

ARCHIVIO
DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

IL BENE COMUNE

© Copyright by *Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.*

Editors

STEFANO BANCALARI · STEFANO SEMPLICI

Associate Editors

ENRICO CASTELLI GATTINARA · FRANCESCO PAOLO CIGLIA · PIERLUIGI VALENZA

Editorial Board

FRANCESCO BOTTURI · BERNHARD CASPER · INGOLF DALFERTH · PIETRO DE VITIIS
ADRIANO FABRIS · PIERGIORGIO GRASSI · JEAN GREISCH · MARCO IVALDO
JEAN-LUC MARION · VIRGILIO MELCHIORRE · STÉPHAN MOSÈS† · ADRIAAN PEPEZAK
ANDREA POMA · RICHARD SWINBURNE · FRANZ THEUNIS

Managing Editor

FRANCESCO VALERIO TOMMASI

*

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare alla Direzione, alle norme specificate nel volume FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net).

Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*, cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

The authors are prayed to observe, in preparing the materials for the Editor, the rules stated in the Fabrizio Serra, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, orders to: fse@libraweb.net).

Our *Editorial Rules* are also specified at the page «Publish with Us» of www.libraweb.net.

*

La rivista «Archivio di Filosofia · Archives of Philosophy» pubblica numeri monografici, ai quali di norma gli autori sono invitati a collaborare dalla Direzione, che si assume nella sua collegialità la responsabilità della accettazione dei testi ai fini della pubblicazione. La Direzione sottopone alla revisione da parte di almeno due referee esterni, rendendo anonimi i nomi degli autori, tutti i testi per i quali questa ulteriore valutazione venga giudicata necessaria.

The Journal «Archivio di Filosofia · Archives of Philosophy» publishes volumes centred on specific themes. Authors are normally invited to submit their papers by the Board of Editors, which takes collectively the responsibility to accept the contributions for publication. The Board of Editors sends out for review by at least two external referees, after anonymizing them, all those contributions for which this further evaluation is deemed necessary.

The eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.

The Journal is Indexed in *Scopus*.

ANVUR: A.

ARCHIVIO
DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

A JOURNAL FOUNDED IN 1931 BY ENRICO CASTELLI
FORMERLY EDITED BY MARCO M. OLIVETTI

LXXXIV · 2016 · N. 1-2

IL BENE COMUNE



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXVI

© Copyright by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

Rivista quadrimestrale

*

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa,
tel. 050 542332, fax 050 574888, fse@libraweb.net

*

Casa editrice

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. 050 542332, fax 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. 06 70493456, fax 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's website www.libraweb.net.*

I pagamenti possono essere effettuati con versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (American Express, CartaSi, Eurocard, Mastercard, Visa).

*

www.libraweb.net

*

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2016 by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

*Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints Accademia editoriale,
Edizioni dell'Ateneo, Fabrizio Serra editore, Giardini editori e stampatori in Pisa,
Gruppo editoriale internazionale and Istituti editoriali e poligrafici internazionali.*

*

«Archivio di Filosofia»: autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 27 del 14 giugno 2007
«Archives of Philosophy»: autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 19 del 14 giugno 2007
Direttore responsabile: FABRIZIO SERRA

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 0004-0088

SOMMARIO

PIERLUIGI VALENZA, <i>Introduction aux travaux</i>	9
JEAN-LUC MARION, <i>Conclusions sur le bien commun</i>	13
SIMO KNUUTTILA, <i>The Common Good and Self-Sacrifice in Aristotelians and Augustinians</i>	21
EMILIE TARDIVEL, <i>Dieu et le bien commun. Critique d'une analogie théologico-politique</i>	31
MARK HOIPKEMIER, <i>Law and friendship: Aquinas and Aristotle on the Virtue of the Common Good</i>	43
PAUL GILBERT, <i>Étant commun et bien commun</i>	55
NICOLA REALI, <i>Alla ricerca del bene comune nella Zweireichelehre di Lutero</i>	67
JEAN VIOLAC, <i>Capitalisme et bien(s) commun(s)</i>	83
FEDERICO IGNACIO VIOLA, <i>Neue Technologien, neue Möglichkeiten des Gemeinwohls</i>	97
GIOVANNI SALMERI, <i>Bene comune, filosofia e proprietà intellettuale</i>	107
V. BRADLEY LEWIS, <i>Is the Common Good an Ensemble of Conditions?</i>	121
WALTER SCHWEIDLER, <i>Geringstmögliche Behinderung. Zu den sozialontologischen und phänomenologischen Voraussetzungen der Lehre von der societas perfecta</i>	133
ANDREAS SPEER, <i>Bonum commune. Formal Principle or Intrinsic Value</i>	147
STEFANO ZAMAGNI, <i>Il bene comune come berillo intellettuale in economia</i>	161
DANIELLE COHEN-LEVINAS, <i>L'exception du singulier chez Hermann Cohen. La pluralité à l'épreuve de l'Ancienne Alliance et de la Révélation</i>	177
STEFANO SEMPLICI, <i>Chi decide e dove si decide del bene comune?</i>	187
CARLA CANULLO, <i>Bene comune, bene che accumuna e dis-inter-esse</i>	201
MIKLOS VETÖ, <i>L'amour pour des frères</i>	213
JOSEPH O'LEARY, <i>Luke's Selfish Soliloquists</i>	225
FRÉDÉRIC LOUZEAU, <i>Contenu et forme du bien commun: de Gaston Fessard aux exigences du temps présent</i>	233
FRANCESCO MIANO, <i>Per il bene comune. Prospettive spirituali, etiche, relazionali</i>	247
ROSANNA FINAMORE, <i>Quale relazionalità per il bene comune? Modelli di semantizzazione</i>	257
MARCO IVALDO, <i>Bene, bene comune, giustizia</i>	269
ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO MATURANO, <i>La creación como origen del bien común. La manifestación originaria de la creación y sus consecuencias éticas en La Estrella de la Redención de F. Rosenzweig</i>	281
BERNHARD CASPER, <i>Die Diachronie des «bonum commune». Zur Hermeneutik seines Sich-Ereignens</i>	297
ANDREA AGUTI, <i>Bene comune e diversità religiosa</i>	309
INGOLF U. DALFERTH, <i>Gut für uns. Gemeinwohl und Menschenwürde</i>	321

LA CREACIÓN COMO ORIGEN DEL BIEN COMÚN.
LA MANIFESTACIÓN ORIGINARIA
DE LA CREACIÓN Y SUS CONSECUENCIAS
ÉTICAS EN LA ESTRELLA DE LA REDENCIÓN
DE F. ROSENZWEIG

ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO-MATURANO

ABSTRACT

The article analyzes the relationship between the grammar of logos, developed by F. Rosenzweig in *The Star II*, and the world of common good. First, it explains the meaning of «good» as a «root word of creation». Then the nature of the intentional relation with the originary quality «good» is explained. Furthermore, the article elucidates the notion of creation as a condition of possibility for the givenness of the world as common good. Finally, following the testimony of Genesis I, it shows the degree to which the reduction of the world to a representation threatens the core of creation and the presentation of the world itself as «good» and a common good.

KEYWORDS: Rosenzweig, creation, world, good, common good.

1. INTRODUCCIÓN

DESDE el punto de vista temático las observaciones que aquí comienzan habrán de centrarse en el análisis de la noción de *creación como acontecimiento lingüístico*, tal cual este acontecimiento es desarrollado en el libro I de la *Estrella de la Redención*¹ de Franz Rosenzweig. Si bien la cuestión de la creación ha merecido diversos estudios en la bibliografía dedicada al filósofo de Kassel,² estimo – hasta donde mi conocimiento

¹ Aquí citaremos la obra magna de Rosenzweig de acuerdo con la siguiente (y excelente) traducción española: FRANZ ROSENZWEIG. *La Estrella de la Redención*. Trad. M. García Baró, Salamanca, Sígueme, 1987. Sigla: ER.

