

**“TRASCENDENTAL ES MOISÉS, NO PLATÓN”.  
EL ACONTECER DE LA REVELACIÓN COMO  
INSTANCIA ÚLTIMA TRASCENDENTAL EN  
*LA ESTRELLA DE LA REDENCIÓN***

*Marcos Jasminoy \**

Subyace a la arquitectónica de *La Estrella de la Redención* el pensamiento novedoso de una serie originaria de acontecimientos, que sirve de estructura común y hace posible la temporalización de la realidad efectiva como tal. Me refiero a la serie Creación-Revelación (en sentido estricto)-Redención. Esta serie triádica es comprendida por Rosenzweig como el despliegue temporal de un acontecimiento único que el filósofo denomina Revelación (en sentido amplio). A ella pertenecen las distintas instancias de la serie como momentos suyos. Aquí me propongo, en primer lugar, describir, de modo propedéutico, el lugar de la Revelación en la estructura sistemática de *La Estrella de la Redención*. A continuación evaluaré en qué medida la Revelación puede ser comprendida como un acontecimiento; y en qué sentido este acontecimiento resulta *trascendental* para la constitución de la realidad efectiva y su proceso de temporalización. Lo que está en

---

\* Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA) y doctorando de la Universidad de Buenos Aires (UBA); cuenta con beca doctoral del CONICET para el proyecto “Figuras del exceso. Elementos para una fenomenología trascendental-hermenéutica de la correlación entre exceso y excedencia”. De 2009 a 2014 dirigió la revista “Tábano” (ISSN 1852-7221). Es profesor de la materia “El actuar humano” en la Universidad de San Isidro (USI) y de “Lectura e interpretación de textos IV” en la UCA.

juego aquí es la posibilidad de pensar un acontecimiento trascendental que, sin remitir a una instancia anterior, tampoco funja como *fundamento* conceptual de carácter deductivo-explicativo. Precisamente esta comprensión del acontecimiento me llevará, en tercer lugar, a poner en diálogo la filosofía de Rosenzweig con el idealismo alemán, particularmente con Kant y Schelling, para determinar con precisión en qué sentido su filosofía de la Revelación como acontecimiento es una filosofía trascendental y no una metafísica especulativa. Finalmente, intentaré mostrar cómo el acontecimiento de la Revelación y su más propio sentido religioso se vuelven efectivamente accesibles por vía testimonial. Esta vía se expresa en la vida cotidiana y en su peculiar sacralidad, respecto de la cual la fundamentación trascendental de la revelación como acontecimiento constituye sólo una prope-  
deútica.

### 1. El sistema de *La Estrella de la Redención*

Comenzaré con una breve referencia introductoria a la arquitectónica del sistema de *La Estrella de la Redención*. El libro consta de tres tomos, cada uno dividido, a su vez, en tres libros. En cada tomo se dan diferentes juegos del lenguaje que expresan “el singular modo de proceder del nuevo pensamiento en cada uno de los tres ámbitos: en el del antemundo del concepto, en el del mundo de la realidad efectiva y en el del supramundo de la verdad”.<sup>1</sup>

*Estrella I* —o sea, el primer tomo— está dedicado a *Los elementos o el perpetuo antemundo*, también llamados *protofenómenos* o *facti-  
cidades*. Responde “a la vieja pregunta de la filosofía: ¿qué es?”.<sup>2</sup> Los protofenómenos, que marcan el límite del pensamiento conceptual *a priori*, son tres: Dios, hombre y mundo. Ellos no pueden ser

---

<sup>1</sup> ROSENZWEIG, FRANZ, *El Nuevo Pensamiento*, trad. Ángel GARRIDO-MATURANO, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, p. 50.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 27.

deducidos lógicamente, sino que se *dan* al pensamiento de manera paradójica.

A lo largo de toda la historia de la filosofía, según la ve Rosenzweig, se ha postulado a uno de estos “todos parciales” como principio y a él se han reducido —erróneamente, puesto que son irreductibles— los otros dos. Sucede que son ineludibles para el pensamiento y conforman parte de su propio dinamismo. Aunque el pensamiento no puede demostrarlos, como aclara Garrido-Maturano, “en cuanto piensa, no puede evitar pensar [en ellos], aunque quiera hacerlo”.<sup>3</sup> Se trata de estos tres y no más, porque todo fenómeno puede comprenderse en alguno de ellos y no hacen falta más.

Rosenzweig sigue en esto, como es evidente, la doctrina de las *ideas trascendentales* de Kant. Para Kant, todas las ideas trascendentales son reducibles a tres clases, “de la cuales la *primera* contiene la *unidad absoluta* (incondicionada) del *sujeto pensante*; la *segunda*, la *absoluta unidad de la serie de las condiciones del fenómeno*; la *tercera*, la *absoluta unidad de la condición de todos los objetos del pensar en general*”.<sup>4</sup> Como se sabe, el conjunto de todos los fenómenos remite al *mundo* y “la cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo lo que puede ser pensado, (el ser de todos los seres)”,<sup>5</sup> es *Dios*.

Rosenzweig, no obstante, no parte del “sujeto cognoscente” como Kant, sino de la protoexperiencia de la angustia frente a la muerte,

---

<sup>3</sup> GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La estrella de la esperanza. Una introducción fenomenológica a La estrella de la Redención de Franz Rosenzweig*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2000, p. 11.

<sup>4</sup> KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario CAIMI, Buenos Aires, Colihue, 2007, A 334, B 391. Se cita siguiendo la clásica notación de la Academia de Ciencias de Berlín, según las ediciones A y B: KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (Ed. Acad. III y IV), Berlin, Walter de Gruyter, 1968.

<sup>5</sup> *Ibid.*

que lo deja frente al hecho de su mortalidad: de su finitud y de su particularidad. Y esta experiencia la hace el hombre, según Garrido-Maturano, “con anterioridad a todo ejercicio de su espontaneidad trascendental, a toda construcción apriorística, a toda fundamentación y deducción”.<sup>6</sup> Es esta una verdadera experiencia del *sí mismo*.

Y así como parte de otro lado (de la finitud mortal del sí mismo y no del sujeto cognoscente), llega a lugares distintos. Por un lado, a la experiencia de lo diferente del *sí mismo* por oposición: lo infinito y universal, o sea, *Dios* (que ya no puede ser “la cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo”). Y, por otro lado, a la experiencia de lo que está separado de él y lo convierte en un sí mismo aislado: el *mundo* (que ya no puede ser solamente el “conjunto de todos los fenómenos”).

En definitiva, para Rosenzweig, los protofenómenos no pueden deducirse lógicamente y no es posible demostrar su realidad desde el pensamiento. Pero hay, en cambio, una experiencia de ese exceso y sobre esa experiencia es posible erigir una conceptualización racional. En tanto se dan *al* pensamiento, hay en ellos una parte *racional* y pueden ser constituidos conceptualmente.

El ámbito al que hace referencia *Estrella I* puede llamarse “trascendental”, como hace Bernhard Casper, invocando a la fenomenología husserliana. Casper incluso habla de una reducción trascendental y de una reducción eidética.<sup>7</sup> Aquí, es preciso aclararlo, el término reviste un matiz “subjetivo” o, si se prefiere, es comprendido todavía en el marco de los límites de la conciencia.

---

<sup>6</sup> GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La estrella de la esperanza...*, p. 12.

<sup>7</sup> CASPER, Bernhard, “Fenomenalidad trascendental y acaecimiento acaecido. El salto hacia un pensamiento hermenéutico en la vida y obra de Franz Rosenzweig”, trad. Ángel GARRIDO-MATURANO, en: GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La Estrella de La Esperanza...*, pp. 114-115.

En este sentido, puede interpretarse la expresión “prepetuo antemundo” que subtítulo a *Estrella I* y la determina como una relectura del *a priori* kantiano. Para Kant el término “trascendental” se refiere, como es sabido, no a un conocimiento de los objetos, sino de “nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*”.<sup>8</sup> Es decir, lo trascendental es un “conocimiento del conocimiento”.

*Estrella II, La ruta o el mundo siempre renovado*, está dedicado a una *secuencia*: Creación-Revelación-Redención. En esta secuencia se declina temporalmente la realidad efectiva. Rosenzweig, como mencioné en la introducción, diferencia dos sentidos de la Revelación: el sentido estricto y el lato. El *sentido estricto*, la “Revelación de la Revelación”, es tratado en el segundo libro de *Estrella II* y da cuenta de la experiencia o vivencia presente de Dios por parte del alma humana individual, cuyas claves de interpretación son el diálogo y el amor. El *sentido amplio* o *lato*, por su parte, corresponde a todo *Estrella II* (es decir, a sus tres libros, correspondientes a la Creación, la Revelación en sentido estricto y la Redención) y coincide con la experiencia de la realidad efectiva. Esto significa que, si la Revelación se identifica con el acontecimiento, entonces toda la realidad debe ser comprendida como un acontecimiento en su absoluta novedad. Es lo que indica el título de este tomo: “el mundo siempre renovado”.

Con esto resulta claro que la instancia última que mienta el acontecimiento no puede pensarse como un modelo *explicativo*: la explicación clausura y delimita previamente, coartando de esta manera la posibilidad de una auténtica novedad. Lo que busca Rosenzweig es más bien una *descripción* del acontecimiento que *deja ser* a la realidad misma y hace posible su temporalización.

Rosenzweig quiere apartarse del idealismo, en el que ve el intento de comprender el orden de la realidad *desde* el orden de los pensamientos puros y las formas lógicas universales y necesarias. En el panora-

---

<sup>8</sup> KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A 11-12, B 25.

ma idealista todo está previsto *a priori*, ya sea en el pensamiento de Dios, en la estructura formal del despliegue del mundo o en las leyes de la conciencia cognoscente.<sup>9</sup>

Gracias a este presupuesto fundamental, como ha notado Reiner Wiehl, se hace imposible para el idealismo pensar “la infinita diversidad y abundancia de lo nuevo, de los nacimientos y renacimientos, la originalidad de la experiencia concreta en cada caso y la irrepetibilidad y particularidad del particular”.<sup>10</sup> Y es esto justamente lo que quiere pensar Rosenzweig. ¿Pero cómo abrir el espacio en el pensamiento para lo nuevo e irrepetible?

Ahora bien, la realidad no se experimenta como mundo, hombre o Dios. Si bien estos profenómenos marcan los límites *a priori* de nuestra experiencia —conformando así el ámbito de lo que Rosenzweig denomina también “los orígenes”—,<sup>11</sup> ellos apenas pueden ser pensados o concebidos. No se puede extraer de ellos el verdadero comienzo —esto es, su efectivo darse en la realidad—; no obstante, ellos *dan lugar* a la experiencia de la *realidad efectiva*, que es siempre experiencia de relaciones. El comienzo no está, entonces, en los orígenes: la realidad efectiva a la que nos abre la experiencia no puede encontrarse en el nivel apriorístico.

La prueba de que ello es así radica en que los *conceptos* de Dios, mundo y hombre se dan como tres totalidades irrelativas: puedo forjar cada concepto sin los otros dos, mientras que la realidad es una.

---

<sup>9</sup> Para Rosenzweig, toda la filosofía es idealista desde sus comienzos en la Antigua Grecia, al menos en sus manifestaciones hegemónicas, hasta el quiebre que marca Sören Kierkegaard.

<sup>10</sup> WIEHL, Reiner, “La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”, trad. Isidoro REGUERA, en: ROSENZWEIG, Franz, *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989, p. 106.

<sup>11</sup> Cfr. ROSENZWEIG, Franz, *La Estrella de La Redención*, trad. Miguel GARCÍA-BARÓ, Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 64 y 67, por ejemplo. En adelante para citar este texto utilizaré solamente la sigla “ER”.

Por tanto, si se dieran en la realidad, deberían darse en sus relaciones mutuas, a saber, deberíamos tener experiencia no de Dios, de mundo o de hombre, sino ya siempre de una *relación*: de la Creación (de Dios al mundo), de la Revelación (de Dios al hombre), de la Redención (del hombre al mundo). Es en estas relaciones donde se juega la realidad efectiva. Y cada una de ella posibilita una temporalidad diferente del acontecimiento: pasado, presente y futuro.

¿Pero realmente vivenciamos la Creación, la Revelación y la Redención en la vida cotidiana? ¿Realmente tenemos acceso así a Dios, hombre y mundo? El efectivo acontecer de las relaciones entre los elementos no es demostrable desde el pensamiento y, como intentaré mostrar más adelante, solo puede ser concebido como un *milagro*.

Finalmente, la tesis que pareciera sostener Rosenzweig en *Estrella III —La figura o el supramundo eterno—* es que nuestras experiencias, para ser realmente tales, necesitan ser *verificadas*, necesitan ser *hechas verdad*. Este *hacer verdad* ocurre cuando el hombre se *apropia* (*zueignet*) de la verdad que le es dada. Sin embargo, el hombre no puede apropiarse de toda la verdad, sino de lo que le ha correspondido en su *aquí* y su *ahora*. Es su “parte”, su “porción”. Así, al apropiarse solamente de una parte recibida, *verifica* el carácter de totalidad y —en términos de Rosenzweig— eternidad de la verdad. En otras palabras, el conjunto de todo puede verse solamente donde se ha convertido en parte.

La verdad es, para Rosenzweig, mesiánica y, dado que el futuro mesiánico de la verdad coincide con la Redención, ha de estudiarse aquello que sirve de vehículo a la misma: la esfera de lo social. La *apropiación* sucede, entonces, no solo a nivel personal: hay verdades que requieren del compromiso vital de las comunidades a lo largo de la historia.

Pero a Rosenzweig no le interesa tanto una teoría de lo social que describa las prácticas sociales históricas y sus instituciones, como conceptualizar las prácticas sociales por las que se *realiza* el esfuerzo

humano de acercar la Redención.<sup>12</sup> Por eso, Rosenzweig se detiene, en particular, en el *judaísmo* y el *cristianismo*, que conforman dos aspiraciones a la verdad eterna. No obstante, no dejan de ser tentativas humanas, es decir, fenómenos históricos. Como tales, y a pesar del esfuerzo de sus liturgias, permanecen en el tiempo sin eliminarlo; tan sólo crean un tiempo sacro paralelo al tiempo profano. Encarnan, para Mosès, “no la eternidad misma, sino el *deseo de eternidad*”.<sup>13</sup>

## 2. Revelación y acontecimiento

### 2.1. La realidad efectiva como acontecimiento

Me centraré ahora en *Estrella II*. Las tres correlaciones que constituyen la realidad efectiva (Creación, Revelación, Redención) tienen ya un carácter acontecimental. Hay un pasaje muy explícito al respecto:

Como la Creación, en tanto que contenido de la Revelación, se nos ha convertido, de mundo, en acontecimiento [*Geschehen*] —en algo ya acontecido [*Schon-geschehen-sein*]—, así también la Redención, de sobre-mundo, se nos ha convertido acontecimiento: en algo que aún acontecerá [*Noch-geschehen-werden*]. La Revelación, pues, lo reúne y concentra todo en su actualidad [*Gegenwärtigkeit*].<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Cfr. GIBBS, Robert, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1992, p. 106.

<sup>13</sup> MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation: La Philosophie de Franz Rosenzweig*, París, Seuil, 1982, p. 276. La eternidad es un atributo reservado a la Verdad, que trasciende los caminos judío y cristiano (y cualquier otro camino humano posible).

<sup>14</sup> *ER*, p. 301.