² Aun cuando en el marco de la bibliografía rosenzweiguiana abundan los estudios en torno de la cuestión del lenguaje como método del “nuevo pensamiento”, en el cual Rosenzweig inscribe su obra, sin embargo los trabajos referidos a la creación y, más específicamente, al rol que en ella desempeña la gramática del logos, resultan menos frecuentes. Ello no obsta para que se pueda señalar, de modo puramente panorámico, excelentes contribuciones. De la relación entre creación y lenguaje se ha ocupado con detenimiento HANS-CHRISTOPH ASKANI, *Schöpfung der Welt und Grammatik der Sprache* in M. BRASSER (ed.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum Stern der Erlösung*, Tübingen, Niemayer, 2004, 412-428. El autor defiende con lucidez la tesis, que aquí será asumida como propia, de que el mundo, por vía de la creación, y el lenguaje, por vía de la gramática, acaecen concomitantemente y en correlación recíproca, de modo tal que el mundo en su mayor grado de realidad ontológica y el lenguaje en su aparente formalidad gramatical se hayan interpenetrados o “anclados” uno en otro de manera indisoluble. El propio HANS-CHRISTOPH ASKANI en su libro *Schöpfung als Bekenntnis*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 117-128, desde una perspectiva más cercana a la teología, ha profundizado el análisis de la relación esencial entre creación y lenguaje; más específicamente aquella existente entre el análisis filosófico de la gramática como *organon* a través del cual la creación no sólo se expresa, sino que es posible como tal, y el relato de la creación en Génesis I. Entre aquellas obras que, aunque no estén dedicadas específicamente a nuestra problemática, sí se han ocupado colateralmente de ella en sus respectivos estudios de la noción de creación merecen citarse, a mi

alcanza – que el vínculo fundamental entre la gramática de la creación y la idea del mundo como bien común no ha sido puntualmente elucidado. Este trabajo intentará abordar dicha cuestión; y lo hará en función de los siguientes objetivos. En primer lugar él se propone explicitar el sentido del término «bueno» como «palabra raíz de la creación» en *La Estrella*, esto es, como aquella significación primordial que asume la creación en función de su propia manifestación originaria. En segundo lugar y de modo fenomenológicamente correlativo se intentará determinar la índole propia de la relación intencional con aquello que se manifiesta originariamente de modo cualitativo como bueno. En tercer lugar, intentaremos mostrar, desde la perspectiva ética en la que Rosenzweig sitúa su propia comprensión de la creación, en qué medida la realidad de esta última como origen del mundo constituye la condición de posibilidad de que lo bueno esté dado como bien común. Nos interesa, pues, recalcar el vínculo esencial entre el modo ontológico de darse del mundo en la creación y las implicancias éticas ínsitas en esta dación, es decir, el vínculo entre «bueno» como modo originario de manifestación del mundo y «bien común» como significación ética inherente a ese modo de darse. Finalmente, sobre la base de la reconstrucción del análisis gramatical de Génesis I, nos

juicio, diversos trabajos. Una presentación general de la idea de creación y del lenguaje en *La Estrella* y en el *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, como así también la determinación del sentido de la *creatio ex nihilo* como creación de la realidad efectiva del mundo desde fuera de sí mismo, lo encontramos en el que aún hoy, a mi modo de ver, sigue siendo uno de los dos mejores estudios de conjunto de la obra de Rosenzweig. Me refiero a BERNHARD CASPER, *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig. Ferdinand Ebner und Martin Buber*. Freiburg/München, Alber, 2002, en especial 119-124. El otro lo es, por cierto, el ya clásico de STÉPHANE MOSÈS, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweig*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1985. Mosès, en la sección dedicada a la creación de la obra referida (pp. 76-80), ha destacado, entre otros aspectos, el hecho de que el mundo aparece originariamente como cualidad y la relación primaria con ese aparecer se da como afirmación valorativa que se manifiesta en el adjetivo “bueno”. “Bueno” resulta, así, no sólo el origen del lenguaje, sino el fundamento valorativo presupuesto por toda forma de conocimiento. Finalmente Mosès explicita también las consecuencias contrapuestas en lo atinente a la moral entre la comprensión rosenzweigiana del mundo como creación y la consecuente relación valorativa originaria que de ella resulta, por un lado, y la comprensión idealista del mundo como emanación y su relación originaria de carácter cognoscitivo, por otro. A dichas consecuencias morales y también ontológicas que entraña la comprensión puramente lógica del mundo del idealismo y su desconfianza intrínseca ante el lenguaje se ha referido JÖRG KOHR, “*Gott selbst muss das letzte Wort sprechen.*” *Religion und politik im Denken Franz Rosenzweig*. Freiburg/München, Alber, 2008, 113-118. De la determinación del significado del término “bueno” como palabra originaria de la creación se ha ocupado también REINER WIEHL, *Zeit und Zeiterfahrung im ‘neuen’ Denken von Franz Rosenzweig*, en W. SCHMIED-KOWARZIK (ed.), *Franz Rosenzweigs “neues Denken” – Band I: Selbstbegrenzendes Denken: in Philosophos*, Freiburg/München, 2006, 299-311; especialmente 309-311. Allí Wiehl no reduce el sentido de “bueno” a la mera afirmación valorativa de existencia ni al disfrute de la cualidad del mundo, sino que, para el estudioso, la palabra de Dios “bueno” hace su entrada en el mundo concomitantemente con el hecho de que la diversidad de criaturas se hayan referidas una a otras y dadas de acuerdo con un orden que, antes que serle adjudicado abstractamente por el pensamiento, les es intrínseco y se va desarrollando ya haciendo acaecer el tiempo como tal. Finalmente – y hasta donde mi conocimiento alcanza – un vistazo panorámico de los análisis significativos para la comprensión del concepto de creación en la obra de Rosenzweig debe tener en cuenta otros dos trabajos de los ya destacados Casper y Mosès. Me refiero respectivamente a Bernhard Casper, *Alles fängt und kommt aus dem Nichts*, en: M. BRASSER (ed.), *Rosenzweig Jahrbuch 1. Franz Rosenzweig heute*, Freiburg, Alber, 2006, 97-113, que aborda la cuestión de los múltiples sentidos de la nada en *La Estrella* y su función en la concepción de la creación como primera instancia de la revelación y acaecimiento acaecido (*ereignetes Ereignis*); STÉPHANE MOSÈS, *Le dernier Journal de F. Rosenzweig*, en: O. MONGIN / J. ROLLAND / A. DERCZANSKI (eds.) *Franz Rosenzweig, Les Cahiers de La nuit surveillée n. 1*. París, La nuit surveillée, 1982, 207-219; en especial 217-219. Este último texto resulta esencial para comprender en qué medida el mundo creado no puede ser reducido ni por la técnica ni por la política ni por la ideología, esto es, por las formas extremas de la praxis, a una mera representación de la voluntad, sin perder a través de ello su cualidad originaria «bueno».

interesa mostrar hasta qué punto la reducción del mundo a la condición de representación amenaza los horizontes que constituyen el núcleo de la creación y posibilitan que ese mismo mundo se presente en ella como bueno y como bien común.

Desde el punto de vista metodológico la investigación aplica al análisis del pensamiento de Rosenzweig un método que, aunque no es el lingüístico propio del libro II de *La Estrella*, hace justicia a la intención general del nuevo pensamiento rosenzweiguiano de ser, por un lado, un pensamiento experimentante (*erfahrenendes Denken*), y, por otro, un pensamiento relacional. En cuanto pensar experimentante el nuevo pensamiento se remite, en última instancia, a la experiencia de las *facticidades* dadas y – particularmente en el análisis de la creación – a la narración del modo tal cual se da o «está ya ahí» el mundo por sí mismo. En cuanto pensamiento relacional, comprende el acaecer de la realidad efectiva como el proceso de temporalización de un conjunto de correlaciones entre los elementos que la constituyen: Dios, mundo y hombre. Un pensamiento que por medio de la narración intenta describir el darse de lo que fácticamente se da, tal cual ello se da, y que comprende que el acaecer de lo que acaece sólo es posible a partir del modo en que se correlacionan los polos que configuran dicho acaecimiento bien puede ser considerado genéricamente como fenomenológico. Por ello nuestro método se guiará por la perspectiva fenomenológica para determinar la significación originaria del darse del mundo en la creación como correlación entre una manifestación cualitativa y la intencionalidad que la experimenta. Además puede considerarse hermenéutico, en cuanto aquello que se da – el mundo como cualidad que se manifiesta en la palabra raíz «bueno» – requiere, por su propio modo de darse, de interpretación, esto es, de la elucidación de algo – lo «bueno» que se da – como algo, para que el darse traiga o ponga a la luz el sentido creacional del mundo como bien común.