Rosenzweig busca, como han notado ejemplarmente Emmanuel Levinas<sup>15</sup> y Paul Ricoeur<sup>16</sup>, *desformalizar* el concepto de tiempo. El pasado, el presente y el futuro han de comprenderse desde el carácter acontecimental de la secuencia Creación-Revelación-Redención. Toda la secuencia es *acontecer*, el *acontecer mismo del tiempo* o la *temporalización misma del ser*, declinada según un triple carácter: acontecido, aconteciente y por acontecer (adviniente).<sup>17</sup>

Estos tres acontecimientos no son *meras* categorías teológicas, sino que encuentran su reverso en niveles de experiencia (e incluso en ciertas experiencias fundamentales) del hombre.<sup>18</sup> De esta manera, puede comprenderse la temporalidad de la experiencia humana según un triple eje, en el que el sí mismo humano se experimenta, siempre

---

<sup>15</sup> LEVINAS, Emmanuel, *Fuera del sujeto*, trad. Roberto RANZ TORREJÓN y Cristina JARILLOT RODAL, Madrid, Caparrós Editores, 2002, pp. 69-73; y LEVINAS, Emmanuel, “Préface”, en: MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation...*, p. 9.

<sup>16</sup> RICOEUR, Paul, “The ‘Figure’ in Rosenzweig’s *The Star of Redemption*”, en: RICOEUR, Paul, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, trad. David Pellauer, Minneapolis, Fortress Press, 1995, pp. 102-104.

<sup>17</sup> Para una detallada descripción de la temporalidad implicada en cada una de las tres correlaciones, véase: GARRIDO-MATURANO, Ángel, “‘El tiempo que acontece por sí mismo’: la estructura de la temporalidad en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig”, *Themata: Revista de Filosofía*, vol. 32, 2004.

<sup>18</sup> He trabajado sobre el concepto de “experiencia” como reverso del carácter acontecimental de la realidad en un artículo que será publicado en la revista *Nuevo Pensamiento*: “Experiencia y temporalidad. ‘Lo enseñable y transmitible’ del nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”. El lector interesado también podrá encontrar una aproximación al tema, enfocado en las *experiencias fundamentales* de un personaje de Dostoyevski, en: JASMINOY, Marcos, “Finitud, despertar erótico y utopía o cómo el plácido Alíocha Karamásov se volvió, por amor, un revolucionario”, en: BERTOLINI, Alejandro; FOX, Cynthia; JASMINOY, Marcos; MOSTO, Marisa y SUSNIK, Martín, *Manantial en el desierto. Ensayos multidisciplinares sobre empatía y compasión*, Buenos Aires, Marisa Mosto Editora, 2016.

en el presente. Garrido-Maturano lo sintetiza de esta manera, uniendo presente, pasado y futuro: “el acaecimiento (el renovado estar haciéndose) acaecido (sobre la base de un estar ya ahí del mundo) de la anticipación (del hacer posible hoy el advenimiento) del Reino (la consumación de la Vida)”.<sup>19</sup>

A las tres correlaciones, sin embargo, subyace una estructura común que las hace posibles (o, más bien, las *hace reales*, las *realiza*). Es el acaecer de la Revelación.<sup>20</sup> No se trata simplemente de la Revelación en sentido lato ni estricto, sino del *paso* por el que una se concretiza en la otra. Este *paso* es un “acontecimiento” que se juega en una mutua copertenencia o, para decirlo en términos de Heidegger, en el “entre” que se da entre una dación y una apropiación.

Entre las características básicas del acontecimiento se encuentra el que no pueda ser explicado por las condiciones que lo preceden. No hay causas que puedan dar cuenta de su aparición y, de esta manera, el acontecimiento es lo más *singular*. En la famosa carta conocida como la “célula originaria” de la *Estrella*, Rosenzweig, hablando del amor, menciona que, frente al *orden* que surge de la esencia o de lo universal, hay otro orden, instaurado por el amor, “que se alza desde el acontecimiento [*Ereignis*], es decir, desde lo más singular que existe”.<sup>21</sup> Y agrega:

Eso singular marcha paso a paso de un singular al próximo, de un prójimo al próximo prójimo, y abjura del amor a lo lejano antes de

---

<sup>19</sup> GARRIDO-MATURANO, Ángel, “‘El tiempo que acontece...’”, p. 115.

<sup>20</sup> CASPER, Bernhard, “Die Gründung einer philosophischen Theologie im Ereignis” [en línea], *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, vol. 5, 2003. <<http://mondodomani.org/dialegesthai/bc01.htm>>. [Consulta: junio 2015].

<sup>21</sup> ROSENZWEIG, Franz, “‘Célula originaria’ de *La estrella de la redención*”, trad. Marcelo Burello, en: ROSENZWEIG, Franz, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2007, p. 66. He puesto “acontecimiento” donde Burello traduce por “suceso”.

que pueda ser amor al prójimo. Es así que el concepto ordenador de este mundo no es lo universal, ni el *arjé* ni el *télos*, ni la unidad natural ni la unidad histórica, sino lo particular, el acontecimiento [*Ereignis*], *no comienzo o fin, centro [Mitte]* del mundo.<sup>22</sup>

¿Pero de qué se trata este acontecimiento singularísimo, que aquí es interpretado como *amor*? ¿En qué consiste este *medio* del mundo? En un trabajo anterior<sup>23</sup> he determinado un sentido preciso de los términos *Ereignis* y *Geschehen* en *La Estrella de la Redención*. El uso que hace Rosenzweig de este concepto en el sentido que me interesa ahora es, sin embargo, restringido y apenas permite formarse de él un vago *preconcepto*.<sup>24</sup> Se hace evidente que en el fenómeno mismo hay algo que lo oculta: una dificultad no sólo teórica (porque los conceptos de la “vieja” filosofía resultan insuficientes) sino también inherente al modo de manifestación del fenómeno. No obstante, es posi-

---

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> “Muerte, milagro, oración: figuras del acontecimiento en Franz Rosenzweig”, ponencia pronunciada en el XXV *Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*, organizado por la *Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 5 de septiembre de 2014. Una versión más acabada de esta investigación será publicada a la brevedad.

<sup>24</sup> “En la comprensión fenomenológica hay que poner un punto inicial (preconcepto). Este punto inicial no es posible para todo espectador y para todo fenómeno, tiene que verse respaldado por una familiaridad con el fenómeno. Metodológicamente se procede más seguro cuando se pone *formalmente* la nota fundamental; se permite adrede una cierta labilidad a los objetos para asegurar su definición en el curso de la consideración fenomenológica misma”. HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge USCATESCU BARRÓN, Madrid, Siruela, 2005, p. 111. Para el original en alemán ver “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, incluido en: HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Gesamtausgabe, Band 60), ed. Claudius STRUBE, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1995, p. 82.

ble buscar otros fenómenos más explicitados, cuya descripción guarde alguna semejanza con este preconcepto del acontecimiento.

## **2.2. *El sentido trascendental de la revelación como acontecimiento***

Si se presta atención a los lugares donde Rosenzweig usa el término “acontecimiento” y, particularmente, los verbos emparentados (*sich ereignen* y *geschehen*), pueden identificarse ciertas “figuras del acontecimiento”, que, de modo analógico (icónico, metafórico), logran transmitir algo de esta instancia trascendental, última, en el proceso de su temporalización.

Al analizar estas figuras, se hace manifiesta una estructura común que sirve para determinar con mayor precisión el fenómeno. Entre las figuras de *La Estrella* destacan la *muerte*, el *milagro* y la *oración*, que son tratadas, respectivamente, en la introducción a *Estrella I*, en la introducción a *Estrella II* y en la introducción a *Estrella III*. No las analizaré aquí, pero mencionaré los rasgos que, a partir de ellas, pueden ser asignados al acontecimiento que describen.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Además de la estructura que comparten, cada figura aporta caracterizaciones nuevas, que no se oponen, sino que son complementarias y permiten definir diferentes perspectivas de comprensión para el acontecimiento. Muy brevemente enumeraré algunas de estas características. La figura de la muerte nos enseña de la Revelación como *Ereignis* su carácter de permanente seguir ahí, su salirle al paso, su imprevisibilidad, su imposibilidad de comprensión en un sistema de pensamiento, su ultimidad, su necesidad de responder apropiando y no dejarse meramente apropiar. La figura del milagro nos muestra: que los dos componentes (promesa y cumplimiento, o donación y apropiación) sólo tienen sentido si se dan de manera conjunta; que el *Ereignis* tiene un carácter eminentemente histórico y un valor testimonial; su función de *signo*; su preeminencia frente a cualquier otra estructura similar; y finalmente la pertinencia del término Revelación a la hora de describir este fenómeno. La figura de la oración, por último, esclarece la estructura de la mutua co-pertenencia, en la que una interpelación

En primer lugar, la estructura común a las tres revela un carácter *correlativo*: el acontecimiento siempre se da *entre*. Es ese *entre* mismo. El acontecimiento se da entre dos polos que se donan-y-apropian corresponsivamente. Pero hay también un tercer polo: un polo *ideal* que advendría a partir de la copertenencia de los otros dos. En tanto ideal, permanece inalcanzable y funge más bien como una brecha, una apertura en la correlación misma que señala hacia el exceso. Para poner tan solo un ejemplo, considérese la *figura de la oración*. En la oración, no basta con que Dios tiene al hombre desde su ausencia, apropiándose así de él, y que el hombre tiene a su vez a Dios, sino que esta estructura adquiere sentido en tanto anticipa el *Reino*, que funciona aquí como polo ideal.