Para alcanzar los objetivos anunciados a través de este marco metodológico recorreremos cuatro estaciones. En una primera, de índole introductoria, presentaremos el lugar que ocupa la creación en la arquitectura de *La Estrella* y aquellos trazos fundamentales de su lógica que definen la relación entre creador y criatura. En una segunda, medular desde el punto de vista fenomenológico, desplegaremos el análisis de la gramática del logos como «*organon*» a través del cual el mundo se revela como creación y la creación revela su sentido cualitativo originario. En una tercera estación, de carácter fundamentalmente hermenéutico, explicitaremos la problemática moral (y ontológica) que implica para la comprensión del mundo como bien común originario todo intento de reducción idealista de la condición de criatura del mundo dado. Finalmente una cuarta estación, de naturaleza testimonial, reconstruirá sucintamente los primeros trazos del análisis rosenzweiguiano de Génesis I, en tanto y en cuanto allí se reflejan o encuentra un eco histórico concreto las categorías analizadas previamente desde una perspectiva fenomenológica.

2. LA FUNCIÓN DE LA CREACIÓN Y SU LÓGICA EN LA ARQUITECTURA DE *LA ESTRELLA*

La función de la creación en *La Estrella* depende directamente del lugar en el que ella aparece en el entramado sistemático de la obra. En este sentido la idea de creación se haya determinada doblemente. Por un lado, por el análisis de los elementos del antemundo, que la preceden lógicamente; por otro, por la revelación, que la sucede temporalmente. En tanto precedida por el análisis del antemundo la creación es la instancia

en la que los elementos Dios, mundo y hombre dejan de ser lo que ellos eran en este antemundo, a saber, tres totalidades conceptuales atemporales y cerradas en sí, cuya realidad efectiva es incierta, para comenzar a ser realidades efectivamente acaecientes, que, en su acaecer, se relacionan unas con otras y cuyas correlaciones constituyen el propio acontecer del tiempo. En tanto sucedida temporalmente por la revelación de Dios al hombre (la revelación en sentido estricto) la creación, como instancia originaria o primera, forma parte de ese proceso histórico que la revelación en sentido amplio propiamente es. Por ello mismo puede situar Rosenzweig a la creación en el primer libro de la segunda parte, dedicada a la revelación, y afirmar que con ella «se rompe la corteza del misterio»,¹ pues «en el crear de Dios, en tanto que principio de su exteriorizarse, se exterioriza el poder divino»;² es decir, en ella Dios se revela o exterioriza inicialmente en el mundo como Poder Creador, y el mundo como creatura efectivamente existente. La creación, que se continúa en la revelación en sentido estricto y se consume en la redención, es, así, el *origen* de toda revelación, en cuanto la revelación de Dios al hombre supone el ser ya ahí, el estar ya creados del hombre y el mundo en el que el hombre es. De acuerdo con esta doble determinación de la creación su función no consiste simplemente en ser lo que sucede al comienzo, sino que, antes bien, en ella se invierte el fin del antemundo en el comienzo del mundo *real y efectivo* y, a una con ello, Dios deja de ser una mera idea y se exterioriza como un Dios *actuante y vital*. Rosenzweig analiza esta función de la creación en el libro primero de la segunda parte de su obra capital desde tres dimensiones diferentes. En primer lugar desarrolla sistemáticamente la relación lógica a través de la cual el concepto de «Dios» se cumple como fundamento creador del mundo y el de «mundo» como criatura fundada en Dios. De esta manera pone a la luz lo que la creación significa tanto para el creador como para la creatura a través de un análisis de la *lógica de la creación*. En segundo, desarrolla una reflexión acerca de la posibilidad de conocer en las estructuras esenciales del lenguaje el proceso creacional que lleva a la objetivación del mundo. Se plantea, así, la pregunta de en qué medida y bajo qué categorías el lenguaje puede ser el «órganon» en el que y a través del cual la creación se revela y se nos da. Estamos en el ámbito de la *gramática del logos*. Finalmente cierra el libro primero de la segunda parte con un *análisis gramatical del relato bíblico de Gen. 1*. Tal análisis muestra cómo la elucidación filosófica de la gramática del logos converge o, por así decir, se refleja o testimonia en otro lenguaje y desde otra fuente: la de la revelación bíblica positiva, pero sin que la hermenéutica del texto bíblico venga a cumplir la función de fundamentar o probar el análisis filosófico antes desarrollado.

Comencemos refiriéndonos a la lógica de la creación y sus trazos fundamentales. Desde la perspectiva de Rosenzweig, la creación no puede demostrarse.³ La lógica de la creación no es una lógica demostrativa sino mostrativa, en tanto y en cuanto muestra el «estar ya siempre ahí» del mundo *como* efectivización del poder creador augurado en el concepto mismo de Dios, tal cual este concepto es desplegado lógicamente en *Estrella I*. En efecto, para el autor, Dios, si no quiere ser confundido con o reducido a algo distinto de sí – el hombre o el mundo –, sólo puede ser pensado de acuerdo con su concepto lógico específico, a saber: un ser que afirma (sí) su ser o «así» como un puro ser infinito, una infinita facticidad; y que niega (no) su nada y pone el ser infinito que él

¹ ER, 155.

² ER, 156.

³ «Pero la creación misma no es probada por el mundo», ER, 178.

es a través de un acto infinito e incondicionado de libertad. Una libertad que pone un ser infinito es una libertad infinita; y una libertad infinita es una libertad que se puede identificar con el poder infinito. Consecuentemente el concepto de Dios sólo puede ser configurado por el pensamiento como el de una vitalidad que tiene el poder de convertir su libertad en esencia. Entonces, si Dios efectivamente existe, en su revelación en la realidad efectiva deben reconocerse las determinaciones incluidas en el concepto, pues, en caso contrario, lo que se revelaría no sería Dios. Ahora bien, en la realidad efectiva el «no» por el cual el concepto de Dios niega su nada – su poder infinito – surge, pero ya no como «no», no como acto repentino de negación, sino como «sí», como afirmación constante de una propiedad infinita y duradera; y lo hace precisamente en el poder creador, que se extiende siempre y por doquier y que se manifiesta en el haber podido llegar al ser de todo lo que es. Pero: «¿qué es el poder, una vez que ha llegado a ser propiedad?»¹ Pues no otra cosa que la negación misma de la nada de Dios y la afirmación de su esencia. Dios, si efectivamente existe, no puede ser sino infinito poder creador, porque sólo *como* Poder Creador, que se da desde siempre y en todo lo que es, puede manifestarse la esencia infinita de Dios. Por ello puede afirmar Rosenzweig que «el Dios visible de la creación, puede cuanto quiere, pero sólo quiere lo que por su esencia tiene que querer».² Sin embargo esta necesidad creadora esencial de Dios no constituye ninguna menesterosidad por la que Él estuviera condicionado y que lo privase de su libertad infinita, pues, aunque bien es cierto que Dios, en cuanto decide revelarse, no puede sino crear,³ el que Dios mismo se revele resulta del «núcleo íntimo de libertad sin límites» que define el concepto de Dios. De allí que, desde la perspectiva del creador, la creación sea una creación desde la nada. «El principio es: Dios creó».⁴ Y Dios creo el mundo. Sólo el pensamiento de la creación arranca al mundo de su condición de elemento, de ser la mera *idea* de un todo ordenado de particulares configurados lógicamente según géneros, especies e individuos, para lanzarlo a la corriente del ser. Sin embargo, ¿no resulta paradójico sostener una creaturalidad del mundo posterior a su acabamiento como idea? Se pregunta Rosenzweig: «¿Es que acaso tendría que volver a convertirse en nada el propio mundo configurado, para representar la ‘nada’ a partir de la cual se cree el mundo?»⁵ Y su respuesta es contundente: «Así es, en efecto».⁶ El mundo es creado desde la nada porque la existencia del mundo es autónoma respecto de la idea del mundo. Contra toda presuposición idealista, nada en la idea del mundo como totalidad orgánica y racional, le puede dar a este mundo consistencia y facticidad, sino que ésta le viene dada, por así decir, desde la nada de sí mismo, desde la nada de mundo. Por ello mismo, desde la perspectiva de la creatura, la creación lo es de la nada.