El acontecimiento es, también, un fenómeno que se *despliega temporalmente*. Y se despliega precisamente en las tres correlaciones: como perpetua permanencia en la Creación; como presente siempre renovado en la Revelación; y como anticipación de lo siempre por venir en la Redención.

El acontecimiento, en tercer lugar, escapa a la posibilidad de ser comprendido en un sistema de pensamiento; y, más bien, interpela desde su ausencia. Por eso puede describirse como un “paso” entre la Revelación en sentido amplio y la Revelación en sentido estricto: porque ellas dos pueden aún ser sistematizadas. Lo que quiere transmitir Rosenzweig, en el fondo, no puede ser dicho por su sistema. Es un acontecer trans-sistemático. De hecho, antecede al sistema, pero al construir el sistema se fenomenaliza al atravesarlo. Su exceso de fenomenalidad, sin embargo, es lo que empuja a distinguir dos momentos diferentes (el sentido amplio y el sentido estricto). Es como un rayo de luz blanca, invisible a los ojos, que, al traspasar un prisma (el *sistema*), se descompone en varios colores. Por eso, si puede ser denominado como “instancia última”, lo es solamente en un sentido *no explicativo*, sino excesivo o abismal, que escapa a definiciones

---

necesita ser respondida para acaecer, muestra que su forma de interpelar es desde la ausencia y que la respuesta anticipa la meta última.

conceptuales. El acontecimiento no es, en ningún sentido, un “ente supremo”, ni una totalidad englobante de la realidad.

Para poder acercarnos a su comprensión, se hace necesario pensar, en cuarto lugar, la diferencia. Esto es lo que hace Rosenzweig en el nivel conceptual de *Estrella I*, donde plantea la radical diferencia e irreductibilidad entre los elementos. Pero esta diferencia tiene un reverso, que se evidencia en el nivel de la experiencia de *Estrella II*.

Paolo Ciglia recurre al modelo del *milagro*, como he anticipado, para describirlo. Lo característico del milagro, tal como Rosenzweig lo plantea en la introducción a *Estrella II*, no es escapar a las leyes de la naturaleza, sino ser *signo*.<sup>476</sup> El milagro consiste “en que un hombre pueda levantar el velo que cubre, por lo general, el futuro, y no en que suprima su previo estar determinado”.<sup>27</sup> El milagro, en tanto signo, tiene entonces dos momentos. Uno constitutivo, que puede identificarse con la profecía, la promesa o la predicción; y otro, realizativo, que es su cumplimiento. Ciglia sostiene que en el Antemundo (el plano del concepto) se acentúa la *diferencia* abismal entre los elementos (su irreductibilidad), mientras que “el universo de la revelación [el plano de la experiencia], al contrario, parece asumir una fisonomía fuertemente *relacional*”.<sup>28</sup> De esta manera, al describir el nexo entre ambos planteos según el modelo del milagro, Rosenzweig estaría insinuando

la idea de que sólo una radical salvaguardia de la *diferencia abismal* puede entreabrir *proféticamente* la perspectiva de una *relación* au-

---

<sup>26</sup> Las leyes naturales son sólo el fondo sobre el que se destaca: “su cualidad de insólito no es su núcleo, sino sólo su «puesta en escena»” (*ER*, p. 134).

<sup>27</sup> *ER*, p. 137.

<sup>28</sup> CIGLIA, Paolo, “El milagro de la Revelación”, trad. Federico Ignacio VIOLA, en: ROSENZWEIG, Franz, *El Nuevo Pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, p. 201, nota al pie 25.

téntica entre los *diferentes*, mientras, por otra parte, sólo la perspectiva de una *relación* auténtica entre los *diferentes* puede proveer a la *diferencia* que separa recíprocamente a los diferentes del *cumplimiento* adecuado o *milagroso*, o también, en definitiva, del *significado último* de la diferencia misma que los constituye.<sup>29</sup>

Sucede que, donde la racionalidad clásica y moderna tiende a *unificar*, el pensamiento de la Revelación admite el encuentro entre alteridades, es decir, una reunión que preserve la separación o, en una palabra: la *conjunción*.<sup>30</sup> De esta manera, el acontecimiento sería *el despliegue temporal relacional e incausado de la escisión ideal originaria*. Dicho en otros términos: su *realización*. La Revelación así entendida es el *Ereignis*: el Acontecimiento último, la matriz *trascendental* de toda correlación. Es la estructura común a las tres correlaciones de la Secuencia (*Creación-Revelación-Redención*); y es también lo que las hace posibles (o, más bien, *reales*). Las tres correlaciones despliegan temporalmente este *único* acontecimiento, completamente *singular*; en este despliegue los elementos *fácticos* del Todo (Dios, Mundo, Hombre) salen fuera de sí, se copertenenecen e inciden los unos en otros.<sup>31</sup> En otras palabras: el acontecimiento es el “y” trascendental último que vincula a los elementos a la vez que sostiene la tensión de la *diferencia*.

### 2.3. Acontecimiento y temporalización

La realidad efectiva (*Wirklichkeit*) no ha de pensarse como un conjunto de cosas ni como el espacio en el que existen las cosas, sino

---

<sup>29</sup> Ibid., pp. 201-202, nota al pie 25.

<sup>30</sup> Cfr. COHEN, Richard A., *Elevations: the height of the good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 101.

<sup>31</sup> Cfr. *ER*, p. 158.

como *tiempo consistente en la relación entre acontecimientos*. Por eso, tiempo y ser se copertenecen en la donación-apropiación en la que acontecen. Por eso también Rosenzweig ha podido decir del tiempo “que por sí mismo acontece”.<sup>32</sup> El tiempo que acontece por sí mismo es el transcurrir mismo de la realidad. No puede ser explicado, a lo sumo puede ser descrito como un milagro. El milagro de que, correlacionándose, acontezcan los elementos. Es que la temporalización es siempre *cotemporalización correlativa*: un elemento no puede temporalizarse solo, porque siempre acontece *en relación* a los otros.

La palabra “acontecimiento” o “acaecimiento” se refiere entonces, como bien dice Garrido-Maturano, a la “*concomitancia e interdependencia de las temporalizaciones. Con acaecimiento se mienta el encuentro en la realidad efectiva de la co-temporalización de los tres elementos*”.<sup>33</sup> Pero hay algo más: si el acontecimiento inaugura la temporalización de los elementos, si inaugura el tiempo, ¿no es acaso menester pensarlo también *más allá* del horizonte del tiempo? Esto pareciera ser lo que hace Rosenzweig al pensar la eternidad. Puede ser enunciado así: el acontecimiento-correlación es la eternidad *entrando* a la temporalidad. O, mejor: es la eternización del tiempo y, recíprocamente, la temporalización de la eternidad.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> ROSENZWEIG, FRANZ, *El Nuevo Pensamiento*, p. 29.