Hemos dicho que el cumplimiento en la realidad efectiva de esta relación lógica augurada por los conceptos de creador (Dios) y creatura (mundo) no puede demostrarse, sino mostrarse en el «estar ya ahí» del mundo. Ahora bien, para Rosenzweig, la conciencia o el conocimiento de la creaturalidad del mundo y, consecuentemente, del poder creador de Dios irrumpe o se muestra por antonomasia *en* el lenguaje que narra el «estar ya ahí» del mundo como creación. Por lo tanto es necesario un análisis de las categorías del lenguaje que narran la lógica de la creación para traer a la luz y, así, dejar ver lo que se da (el mundo) como él mismo se da (creación). Es necesaria, pues, una

¹ ER, 156.

² *Op. cit.*

³ «Pero en tanto que Dios revelado no puede sino crear», ER, 159.

⁴ ER, 155.

⁵ ER, 162.

⁶ *Op. cit.*

gramática del logos que transparente la creación como acontecimiento que se configura y objetiva en el lenguaje. Será, entonces, en este ámbito donde la creación, augurada en el simbolismo mudo de los elementos, se vuelva patente y manifieste su sentido originario.

3. LA GRAMÁTICA DEL LOGOS Y EL SENTIDO ORIGINARIO DE LA CREACIÓN

Si los puros conceptos mudos, atemporales y abstractos que constituían el antemundo eran expresados en *Estrella I* por un lenguaje igualmente mudo, atemporal y abstracto, como lo son los símbolos algebraicos, el «*organon*» que expresa el acaecer real y, por tanto, concreto y temporal de la relación entre mundo y Dios como creación no puede ser sino un lenguaje acaeciente, es decir, real, concreto y temporal, a saber: el lenguaje efectivamente hablado que está constituido no por símbolos abstractos, sino por categorías gramaticales. Que el lenguaje sea el «*organon*» a través del cual se manifiesta la creación, no indica que se trate de un mero instrumento o medio de comunicación de la misma, una suerte de superestructura que se le agregase a posteriori, sino que es el modo *en* el cual la creación se concreta como tal. En tanto «*organon*» la gramática es ciertamente el método de presentación de la creación, pero se trata de un método que surge del modo de darse de la creación misma, de modo tal que sólo a través de y *en* este «*organon*» la creación deviene el proceso objetivo de constitución del mundo y, a la vez, se muestra como tal. Ahora bien, si la gramática es concomitante y una con el proceso de creación, preguntarse por el surgimiento de la gramática, esto es, por aquello a partir de lo cual o sobre la base de lo cual la gramática entera se genera y adquiere su sentido propio, es tanto como preguntarse por el sentido originario de la creación misma. ¿De dónde surge, pues, la gramática que manifiesta la creación? ¿Cuál es aquella palabra originaria a partir de la cual se desarrollan, aglutinan y ordenan todas las demás categorías gramaticales y, a una con ello, se estructura el proceso objetivo de creación del mundo?

Buscamos, entonces, la palabra raíz de la creación. Aquella que realiza el tránsito desde el Sí mudo y primordial, que afirma a Dios y mundo como elementos aislados del antemundo, al Sí primi-genio y audible del lenguaje, que afirma el acaecimiento de la relación entre ambos en la realidad efectiva. Ahora bien, afirmar no un concepto o una quiddidad determinable atemporalmente, sino el efectivo y temporal acaecer de un estado de cosas equivale a afirmar antes que un «que» sustancial, un «así» cualitativo, esto es, equivale a afirmar cómo se da lo que se da libremente y por sí mismo. En términos de Rosenzweig:

Semejante así libre no lo hace intuitivo un sustantivo, que empieza por necesitar la determinación de su cómo, sin la cual es una cosa en sí carente de forma [y, por tanto, abstracta y meramente conceptual A. G-M.]. El Así es la respuesta a la pregunta por el Cómo [real y efectivo A. G-M].¹

De acuerdo con ello la creación acontece y se manifiesta originariamente bajo la forma de un «cómo» cualitativo y, por tanto, lo hace de manera adjetival. La palabra originaria debe ser, pues, un adjetivo. ¿Cuál puede ser ese adjetivo raíz que tome sobre sí la afirmación de la creación? ¿Qué adjetivo significa la afirmación unívoca de la cualidad a través de la cual se nos manifiesta la facticidad del mundo «ya ahí»? Quedan por prin-

¹ ER, 170.

cipio excluidos todos los adjetivos que refieren propiedades intuitivas, puesto que estos implican, junto con la afirmación, una negación infinita. Si decimos que algo es así (amarillo), decimos a la vez que no es de otro modo (ni azul ni de ninguna de las otras infinitas tonalidades perceptibles). Distinto es el caso de los adjetivos que expresan una valoración positiva (pues la negativa no es sino la negación de la positiva y, por tanto, propiamente la valoración originaria sólo es la positiva). Tal valoración es el Sí primigenio y sonoro que afirma el cómo del darse de lo que se da. Preguntamos, entonces, nuevamente: ¿Cuál es, la valoración primera? ¿Cuál el adjetivo a través del que *se muestra y correlativamente se afirma* el habernos sido dado del mundo? Ese adjetivo no puede ser otro sino «bueno», pues todo otro adjetivo valorativo no es sino la explicitación o, como dice S. Mosès, «la irradiación de esta cualidad fundamental».¹ Existe un nexo lingüístico necesario entre bueno y todos los demás adjetivos, en tanto y en cuanto «bueno» está implicado en todos ellos como su fundamento. En efecto, cualquier valoración presupone la afirmación de la existencia de la cualidad valorada como cualidad; lo que acontece por excelencia en el término bueno, que, como advierte Rosenzweig, en muchos idiomas, entre ellos el nuestro, es sinónimo de «sí».² Que la facticidad del mundo, su «estar ya ahí», sea experimentada por el sujeto como una cualidad efectivamente real se testimonia en el hecho de que originariamente el mundo aparezca y, correlativamente, sea afirmado como «bueno». Ello no significa que todos los aspectos del mundo, incluso los más execrables, sean vivenciados como moralmente buenos, sino que con «bueno» se afirma el darse del mundo y, concomitantemente con e indistinguiblemente de ello, «que es vivenciado como bueno el hecho general de que haya algo».³ En síntesis, la palabra raíz de la creación es el adjetivo «bueno». Cualquier otra referencia del lenguaje al mundo presupone la afirmación del mundo. El mundo, a su vez, se da de un determinado modo, en un determinado cómo. La afirmación originaria del mundo es, por tanto, la afirmación de su cómo o cualidad, y esa afirmación se cumple a través del adjetivo bueno, que, a la vez, afirma y testimonia que es vivenciado como bueno el mundo que encontramos creado y que se nos muestra. «Bueno» es el término que dice, pues, el sentido originario en que se da y es vivida la creación. La creación es el origen y el origen es bueno.

De esta palabra raíz podemos pasar a la esquematización de todas las otras formas lingüísticas, comenzando por los adjetivos que determinan el así que originariamente es afirmado por el bueno. El calificativo, antes que el sustantivo y el verbo, es la expresión del libre ser así a través del cual el mundo llega a ser efectivamente existente. El mundo desde un principio es pura cualidad; y la cualidad es simple afirmación de una positividad – aquella positividad que por antonomasia reconoce la palabra raíz de la creación. Pero a las cualidades se les añade su portador: la cosa. Frente a la realidad originaria de las cualidades la cosa es pura abstracción. «En el camino que va de aquella realidad a esta abstracción se encuentra la indicación, el mostrar».⁴ Dicha indicación la realiza el pronombre, que es una suerte de pre-nombre que indica no la cosa ya conocida, sino la cosa en tanto mero algo percibido en sus cualidades «En el *aquí* que va dentro del *éste* está, por tanto, puesto el espacio como condición universal bajo la cual hay que buscar la cosa – que, hasta aquí, sólo está determinada como *algo*».⁵ La determinación continúa con el artículo indeterminado que la constituye como *un* re-

¹ S. Mosès, *System und Offenbarung*, cit., 79.

² Cf. ER, 171.

³ S. Mosès, *op. cit.*, p.79.

⁴ ER, 172.

⁵ *Loc. cit.*

presentante de tal o cual género; luego por el determinado que completa precisamente el proceso de determinación y objetivación por el cual la cosa se designa como cosa singular conocida. Por esto mismo la determinación va fundida con la emergencia del sustantivo. Ahora que la cosa ha sido determinada puede alzarse ante su creador como objeto y como tal tiene su lugar en la proposición. En tanto objeto pasa por los casos gramaticales: por el nominativo, el acusativo, el genitivo y el dativo, que determinan el rol y la función del objeto en la proposición. El mundo que parecía un caos de cualidades se ha llenado ahora de cosas: «se nos ha vuelto objeto».¹ Pero las cualidades portadas por las cosas, en tanto afirmadas por el así adjetival, implican de suyo la cópula: de la afirmación «rojo» se deduce directamente la afirmación «el rojo *es*». Con la aplicación de la cópula a las cosas el mundo rígido y estático se pone en movimiento; y con el movimiento aparece su presupuesto: el tiempo. Este vínculo entre la cópula «ser» y la cualidad, que originariamente es lo único afirmado, esta unión entre el adjetivo y el verbo, se manifiesta en el participio. En él la actividad, captada como cualidad, está fijada al tiempo, a las cosas determinadas y, en general, a la realidad por medio de la cópula que designa lo que es como ente (la palabra ente de hecho es un participio). Pero estas fijaciones presuponen el desarrollo de un sistema verbal, por lo cual los participios aparecen en el estadio tardío de la evolución de un lenguaje. Sin embargo, su posibilidad nos muestra el vínculo íntimo existente entre estos estadios más avanzados del lenguaje y la palabra raíz (el adjetivo). El verbo, por su parte, se desarrolla desde el infinitivo, que nombra el proceso de movimiento en que entran las cosas determinadas y en virtud del cual el mismo movimiento es aún concebido en cierta medida como una cosa más. Si la condición de cosa era objetivada por el pronombre y los artículos que la fijaban al espacio como esta cosa singular, el movimiento o acontecer de la cosa es asegurado, dentro del verbo, por el modo indicativo, que fija el movimiento de la cosa, al fijar su acontecimiento en relación con el tiempo en general. Este proceso de objetivación del mundo hace emerger la tercera persona. «Y es que las cosas. A raíz de su paso por el pronombre, que fundamenta su condición de cosas, están todas desde su origen en tercera persona».² Igualmente el verbo, en razón de su paso por la forma procesual impersonal, aspira a la tercera persona, que es la más objetiva de todas. El verbo conjugado en tercera persona alcanza la cima o compleción de su objetividad cuando se fija a aquella dimensión del tiempo en la que el acontecimiento del mundo resulta ya hecho, ya terminado y, por tanto, ya dado ahí de modo plenamente objetivo: el pasado. «la forma de pasado completa la objetividad del acontecer, como completa la del ser la condición de cosa que se determina en el artículo».³ Tenemos, al final del despliegue de la gramática, ante nosotros la totalidad de las categorías que constituyen el lenguaje y, conjuntamente, la totalidad del proceso de creación objetiva del mundo que está ahí ante nosotros. Es entonces cuando, ante la obra terminada del mundo y del lenguaje, reaparece la palabra originaria que valora el mundo objetivo como bueno. «¡Bien! es el 'salario del señor' que sólo puede uno decirse después del trabajo hecho».⁴

Al final del proceso se encuentran dados ya ahí ante nosotros tanto el mundo como el lenguaje; y cada uno de ellos de un modo específico. El lenguaje como gramática, es decir, en sus formas fundamentales y en las leyes que habrán de regir la constitución de todo hablar efectivo. Y el mundo en su objetividad, es decir, en una constitución

¹ ER, 173.

² ER, 174.

³ ER, 175.

⁴ Loc. cit.

intrínsecamente ordenada de sus criaturas que posibilita toda forma efectiva de vida.¹ En conclusión, a través de este desarrollo de la gramática del logos, que, lejos de inventarlo arbitrariamente,² Rosenzweig exhibe de modo cuasi fenomenológico, se hacen presentes conjuntamente el mundo y el lenguaje. Ello se advierte por antonomasia en la palabra raíz de la creación, de la que no se deducen, pero en torno de la cual se agrupan y cristalizan las demás categorías gramaticales. En efecto, en la afirmación «bueno» convergen y se entremezclan la manifestación originaria del mundo como cualidad y el comienzo mismo del lenguaje como afirmación del «estar ya ahí», «ya hecho» del mundo. Precisamente esta convergencia del mundo objetivo, a partir del cual se desarrolla y renueva todo lo efectivamente viviente, y de la gramática, a partir de la cual igualmente se desarrolla todo lenguaje efectivamente hablado, es el modo mismo en que adviene a nosotros y se manifiesta la creación. Es precisamente este advenir lo que originariamente acaece y es designado como *bueno*. «Pues de hecho no hay ninguna otra palabra que, como ésta, testimonie el comienzo. En ella y en ninguna otra (...) el comienzo está allí presente».³

En el término «bueno» convergen, entonces, dos movimientos originarios y correlativos. Por un lado un movimiento ontológico a través del cual la creación constituye el mundo como cualidad objetiva buena. Por otro un movimiento fenomenológico por el cual aquello que se manifiesta como bueno es intencionado, afirmado y designado por el hombre como tal. Ahora bien, aquella intencionalidad que «capta» o «vivenicia» como bueno lo que se da como tal no puede ser en principio una intencionalidad cognoscitiva de carácter representativo. Nuestra relación originaria con el modo en que originariamente se da el mundo en tanto creación no es la representación determinativa, que, como en el caso del idealismo, constituye la objetividad del objeto que conoce. Y no lo es porque el mundo, tanto al comienzo de su proceso creativo, cuando es una pura cualidad adjetivable, como al final, cuando es una obra ya hecha, se manifiesta como algo bueno, es decir, como algo en principio valorable como tal. Por ello mismo la intencionalidad originaria, el modo en que primigeniamente nos relacionamos con el mundo, tal cual el mundo primigeniamente se nos revela, no es de índole cognoscitiva, sino *moral*. En efecto, nuestra certeza originaria de la realidad del mundo, que precede a todas nuestras experiencias cognoscitivo-determinativas, tiene carácter

¹ En este sentido observa R. Wiehl que con el pensamiento de la creación el conjunto de entes intramundanos no son ya más meros entes, sino creaturas; y las creaturas ya no son ordenadas a voluntad por el pensamiento de acuerdo con un orden lógico que le es impuesto a los entes desde fuera de sí mismos, sino que «la plétora de las creaturas se ordena en virtud de sus relaciones recíprocas y es creada en función de su copertenencia (*Zusammengehörigkeit*) intramundana». R. WIEHL, *op. cit.*, p. 309. Precisamente este modo otro de observar el conjunto de lo que es a la luz del pensamiento de la creación es, para Wiehl, «aquello que Rosenzweig por medio de la palabra divina 'es bueno', aplicada al mundo en su conjunto y a cada ente del mundo, deja entrar en el mundo», *loc. cit.* De este modo Wiehl, a mi juicio con acierto, pone el acento no sólo en la significación originaria de bueno como pura cualidad, sino en el retorno de la misma significación ante el mundo como obra ya hecha y constituida objetivamente.