<sup>33</sup> GARRIDO-MATURANO, Ángel, “El tiempo que acontece...”, p. 116. *Cursivas en el original.*

<sup>34</sup> Rosenzweig pareciera tomar su inspiración para los conceptos de *eternidad e instante* en el pensamiento de Kierkegaard, a quien menciona en la introducción a *Estrella I (ER, p. 47)* como un antecedente del *nuevo pensamiento*. Considérese, por ejemplo, el siguiente fragmento del danés: “El instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad —con lo que queda puesto el concepto de *temporalidad*—, y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo. (...) En seguida nos damos cuenta con esta división de que el futuro significa en cierto modo mucho más que el presente y que el pasado, puesto que el futuro es en cierto sentido la totali-



¿Pero qué es la eternidad? Consiste en “que todo esté en cada punto y en cada momento”.<sup>35</sup> Lo uno acontece siempre como lo mismo, se repite y posibilita así el tiempo. La eternidad es, en cierto sentido, comienzo del tiempo, pero sin estar en el tiempo; es el espacio de juego que se abre para que el tiempo acontezca por sí mismo.

Si bien “Dios” no actúa como principio explicativo de su sistema,<sup>36</sup> para Rosenzweig la realidad temporal —*el decurso del acontecimiento o el acontecimiento como decurso*— no es tanto el *Día del Hombre* ni el *Día del Mundo*, como el *Día de Dios*. Es el origen y la culminación en que acaba el paso de este Día —el acaecer—, pero como el Día está siempre pasando, el origen y la culminación *aún* no existe. La donación es donación *pura*, justamente, porque no tiene donador. El donador se va constituyendo y, propiamente, se consumará en un futuro inesperado, pues “la eternidad no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría también perfectamente ser hoy”.<sup>37</sup> Este punto, origen último y consumación plena, el Supramundo pos-Redención, es, visto desde el sistema, *Dios* redimido, en cuya consuma-

---

dad de la que el pasado no es más que una parte; y además, el futuro puede significar, también en cierto sentido, la misma totalidad. Esto se debe a que lo eterno significa primariamente lo futuro; o, dicho con otras palabras, a que lo futuro es el incógnito en que lo eterno, inconmensurable con lo temporal, quiere mantener a pesar de ello sus relaciones con el tiempo”. KIERKEGAARD, Sören, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio GUTIÉRREZ GUERRERO, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 163-164.

<sup>35</sup> ER, p. 404.

<sup>36</sup> Dios es así “para la ciencia por cierto trascendente, pero también trascendental: ella no lo tiene, pero no sería sin Él; Él no está en ella, sino que ella está bajo Él”. ROSENZWEIG, Franz, “Die Einheit der Bibel”, en: ROSENZWEIG, Franz, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Franz Rosenzweig. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III*, ed. Reinhold MAYER y Annemarie MAYER, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1984, p. 835. El original en alemán dice: “Er ist also (...) der Wissenschaft zwar transzendent, aber auch transzendental: sie hat ihn nicht, aber sie wäre nicht ohne ihn; er ist nicht in ihr, aber sie ist unter ihm”.

<sup>37</sup> ER, p. 273.

ción se encuentran también el *mundo* consumado (la vida *vivificada*) y el *hombre* consumado (la vida *vivificante*); es, en otras palabras, la *eternidad*.

Para nosotros, mortales, la eternidad como tal no existe, sino que “es precisamente lo que convierte al instante<sup>38</sup> en algo perpetuo. La eternidad es la eternización”.<sup>39</sup> Y si es *eternización*, es el paso del acaecer, apuntando a su meta última. La eternización se identifica con la ya mencionada verificación. El hacer-verdadero es el hacer-eterno.

Precisamente en este sentido nos dice Rosenzweig en otro texto suyo lo siguiente de la verificación:

Creativa no es la prueba, sino solamente la verificación. La verificación trae, a pesar de que ella “solamente” es verificación, *algo* al que verifica, a saber, justo a sí misma, la *verificación*. Ella no puede excluir *en ningún lugar* el acontecer [*das Sich-ereignen*], el dejar-sucedir y el hacer-sucedir [*das Geschehenlassen und Geschehenmach*], el sufrir y el hacer, *tampoco con Dios*. (La prueba significa poder en el instante; significa no necesitar el tiempo).<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> En el instante (*Augenblick*) es donde, para Rosenzweig tanto como para Heidegger —como ha notado Paul Ricoeur—, se entrecruzan la *interpelación* y la *respuesta* en correspondencia. Este instante, en Rosenzweig, se da en la oración, en la que convergen el amor de Dios como una interpelación y el amor del hombre como respuesta. RICOEUR, Paul (1995). “The ‘Figure’ in Rosenzweig’s *The Star of Redemption*”, en RICOEUR, Paul, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, trad. David Pellauer, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 104.

<sup>39</sup> *ER*, p. 312.

<sup>40</sup> ROSENZWEIG, Franz, “Die Wissenschaft von Gott”, en: ROSENZWEIG, Franz, *Zweistromland...*, p. 633. El original en alemán dice: “Schöpferisch ist nicht der Beweis, sondern nur die Bewährung. Die Bewährung bringt, obwohl sie “nur” Bewahrung ist, etwas zu dem zu Bewährenden hinzu, nämlich eben sich selbst, die Bewährung. Sie können das Sich-ereignen, das Ges-

### 3. ¿Tan solo una metafísica dogmática?

Tal como ha sido presentada, la doctrina de Rosenzweig sobre el acontecer, descrito en su estructura relacional triádica y en su contenido temporal, pareciera ser una doctrina *metafísica dogmática y pre-crítica*. Sin embargo, Rosenzweig se toma muy en serio el giro copernicano de Kant, del cual incluso declara que “es el único entre todos los pensadores del pasado que ha iniciado el camino que vamos a recorrer”.<sup>41</sup> De esta manera, si la propuesta de Rosenzweig ha de ser llamada “metafísica”, lo es tan solo en el sentido del proyecto inacabado que propuso el mismo Kant, para el que la crítica de la razón pura no es más que una actividad preparatoria necesaria. Por eso, en la *Crítica de la razón pura* Kant define al dogmatismo como “el proceder dogmático de la razón pura, *sin previa crítica de la facultad propia de ella*” y aclara que “la crítica es un acto provisorio necesario para la promoción de una metafísica rigurosa como ciencia”.<sup>42</sup> El pensamiento de Rosenzweig, como dice Richard Cohen, *comienza* precisamente donde el pensamiento de Kant *termina*.<sup>43</sup> El mismo Cohen, sin embargo, considera que el sistema filosófico de Rosenzweig es dogmático, e, incluso, tan solo uno de una multiplicidad de posibles sistemas especulativos y dogmáticos, y que, por lo tanto, no puede legitimarse a sí mismo más que por una preferencia subjetiva o social.<sup>44</sup> El problema estaría, según este autor, en la falta de un método riguroso en Rosenzweig, como podría ser, por ejemplo, el *fenomenológico*.

---

chehenlassen und Geschehenmachen, das Leiden und das Tun *nirgends* ausschließen, *auch bei Gott* nicht. (Der Beweis meint, das im Augenblick zu können; er meint, die Zeit nicht zu brauchen.)”.

<sup>41</sup> ER, p. 61.

<sup>42</sup> KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, B XXXV-XXXVI.

<sup>43</sup> Cfr. COHEN, Richard A., “Rosenzweig’s *Star of Redemption* and Kant”, *Philosophical Forum* 41 (1/2), 2010, p. 79.

<sup>44</sup> Cfr. *ibid.*, p. 89.