² En este sentido ha observado Hans Christoph Askani que lo que, en una primera impresión, no deja perplejos del proceder de Rosenzweig en la gramática del logos es que pareciera que inventase, como por arte de magia, todo un mundo y lo hiciera coincidir con una secuencia de desarrollo de las categorías gramaticales. Sin embargo esto no es en modo alguno así. «Lo que él en realidad muestra es cómo mundo y lenguaje llegan hasta nosotros conjuntamente, como ellos recíprocamente surgen no uno de otro, sino uno con otro. Esto sin embargo no acontece en un mágico proceso de generación, (...), sino en la convergencia en un común inicio originario (*Anfänglichkeit*): en el lenguaje empieza el mundo y con el mundo comienza el lenguaje». H.-C. ASKANI, *Schöpfung der Welt und Grammatik der Sprache*, cit., 422.

³ H.-C. ASKANI, *Schöpfung als Sprachgeschehen in Rosenzweigs 'Stern der Erlösung'*, cit., 124.

axiológico: el mundo es valorado como bueno. A mi modo de ver, esta relación originariamente valorativa con lo bueno del mundo se testimonia por antonomasia en la praxis. Nuestra praxis originaria respecto del modo en que, originariamente también, se revela el mundo no es su *dominio*, al que conllevaría la técnica como praxis emergida del conocimiento determinativo. Nuestra relación práctica originaria con el mundo, como lo pone en evidencia la primerísima de todas nuestras acciones: respirar, es *gozar* de lo bueno del mundo¹ y, haciéndolo, afirmar su carácter «bueno». Del análisis precedente se desprenden tres conclusiones. En primer lugar y como lo ha observado S. Mosès, el hecho de que Rosenzweig, en oposición a la filosofía precedente «de Jona a Jena», muestra que «nuestra relación con el mundo no es originariamente una relación de conocimiento, sino de índole moral» y que «esta cualidad originaria del mundo fundamenta la posibilidad del conocimiento».² En segundo lugar que esta relación valorativa originaria se traduce concretamente e implica como su praxis intrínseca el gozo o disfrute del mundo que nos ha sido dado como un bien. Finalmente el hecho de que esta posibilidad de gozar del mundo está dada a *todo* hombre, en tanto y en cuanto la cualidad buena del mundo no es un producto de una cierta subjetividad, sino el resultado del proceso objetivo de creación del mundo por Dios que pone (*jectum*) el mundo ya hecho frente a (*ob*) toda la humanidad como bueno. Este hecho de ser lo bueno del mundo creado común a toda la humanidad se testimonia en el lenguaje que afirma y revela la cualidad buena del mundo. Y ello, tal cual explícitamente lo afirma Rosenzweig, «porque verdaderamente el lenguaje es el don auroral del Creador *a la humanidad*, al mismo tiempo que el *bien común* de los hijos de los hombres, en el que *todos* tienen su parte especial (...)».³

4. EL BIEN COMÚN Y LA PROBLEMÁTICA MORAL

Si, de acuerdo con la lógica y la gramática de la creación rosenzweiguianas, suponemos que el mundo es un mundo creado, es decir, el resultado de la exteriorización o emergencia de la divina libertad, que no puede sino ser concebida como Poder infinito, consecuentemente el mundo que encontramos ya siempre ahí ante nosotros es un mundo *dado*. El mundo dado se revela originariamente en el lenguaje – más específicamente en la palabra raíz desde la cual se hace posible toda referencia al mundo y en torno de la cual se articula el conjunto del lenguaje – como cualidad buena. En tanto el lenguaje es aquel «*bien común*» que constituye «el sello de la humanidad en el hombre»,⁴ la cualidad buena del mundo dado se revela como dada a la humanidad toda. *El mundo creado resulta, entonces, el bien común originario*. Si ello es así, una moral que suponga la idea de la creación en tanto «fundamento perpetuo de las cosas» debe estar presidida por la idea rectora de articular una serie de criterios y normas – sean estos los que fuesen y que aquí no interesa discutir – gracias a los cuales el mundo circundante pueda efectivamente seguir ofreciéndose a la humanidad toda como «bueno», de modo tal que la humanidad en su conjunto pueda afirmar y gozar ese bien primigenio del mundo. Mas ello implica, a su vez, como condición fundamental no apropiarse del mundo; y

¹ Habría que preguntarse hasta qué punto la concepción que Levinas desarrolla en *Totalidad e infinito* del gozo como modo originario de la intencionalidad no ancla en la idea rosenzweiguiana del mundo que se manifiesta primigeniamente como bueno y que, consecuentemente, puede ser gozado o disfrutado como tal.

² S. MOSÈS, *op. cit.*, p. 78.

³ ER, 152. (Cursivas mías).

⁴ *Loc. cit.*

ello en un doble sentido. En primer lugar, en el sentido obvio de no convertir el gozo del mundo en una propiedad privada, exclusiva de determinados individuos a quienes el mundo pertenecería. Pero, en segundo, en el sentido ontológico fundamental de no reconvertir la *presentación objetiva del mundo mismo en una re-presentación subjetiva*, esto es, en no sustituir el proceso objetivo de *creación* del mundo por un Poder Creador Otro respecto del sujeto (y, consecuentemente, el mundo mismo como dación) por la idea del mundo como proceso subjetivo de constitución resultante del ejercicio del poder humano (y, consecuentemente, por la idea del mundo como producto).

La posibilidad de negarle al mundo su manifestación originaria como bien común es una posibilidad latente, por excelencia, en el idealismo y en cualquier otra doctrina de cuño idealista, que, en última instancia, considere que la relación originaria con el mundo es la relación cognoscitiva a través de una *representación propia*. Y ello porque el idealismo opone al concepto de creación, en el que encuentra su origen último la condición de bien común del mundo, el concepto paralelo de generación. Rosenzweig observa con acierto que, aunque ambos conceptos tienen una intención común, entre ellos impera una diferencia decisiva.

El pensamiento de la generación también busca el punto firme – el Engendrador– fuera del mundo que ha de ser engendrado. Pero piensa que tiene que establecer entre el punto de unidad y lo que tiene que ser unificado un nexo racionalmente captable; y piensa, además, que puede conseguirlo. En cierto modo, tiene que haber aquí algo así como Fundamento y Secuela.¹

En efecto, aunque también el idealismo, al igual que la idea de la creación, busca asegurar la objetividad del mundo en un punto referencial que le dé a éste consistencia y orden desde fuera de sí mismo, piensa que la conexión entre el generador y lo generado es cognoscible y racionalmente necesaria, con lo cual el propio generador se convierte en una función de la razón y, consecuentemente, el Dios generador termina reducido, ya desde el origen, a un contenido de conocimiento. La idea de un Dios que crea libremente el mundo y cuya creación es, por tanto, un milagro que no puede fundamentarse queda fuera de escena. En lugar de este Dios creador había que poner otro origen, del cual el mundo hubiera sido racional y necesariamente engendrado. Ahora bien, la mera materialidad caótica y pasiva de la que el mundo está constituido no puede ser el principio activo del cual emana el mundo ordenado que se nos manifiesta. Por lo tanto lo único que quedaba para ser situado en el puesto del origen era el Sí mismo. No el sí mismo fáctico y finito, cuya particularidad mal puede ser el origen de la universalidad del mundo, sino el sujeto puro, identificable con la estructura lógica y universal de la razón, que genera y hace aparecer el mundo como realización en la realidad de la estructura ideal de la racionalidad. A partir de entonces hace su entrada «el Yo, el sujeto, la *apercepción trascendental*, el *espíritu*, la *idea*: todos, nombres que toma el Sí mismo, este único elemento que aún queda, fuera del Mundo y de Dios, una vez que se ha resuelto ocupar el lugar del A=A generador».² Ahora bien, como bien observa J. Kohr, «el conocimiento, las formas lógicas, pueden ciertamente surgir del yo, pero no la materia».³ En consecuencia «ella debe preceder a la generación como lo no ordenado y no generado».⁴ He aquí el problema ontológico con el que se enfrenta la teoría de la generación, a saber, su intento de representar el mundo como una función de la realización de la racionalidad debe partir de un *factum* inexplicable e irracional: el caos

¹ ER, 179.

² ER, 181-182.

³ J. KOHR, *op. cit.*, p. 116.