Si bien hasta un cierto punto es razonable la postura de Cohen, sería injusto ver aquí una falencia de Rosenzweig. El mismo Kant ha reconocido que, después de la crítica de la razón, puede desarrollarse una metafísica.<sup>45</sup> Esta metafísica tiene un sentido especial, que el filósofo de Königsberg denomina *práctico-dogmático*.<sup>46</sup> En efecto, quizá el *nuevo pensamiento* de Rosenzweig venga a realizar el proyecto metafísico de Kant, el cual alcanza su máxima expresión en *Los progresos de la metafísica*<sup>47</sup>, a partir de elementos de sus obras anteriores, especialmente las tres críticas. Aquí, Kant no retrocede a una posición precrítica, sino que abre la posibilidad desde el seno mismo de su sistema crítico para tratar de una ciencia a la que le quepa este nombre.<sup>48</sup> Se trata de la metafísica no ya como fundamento de los conceptos puros, ni de la experiencia o de las ideas

---

<sup>45</sup> Cfr. KANT, Immanuel, “*Immanuel Kant über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf’s Zeiten in Deutschland gemacht hat?*”, en: KANT, Immanuel, *Immanuel Kant: Gesammelte Schriften*, tomo XX, editada por la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, pp. 272-273. En adelante se citará como “Ed. Acad. XX”.

<sup>46</sup> Aquí “dogmático” no tiene un sentido peyorativo.

<sup>47</sup> En 1788, bajo el reinado de Federico Guillermo II, la Real Academia Prusiana de Ciencias, de Berlín, organiza un concurso cuyo tema es: *Quels sont les progres réels dela Métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibnitz et de Wolff?* Al mismo responde la obra de Kant, que finalmente no fue presentada. Véase: CAIMI, Mario, *La metafísica de Kant*, Buenos Aires, Eudeba, 1989, pp. 11-13. No tengo noticia de que Rosenzweig haya leído este texto, aunque es posible. Sin embargo, esto no invalida la tesis que propongo, pues el espíritu que mueve a este opúsculo se halla presente en toda la obra de Kant, aunque no sea más que de manera latente.

<sup>48</sup> Recordemos que para Baumgarten, epítome de la filosofía pre-crítica, la metafísica estaba constituida por una ontología o metafísica general, y por tres metafísicas especiales: la teología, la cosmología y la psicología racionales. Esta división, que mantiene Kant, la hereda a su modo Rosenzweig, como ya mostré al comienzo de este trabajo al respecto de las ideas trascendentales.

regulativas de la Razón, sino como disciplina que estudia la zona fronteriza con lo que ya no puede ser estudiado: con lo inteligible. Kant la define como “la ciencia de progresar mediante la razón, del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible”.<sup>49</sup> Por ello es que la filosofía trascendental de la *Crítica*, como ya mencioné, resulta ser sólo una propedéutica.

Kant entiende que hay una suerte de vocación hacia lo suprasensible en nosotros que no es posible acallar y que ha de considerarse asumiendo las limitaciones del conocimiento humano. Su intento se canalizará en una ciencia *práctico-dogmática* que no estudia lo inteligible mismo —pues esto le está vedado al conocimiento—, sino las relaciones que establece lo inteligible con lo sensible; es decir, no lo suprasensible sino el *tránsito* a lo suprasensible.<sup>50</sup> Luego de preguntar por la posibilidad de formular juicios sintéticos *a priori* (a la que responde con la deducción metafísica) y la posibilidad de su validez objetiva (a la que responde con la deducción trascendental), Kant intenta una deducción de los conceptos de la razón, es decir, de las ideas. La *Crítica de la razón pura* toca el tema en el *Apéndice a la dialéctica trascendental*. Lo que es claro es que las antinomias constituyen un obstáculo insalvable para la razón: no hay continuidad entre los conceptos (aplicables *a priori* a la experiencia) y las ideas (que sólo podrían aplicarse a lo suprasensible). La tentativa de la lógica formal de un Leibniz o un Wolff resulta incompleta, e incurre en el error de toda metafísica anterior: no se hace cargo de los límites del intelecto humano. Por eso, Kant esboza su propia tentativa, la de la lógica trascendental.

Para lograr la validez objetiva de las ideas de la razón, es decir, alcanzar conocimiento, hace falta un procedimiento especial: la *simbolización*. Se trata de un procedimiento indirecto, por el cual, para un concepto sin intuición, se establece la relación con un objeto sí intuitido y conceptualizado. El conocimiento así alcanzado es un conoci-

---

<sup>49</sup> *Ed. Acad. XX*, p. 260 y 316. Sigo por lo general las traducciones de Caimi en su obra ya citada.

<sup>50</sup> Cfr. CAIMI, Mario, *La metafísica de Kant*, p. 24.

miento por analogía, que no se trata de una semejanza entre objetos, sino entre relaciones.<sup>51</sup>

Kant hace una división histórico-ideal de los diferentes *estadios de la metafísica*: el primer estadio es el llamado *dogmático*; el segundo, llamado *escéptico*, se enfoca en la antinomia de la razón pura; el tercero, llamado *crítico* o *práctico-dogmático*, esboza el programa kantiano de una ciencia del tránsito a lo inteligible, considerando especialmente los conceptos de *fin final* y de *fe*, y luego marcando los límites de esta metafísica.

Kant sostiene que, tras el desafío de la antinomia, toda tentativa exclusivamente teórica es inútil. Por eso se vuelve hacia la razón práctica, buscando en ella el lugar de tránsito hacia lo suprasensible.<sup>52</sup> La clave está en la facultad de actuar conforme a fines, es decir, en la *voluntad*. La estrategia de Kant consiste en replicar el mecanismo que funciona para la voluntad en la así llamada ciencia del tránsito a lo suprasensible. Este mecanismo no es otro que la conformidad a fines —o finalidad—. En el caso de la voluntad resultan ser fines de la libertad, pero en este caso deberá aplicarse a fines de la naturaleza. Estos fines de la naturaleza deben subordinarse al mandato de la ley moral, “que suministra aquel carácter de incondicionado que, por definición, se requiere para el fin final”.<sup>53</sup>

Este concepto de conformidad a fines tiene como objeto llevar a la consideración de un *fin final*, es decir, aquel fin que ya no remite a otro fin y que no es otro que el sumo bien posible en el mundo. Esto, a su vez, en vistas a lograr una teología que pueda “determinar el

---

<sup>51</sup> Cfr. *Ed. Acad. XX*, p. 280.

<sup>52</sup> Hay que hacer dos salvedades. Primero, que no se trata de una metafísica de las costumbres, porque no tiene que ver con lo que *debe ser* sino con lo que *es*. Segundo, que si bien se trata de un tránsito *práctico*, la ciencia que se edificará sobre este suelo ganado será *teórica*. Cfr. *Ed. Acad. XX*, p. 293.

<sup>53</sup> CAIMI, Mario, *La metafísica de Kant*, p. 119.

concepto de la causa inteligente del mundo, con los predicados que corresponden al concepto de Dios”.<sup>54</sup> No corresponde a este trabajo seguir el razonamiento de Kant por esta vía; me limitaré a decir que llegará a la enunciación de los conceptos facticios o ideas trascendentales de lo suprasensible: Dios, la inmortalidad del alma y la libertad con su teleología moral del mundo.

Sí me interesa delimitar qué tipo de validez tienen estas ideas. Para empezar, hay que decir que no se trata de un conocimiento teórico, sino que la teoría obedece a la imposibilidad de explicar de otro modo el fin final. No se trata de una teoría de lo que conocemos del objeto (porque de hecho no conocemos nada de Dios, etc.) sino de lo que *ponemos* en ese objeto. Es decir, se trata de *suposiciones*. Y la validez de suposiciones como estas se hallará en el mandato de la razón práctica, es decir, para realizar la parte que nos corresponde, como deber, en la consecución del fin final.<sup>55</sup>

Kant se detiene en el aspecto subjetivo de este tipo de conocimiento, como acto del entendimiento: el asentimiento del juicio. El asentimiento puede basarse en un juicio teórico, y entonces será *opinión* (si su fundamento subjetivo, y no sólo el objetivo, es insuficiente) o *saber* (si hay certeza). Pero si se basa en un mandato práctico, como aquel que se esfuerza por el cumplimiento del fin final, entonces estamos hablando de *fe*. Lo que se asiente, o sea, lo que se considera verdadero, es una proposición teórica (por ejemplo, “el alma es inmortal”) pero su fundamentación es práctica.<sup>56</sup> Esto no implica que no tengan realidad objetiva. Al contrario: al ejercer influencia sobre nosotros al igual que si tuviera existencia efectiva, resultan tener realidad objetiva-práctica.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Cfr. *Ed. Acad. XX*, pp. 294-297.

<sup>56</sup> Cfr. *Ed. Acad. XX*, p. 297.

<sup>57</sup> Kant lo ilustra (cfr. *Ed. Acad. XX*, pp. 297-298) con el ejemplo del comerciante de granos que basa sus acciones en la suposición de que ese año habrá una mala cosecha.

Esta estrategia de Kant, que preanuncia de algún modo la *filosofía de la revelación* de Schelling, es similar, como se verá a continuación, también al proceder de Rosenzweig.

#### 4. La filosofía rosenzweiguiana de la revelación como filosofía práctico-trascendental

Así las cosas, ¿en qué medida es coherente la propuesta de Rosenzweig con la filosofía crítica? Y más aún, ¿es lícito seguir llamando “trascendental” a la instancia última de sentido que pareciera proponer? En primer lugar, es preciso comprender el proyecto filosófico de Rosenzweig como un *nuevo pensamiento* que busca superar el carácter *idealista* que, a su juicio, está presente en la filosofía desde sus comienzos en Grecia. Esto implicará dar un nuevo giro sobre el *giro trascendental* de Kant: el giro hacia el *lenguaje*, el *otro* y el *tiempo*.<sup>58</sup> Con este giro Rosenzweig busca un *descentramiento* del sujeto moderno que no pierda de vista la racionalidad crítica. Dicho en otros términos: lo que persigue es una *des-subjetivización* y una *des-formalización* de lo *trascendental*.

Siguiendo la estrategia de Karin Nisembaum (aunque en vistas a otra problemática), propondré que la doctrina del acontecimiento rosenzweiguiana es consistente con la crítica kantiana porque está justificada por un *argumento trascendental*, que revela las condiciones de

---

<sup>58</sup> Dice Rosenzweig, precisamente: “el nuevo pensamiento, el pensamiento hablante, es también un pensar, del mismo modo que el pensamiento antiguo, el pensar pensante, no podría haberse dado sin un hablar interior; la diferencia entre el antiguo y el nuevo pensamiento, entre el pensamiento lógico y el pensamiento gramático, no reside en el hecho de que el uno es silencioso y el otro habla en voz alta, sino en la necesidad del otro o, lo que es lo mismo, en tomar en serio al tiempo”. ROSENZWEIG, Franz, *El Nuevo Pensamiento*, p. 34.



posibilidad para comprender la existencia humana como praxis responsable *éticamente* y orientada *religiosamente*.

Un argumento trascendental “busca concluir condiciones trascendentales, es decir, condiciones *a priori* de la posibilidad de un cierto tipo de experiencia, de conocimiento o de lenguaje”.<sup>59</sup> La primera premisa afirma que lo condicionado es verdad. La segunda premisa afirma que lo condicionado sería imposible si no fuera por una cierta condición. La idea es demostrar la necesidad de tal condición. En general, la fuerza del argumento estriba en que lo *condicionado* tiene un estatus epistémico superior (ya sea porque no puede oponérsele duda alguna, o bien porque ya nos hallamos comprometidos con ello), y lo que hace el argumento es buscar asignarle el mismo estatus a la condición, que de otra manera estaría sujeta a la duda escéptica.<sup>60</sup>

¿Pero qué tipo de necesidad es la de la condición expresada en la conclusión del argumento trascendental? Siguiendo a Isabel Cabrera, podríamos decir que “la conclusión expresa requisitos necesarios para *entender* algo, o bien expresa requisitos indispensables para que algo *exista*”.<sup>61</sup> En otras palabras, los argumentos trascendentales pueden buscar establecer *condiciones de inteligibilidad* o *condiciones ontológicas*. Muchos de los argumentos de Kant son ambiguos. El puente entre ambos tipos de condiciones estaría solucionado por el *idealismo trascendental*.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> CABRERA, Isabel, “Argumentos trascendentales. O cómo no perderse en el laberinto de las modalidades”, en: CABRERA, Isabel (comp.), *Argumentos trascendentales*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007, p. 7.

<sup>60</sup> NISEMBAUM, Karin, “Transcendental Arguments for the Actualization of God in Schelling and Rosenzweig”, *Proceedings of the Internationale Rosenzweig Gesellschaft*, vol. 1, 2007, p. 97.

<sup>61</sup> CABRERA, Isabel, “Argumentos trascendentales...”, p. 27.

<sup>62</sup> Fernández de Maliandi sostiene que hay usos lícitos e ilícitos de los argumentos trascendentales. El uso lícito tendría dos características básicas: la estrategia de “regresión a las condiciones de posibilidad” y desarrollo in-

En Rosenzweig, sin embargo, no se da tal idealismo. Hay un salto entre el *concepto* y la *realidad efectiva*. Lo que el ámbito del concepto nos ofrece son *esencialidades*, y pasar de ellas a la afirmación de su realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es algo que excede a su método propio: “si los elementos eran más que meras *hipótesis*, es algo que sólo lo puede confirmar su capacidad para construir la ruta visible”,<sup>63</sup> es decir, para pensar sus uniones como “símbolos de un acontecer real” (*Symbole eines wirklichen Geschehens*).<sup>64</sup>

Para ello usa el modelo del milagro o profecía, al que ya me he referido: el pensamiento conceptual preanuncia el cumplimiento de la realidad efectiva, pero ella implica una novedad que no puede ser explicada desde el concepto. Esto puede pensarse como la diferencia entre la filosofía negativa y la filosofía positiva de Schelling: *Estrella I* (la *filosofía negativa*) es el intento del pensamiento conceptual filosófico de erigirse como lo “originario”, pero que irremediablemente resulta limitado; *Estrella II* (la *filosofía positiva*) es el “comienzo” verdaderamente nuevo, el que parte de la *experiencia*. En este marco, las *condiciones de inteligibilidad* estarían dadas en el pla-

---

manente de prueba. Así, el ámbito de aplicación de los argumentos trascendentales abarcaría temas como: la validez objetiva de los conceptos, la afirmación de que hay solo una experiencia o una sola “naturaleza”, la afirmación de la unidad sintética de la apercepción, etc. Cfr. FERNÁNDEZ DE MALIANDI, Graciela, “Uso y abuso de la ‘argumentación trascendental’” [en línea], *Revista de Filosofía y Teoría Política (Actas del V Congreso Nacional de Filosofía)*, vol. 26-27, 1986, pp. 248-250. <[http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.1305/pr.1305.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1305/pr.1305.pdf)>. [Consulta: julio 2016]. Conuerdo en lo básico con el análisis propuesto por la autora e, incluso, noto que el argumento que aquí iré a proponer excede los límites del así llamado uso “lícito”. No obstante, creo que esta transgresión del marco trascendental en sentido estrictamente kantiano se halla justamente en el núcleo de la propuesta de Rosenzweig, como intentaré mostrar a continuación.

<sup>63</sup> *ER*, p. 125.

<sup>64</sup> *ER*, p. 309.

no de la filosofía negativa y las *condiciones ontológicas* en el ámbito de la filosofía positiva, que, recordemos, es, tanto en Schelling como en Rosenzweig, una filosofía de la *Revelación*.

Vayamos, ahora, al argumento trascendental que estaría en juego en *Estrella II*. Puede ser formulado con el siguiente juicio hipotético: *Si nuestra existencia práctica está éticamente comprometida y religiosamente orientada, entonces debemos sostener un marco de referencia metafísico que emplee las categorías teológicas de Creación, Revelación y Redención.*<sup>65</sup>

Así como Kant había sostenido que las categorías eran condiciones de posibilidad necesarias de la experiencia, Rosenzweig estaría sosteniendo que las *categorías teológicas* (Creación-Revelación-Redención) son condiciones de posibilidad necesarias de una existencia humana ética y religiosa.<sup>66</sup> ¿Pero por qué está en cuestión que seamos seres responsables y religiosos?