⁴ *Loc. cit.*

originario que precede a y es presupuesto por la generación del mundo por obra de la razón representada por el Sí mismo. Pero este problema ontológico deriva, además, inmediatamente en un potencial problema moral. El sujeto puro puede adueñarse o apropiarse del caos originario y constituir el mundo como si se tratase de algo que le perteneciese: su propia representación. Desde entonces el mundo deja de ser un bien común a todos los hombres fácticos y finitos, independientemente de su participación o no en lo que se considere el sujeto puro, y pasa a ser el ámbito de realización del Yo Absoluto. Ello se refleja, a su vez, en la moral idealista que se corresponde con este concepto de generación.

La moral idealista es caracterizada por Rosenzweig a través de la noción de entrega o consagración (*Hingabe*). «Si dentro de la tradición idealista de pensamiento la generación era comprendida como el camino de lo general a lo particular, la consagración representa el camino inverso que retorna de lo particular a lo universal». ¹ Las dos vías juntas, la de la generación y la de la consagración, cierran en una totalidad el mundo idealista. Cada libertad particular y finita se consagra o somete su libertad a un orden cada vez más alto, a una generalidad cada vez mayor, a universalidades cada vez más abarcativas que tienden a la *pureza*. Así como la generación idealmente no quería estar ligada a ninguna materia extraña, la consagración no quiere entregarse a nada que no sea un principio legal general puro, esto es, a una ley que no dependa de ninguna otra cosa que de la propia razón que la formula. Se trata, en un ámbito y en otro, de reivindicar una libertad absoluta, cuando lo que caracteriza esencialmente al sujeto que formula la ley es su libertad finita. El proceso culmina cuando cada sujeto fáctico y finito somete la máxima por la cual rige su voluntad al principio universal formulado puramente por la razón. Esta suprema universalidad de la ley, esta forma última de la razón como objeto de la voluntad, es identificada con una voluntad absolutamente libre, esto es, con la voluntad pura y absoluta de Dios, a la que debe sojuzgarse la voluntad de todo hombre. «Y así ha realizado el idealismo aquello de que se había jactado desde el principio, cuando hizo del yo raíz del conocimiento: Dios se ha vuelto objeto, objeto absoluto; no, en efecto, del conocimiento, pero sí del querer». ² De este modo cierra el idealismo la totalidad de la realidad en una y la misma objetividad, puesto que la razón, que, por vía de la generación, había producido la objetividad del mundo, por vía de la legislación moral determina la ley objetiva a la que debe someter todo sujeto su relación con el mundo. Nada queda fuera de su alcance: incluso el mundo objetivo y la propia voluntad de Dios son ahora productos puros de la razón. En la coronación del sistema hace su entrada triunfal el Espíritu Absoluto, que no es otro que el sujeto del conocimiento, el sujeto trascendental que pretende estar en el origen de todo como generador y en el fin al que todo tiende como legislador. «Y ahora es cuando se esclarece el sentido último del idealismo: la razón ha vencido; el final regresa al principio; el objeto supremo del pensamiento es el propio pensamiento (...)». ³

Sin embargo, el precio que paga la razón por su triunfo es demasiado alto: ha destruido la realidad que el propio pensamiento (como había puesto de manifiesto *Estrella I* en su análisis de la irreductibilidad de los tres elementos hombre, mundo y Dios) no puede concebir sino como múltiple. Dios y el mundo terminan siendo representaciones objetivas del sujeto puro; y el hombre concreto, particular y finito, queda sometido a la objetividad que el Espíritu Absoluto formula. La realidad metafísica de Dios, metalógica

¹ J. KOHR, *op. cit.*, p. 116.

² ER, 188.

³ ER, 189.

del mundo y metaética del hombre han sido aniquiladas. El idealismo, que tenía como punto de partida salvar la objetividad del mundo y darle consistencia, ha terminado aniquilando no sólo el mundo, sino también a Dios y al hombre concreto, que terminan siendo u objetos del pensamiento o sujetos que, para merecer tal nombre, han de doblegarse a la objetividad de ese mismo pensamiento. Desde este momento el mundo ya no es un bien común de todos los hombres, sino un producto del Espíritu Absoluto. Este torbellino generador, que se traga la realidad de Dios, Mundo y Hombre, implica tres consecuencias contrapuestas a aquellas que surgían del concepto de creación. En primer lugar, la relación originaria con el mundo deja de ser aquella que se testimonia en el lenguaje y en su palabra raíz, que, como vimos, resultaba de carácter ético-valorativo, para convertirse en una relación cognoscitiva determinada por el pre-lenguaje lógico del pensamiento puro. En segundo lugar, esta relación cognoscitiva se traduce concretamente e implica como su praxis intrínseca no el gozo, sino la constitución o configuración del mundo, que llega a su punto extremo, por excelencia, en la técnica. En tercer lugar, el mundo ya no es un bien común *dado* a todo sujeto, en tanto y en cuanto el mundo como representación es el *producto* de la actividad del Espíritu Absoluto. De allí resultan, a su vez, dos riesgos fundamentales inherentes al intento idealista de superar el concepto de creación. En primer lugar hay que advertir que el Espíritu Absoluto es una abstracción en las que se funden en una generalidad ideal las facticidades separadas de hombre, mundo y Dios. Por lo por tanto queda abierto siempre el riesgo de que el mundo quede reconvertido en propiedad privada de aquellos que representen en la realidad efectiva ese Espíritu Absoluto abstracto y, consecuentemente, determinen la generalidad a la que habrán de consagrarse los sujetos fácticos. El segundo y decisivo riesgo que entraña la supresión de la noción de creación y su consecuencia directa, a saber, la noción del mundo como bien común, es que, al reducirse el mundo a un producto constituido por el Sujeto Absoluto, éste (o aquellos que lo encarnen en la realidad efectiva) pueden manipularlo a voluntad; y hacerlo de modo tal que el mundo, por obra de la manipulación misma, deje de aparecer como cualidad objetivamente buena. Estos riesgos se conjugan, según mi apreciación, con aquella aniquilación idealista de las facticidades Mundo, Dios y hombre que Rosenzweig califica como «catástrofe».¹ Se trata de aquella catástrofe en la que un presunto Todo ideal sustituye a la realidad efectiva en la que los elementos mencionados «viven uno junto a otro en una facticidad que nada perturba».² Todo intento de reducir la presentación del mundo en el lenguaje a representación del mundo como objeto del pensamiento se ve vedado de pisar esta tierra de pacífica coexistencia. Es el propio pensamiento el que se ha bloqueado la entrada a la tierra prometida. Y ello – como bellamente escribe Rosenzweig – no se debe en última instancia sino a lo siguiente:

La confianza en sí, descreída de Dios, con la que [el pensamiento] quiso hacer manar de la roca de la Creación, a la fuerza y con su cayado del pensar, el agua viva del Todo, en vez de contentarse confiadamente con la fuente del lenguaje que Dios había prometido que haría brotar de aquella roca.³

De esa fuente había manado precisamente la palabra «bueno», que afirmaba la realidad objetiva del mundo y su cualidad originaria ofrecida a todo hombre. De ello nos habla el Génesis.

¹ ER, 189.

² *Loc. cit.*

³ ER, 190.

5. EL ANÁLISIS DE GÉNESIS I

Esta reflexión final acerca del análisis gramatical que Rosenzweig hace de Génesis I en absoluto se propone reconstruir detalladamente la totalidad de la notable y reveladora interpretación desplegada por el filósofo. Ni siquiera es nuestra intención articular y resumir íntegramente los trazos esenciales de su lectura. Lo que importa, en primer lugar, es destacar la *relación metodológica* existente entre la lectura rosenzweigiana del texto bíblico y el análisis filosófico desarrollado en la gramática del logos. En segundo (y sobre la base de la significación metodológica del análisis gramatical de Génesis I) determinar hasta qué punto la praxis a la que conlleva la reducción del mundo a la condición de representación implica una amenaza a los aspectos esenciales que garantizan la presentación del mundo como cualidad buena y bien común, en tanto y en cuanto estos aspectos esenciales son precisamente narrados en el génesis como la matriz misma de la creación.

En lo que al primer punto respecta, hay que tener en cuenta que el análisis gramatical rosenzweigiano no es ninguna de las siguientes tres cosas: ni la confesión explícita de que su descripción de la constitución de la gramática se fundamentaba a priori de manera extra-filosófica en la autoridad del texto sagrado; ni el intento de ilustrar a posteriori con un ejemplo histórico el funcionamiento de esa misma gramática previamente analizada; ni, por supuesto, una exégesis del texto bíblico en el sentido clásico y tradicional. Como bien observa Hans-Christoph Askani el «análisis gramatical» de Génesis I constituye una suerte de meditación. «Esta meditación resume, lo que de otro modo (filosófico) ya había sido dicho en las páginas precedentes. Se podría decir también que él refleja una vez más como si fuera en un espejo lo desarrollado antes, pero sustentado en otro lenguaje, ante otro trasfondo y desde otra fuente».¹ Se trata, de acuerdo con ello, de una consideración del texto bíblico que reconoce el fiel trasunto de su propio mensaje filosófico en las categorías y operaciones lingüísticas puestas de manifiesto por la narración del Génesis. Por ello mismo puede afirmarse que «la Biblia no es la *fuentes*, sino el *testimonio* de la revelación».² Así comprendido, el texto sagrado no es sino gramática narrada.

El hecho de que «bueno», tal cual lo había advertido la gramática del logos, no sólo sea la primera palabra del lenguaje, sino el comienzo mismo del mundo, lo refrenda y testimonia el relato bíblico de la creación. Como a través de un milagro comienza el mundo con esta palabra. Rosenzweig constata que ella recorre todo el capítulo. Aparece seis veces en una frase compuesta de un solo término introducido por dos puntos: «¡bueno!». En esta afirmación divina de la cualidad del mundo y sus criaturas consiste la creación. Ahora bien: ¿Qué es, concretamente, esto «bueno» que fue creado? En el principio – nos dice el Génesis – creo Dios el cielo y la tierra. Cielo y tierra aparecen precedidos por el artículo determinado. Aquí la determinación que cada cosa singular obtiene por el rodeo de su pertenencia al género, expresada por el artículo indeterminado, la poseen inmediatamente el cielo y la tierra, porque ellos son únicos, en tanto constituyen el horizonte espacial y temporal que precede y posibilita la aparición de todo aquello susceptible de una determinación particular. Ellos constituyen la anticipación de la creación como un todo. Pero en esos albores iniciales, cuando Dios creo el

¹ H-C. ASKANI, *Schöpfung als Bekenntnis*, cit., 119.

² H-C. ASKANI, *Schöpfung der Welt und Grammtik der Sprache*, cit., 424.

cielo y la tierra, esta última estaba vacía y sumida en tinieblas. Unas espesas marismas ocultaban todas las propiedades buenas del mundo en el gris uniforme en el que se hundía el abismo de las aguas y el vacío desierto de la tierra. Hasta que Dios crea el segundo horizonte o segunda anticipación de la creación como un todo: la luz. La luz no es ella misma una cosa, sino una propiedad en la que aparecen todas las propiedades de las cosas. Por ello afirma Rosenzweig que la luz «es lo mismo para el conocimiento que lo bueno para el querer: la estimación absolutamente afirmativa».¹ Ahora que hay luz se separan y vuelven visibles cielo y tierra, se disipa la confusión de las propiedades que hasta entonces habían permanecido ocultas en las tinieblas que confundían las tierras con las aguas. Surge, entonces, el tercer horizonte sobre cuya base habrá de ser creado y aparecer aquello que es bueno: las tierras secas y el mar. En efecto, Dios – continúa la narración – acumuló las aguas todas juntas debajo del firmamento y dejó emerger lo seco. «Llamó Dios a lo seco “tierra”, y al conjunto de las aguas lo llamó ‘mar’ y vio Dios que estaba bien».² Es precisamente ahora, cuando han sido creados los tres horizontes o condiciones de posibilidad de la presentación de todo lo bueno como tal, cuando – observa Rosenzweig – «resuena por vez primera como voz potente, como palabra, lo que en la luz ya se había vuelto visible: el *bueno*».³ Tenemos, pues, ante nosotros las tres dualidades que constituyen los horizontes que definen en el Génesis la creación y posibilitan la emergencia de todo lo bueno común: la dualidad del día y de la noche, de lo seco y lo húmedo, del cielo y de la tierra. Precisamente son estas dualidades las que se ven amenazadas por el intento de reducir el mundo a una representación y manipularlo a través de las formas más extremas de la praxis a la que dicho reduccionismo conduce. Cuando ello ocurre, se coloca por encima de la realidad o facticidad de la creación aquello que Rosenzweig denomina «la sobre-realidad del poder»⁴ humano. El relato bíblico narra del modo más fiel posible aquello que posibilita que el mundo real se nos dé a todos los hombres en su cualidad buena, a saber: sobre la base de aquella triple dualidad que configura una red compleja y frágil de relaciones, equilibrios y diferenciaciones. Precisamente esta complejidad de la realidad, que, como ha observado S. Mosès,⁵ está inscrita en el núcleo de la creación y la define, es lo que las formas sobre-reales de la praxis humana, surgidas del intento de reducir el mundo a una representación del sujeto, ponen en peligro. Rosenzweig se refiere⁶ en esencia a la técnica como praxis propia de la ciencia, la política como la propia del derecho y la ideología como aquella praxis en la que desemboca la instrumentalización del arte. La ideología intenta borrar la distinción entre lo claro y lo confuso, lo real y lo meramente imaginario, la luz y la oscuridad, haciendo pasar por real lo que no es más que mera idea. La política ignora la diferencia entre el cielo y la tierra, entre lo determinable y lo que que posibilita toda determinación. El poder político tiende a ser totalitario por naturaleza y a suponer que puede efectivamente determinarlo y manejarlo todo, incluso el cielo.⁷ Algo análogo ocurre con la técnica: la superficie de la tierra está hecha de lo húmedo y de lo seco; no todo en ella es habitable. Cuando se la intenta sojuzgar y ponerla por completo al servicio de las apetencias humanas surgen límites naturales, que, de traspasarse, colocan al hombre ante la posibilidad de destruir aquello que pretende

¹ ER, 197.

² Gén. I. 10.

³ ER, 198.

⁴ FRANZ ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher*, 2. Band (1918-1929), en: ID., *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften I*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1979, 83. Sigla: GS I.

⁵ Cf. S. MOSÈS, *Le dernier journal de Rosenzweig*, cit., 221.

⁶ Cf. GS I, 775-777.

⁷ «El poder está presto a combatir por el dominio del mismo cielo», GS I, 785.

dominar. Todas ellas ponen en riesgo el mundo mismo dado en la creación como bien común a todos los hombres. Por ello tiene razón el propio S. Mosès cuando, en su análisis del último diario de Rosenzweig, nos recuerda que, entre la sobre-realidad brutal del poder y la irrealidad del intento de reducir el mundo a representación, «la creación, tal como la describe el texto bíblico, pero también tal como nuestra experiencia inmediata nos las hace sentir, nos revela el mundo en su realidad misma, como una cosa a la vez eminentemente compleja y absolutamente concreta».¹ Conservar esta complejidad concreta del mundo como bien común significa comprender y asumir que la creación es su origen, y que el mundo, por tanto, no es el resultado de ninguna representación ni el producto de ninguna praxis. Por el contrario, técnica, política e ideología se fundan respectivamente en la ciencia, el derecho y el arte. Pero puede haber ciencia, derecho y arte porque el mundo en su realidad misma se nos revela como una totalidad ordenada según leyes sistemáticas en la que cada cosa ocupa su justo lugar y puede lucir su belleza. Mas todo ello en su conjunto es lo que precisamente significa que el mundo se nos da originariamente a todos como «bueno». «Bueno» es, pues, la poderosa palabra auroral de la creación; el bien común del que brota el entero lenguaje y obrar humanos. Está en manos del hombre no silenciar la voz primigenia del alba que aún hoy resuena a lo largo y ancho del vasto mundo.

CONICET

Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia, Argentina

¹ S. Mosés, *op. cit.*, p. 221.

COMPOSTO IN CARATTERE SERRA DANTE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Novembre 2016

(CZ 2 · FG 13)



© Copyright by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.