---

<sup>65</sup> Parfraseo aquí al juicio que propone Nisembaum, pero modificándolo para servir a los objetivos de este trabajo. Cfr. NISEMBAUM, Karin, “Transcendental Arguments...”, p. 97.

<sup>66</sup> Rosenzweig habla de categorías (*Kategorien*) y las distingue de los conceptos (*Begriffe*): “Cuando ciertos conceptos muestran que son impotentes ante ciertos otros, es que pierden en estos últimos su carácter de categorías. Para un concepto, efectivamente, tener carácter de categoría sólo significa que, como tal concepto, se halla inmediatamente referido a la existencia [*Dasein*], y no indirectamente y gracias a la mediación de cualesquiera circunstancias concomitantes, como, por ejemplo, la experiencia [*Erfahrung*]. Categoría es acusación: afirma algo que ya existe, que ya está ahí, y no algo que tiene que entrar para estar ahí y existir” (*ER*, p. 235). Para Rosenzweig, sólo el tríptico Creación-Revelación-Redención alcanza el estatus de categoría. Pero reconoce que esto es ya hablar el lenguaje del idealismo. En el fondo, la secuencia Creación-Revelación-Redención es ella misma una *realidad* y los tres momentos son “estaciones de la realidad” (*ER*, p. 236). La secuencia es —realmente— inescindible y hablar en términos categoriales no permite pensar adecuadamente la temporalidad.

Nisembaum hace el siguiente recorrido histórico. A partir de la controversia sobre el panteísmo, iniciada por Jacobi en 1785, el idealismo alemán abandona el modelo leibniziano-kantiano para fundamentar la experiencia y se acerca a Spinoza. Desde ese momento, un sistema filosófico genuino deberá dar cuenta de la realidad de manera holística y monista. Jacobi es, sin embargo, consciente de que ningún ser humano podría efectuar este compromiso en su vida cotidiana. Además, este todo relacional del idealismo es peligroso. Para Jacobi llevaría, en última instancia, al nihilismo (aniquilar la individualidad) y al fatalismo. Schelling retoma la cuestión. Para él, no es el holismo de Spinoza lo que lleva a estas consecuencias, sino su mecanicismo. No ve que haya contradicción entre un sistema total y la libertad, a la cual considera una de las grandes victorias del idealismo. Sin embargo, le parece que hay que repensar la libertad. No le basta el concepto formal, kantiano, de autodeterminación de la voluntad, sino que dice que es “una capacidad para el bien y el mal”.<sup>67</sup>

Acá es donde la ética y la religiosidad se pisan. Para Schelling, Dios le otorga al hombre una fuerza redentora.<sup>68</sup> A partir de la Revelación, puede el hombre elegir el bien y participar del proyecto divino, pero puede también obstinarse y elegir el mal moral. Rosenzweig retoma esta idea no solo al definir la Redención como la relación entre el hombre y el mundo (aunque motivada en última instancia por Dios), sino también al poner el origen de la *libertad*, precisamente, en la *Revelación*. A ambas, libertad y Revelación, las llama “milagros”.

---

<sup>67</sup> SCHELLING, Friedrich W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. Helena CORTÉS y Arturo LEYTE, Barcelona, Anthropos, p. 151. (La página en la edición original en alemán es 352).

<sup>68</sup> Considérese el siguiente fragmento: “El hombre es el comienzo de la Nueva Alianza, y es a través de él, como mediador, y dado que él mismo está ligado a Dios, como Dios asume también a la naturaleza (tras la escisión última) y la *hace suya*. Por lo tanto, el hombre es el redentor de la naturaleza...”. *Ibid.*, p. 291. (La página en la edición original en alemán es 411).

Este origen de la libertad en la Revelación queda más explícito si la pensamos desde el lenguaje y, particularmente, en relación con el *diálogo*. En *Estrella I*, en el ámbito de la “filosofía negativa”, la libertad es, kantianamente, la facultad que tiene el hombre, como *sí mismo* mudo, de comenzar algo consigo mismo. Por eso dice Rosenzweig que el hombre es “libre dueño de su *ethos*”.<sup>69</sup> ¿Pero hacia dónde debe orientar su libertad? ¿Hacia dónde debe dirigir su *ethos*? ¿Qué debe comenzar consigo mismo?

En *Estrella II* el hombre como *sí mismo* se exterioriza y comienza a hablar. Se vuelve “alma hablante”. Así, como resume Casper, “sucede que reconoce la realidad de los otros que están frente a él, de los que no dispone, pero a los que sin embargo mueve a hablar; y a una con ello experimenta la realidad de la libertad del otro, a la que habla, y por la que se experimenta interpelado y conminado a hablar”.<sup>70</sup> Pero que esto suceda es siempre un milagro. No puede deducirse lógicamente. No es explicable desde la filosofía negativa. “La otredad del otro, que se me manifiesta y a la que me dirijo con la decisión de mi libertad, que se realiza hablando, no es deducible”.<sup>71</sup> Es un comienzo absoluto: es *acontecer*. El otro me interpela desde siempre (es acontecimiento *acontecido*) y yo respondo con mi libertad *aconteciente* que, a su vez, me revela a mí mismo, me exterioriza. La libertad es comienzo, iniciativa, pero a la vez está *orientada* por una interpelación que la antecede.

Volvamos ahora al argumento trascendental. En Kant la experiencia posible remite a las categorías del entendimiento; y éstas, a su vez, remiten a la apercepción, según la cual el “yo pienso” acompaña a cada una de mis representaciones. En Rosenzweig sucede algo aná-

---

<sup>69</sup> ER, p. 57.

<sup>70</sup> CASPER, Bernhard, “Libertad-Revelación-Redención”, trad. Mariana Leconte, en: ROSENZWEIG, Franz, *El Nuevo Pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, p. 263.

<sup>71</sup> Ibid., p. 264.

logo: este conjunto de condiciones de posibilidad que hemos encontrado (la secuencia Creación-Revelación-Redención) remite, a su vez, a una condición de posibilidad ulterior: el acontecer de la Revelación, tal como lo he descrito en el apartado anterior. Esto podría expresarse con el siguiente juicio hipotético: *Si hay un marco de referencia metafísico que emplea las categorías teológicas de Creación, Revelación y Redención para dar cuenta de nuestra existencia práctica, entonces debemos sostener que hay un acontecer que da cuenta de su interrelación y su carácter temporal.*

El acontecer de la Revelación es, entonces, como condición de posibilidad trascendental *ontológica*, la instancia última de sentido de lo real. Quizá esto se exprese mejor forzando el lenguaje kantiano, para hablar ya no de una *condición de posibilidad* sino de una *condición de realidad*, pues no *hace posibles* las categorías teológicas, sino que las *hace reales*, las *realiza*. En Rosenzweig se opera un giro particular que da un paso más allá del sujeto, hacia una instancia de trascendentalidad que le es anterior y que recibe pasivamente como revelada. Por eso puede decir, en una curiosa *inversión* de la trascendentalidad: “El idealismo platónico es sólo la contraparte del materialismo pagano, y de ninguna manera ‘trascendental’. Trascendental es Moisés, no Platón”.<sup>72</sup>

Ahora bien, ¿en qué medida esta noción de trascendentalidad asubjetiva presenta una alternativa al modelo explicativo del fundamento, es decir, al fundacionalismo del pensamiento o de la razón librada a sí misma? En virtud, precisamente, de su carácter acontecimental: el surgir “milagroso” de la interrelación sobre el trasfondo de la diferencia. El acontecer de la Revelación es el cumplimiento de la diferencia, pero de manera tal que mantiene la diferencia. Y en tanto tiempo que por sí mismo acontece, el acontecer de la Revelación es lo pro-

---

<sup>72</sup> ROSENZWEIG, Franz, “Paralipomena”, en: ROSENZWEIG, Franz, *Zweistromland...*, p. 72. El original en alemán dice: “Der platonische Idealismus ist nur das Gegenstück des heidnischen Materialismus, und gar nicht ‘transzendental’. Transzendental ist Moses, nicht Platon”.

piamente contingente: sucede sobre el abismo siempre perdurable de la diferencia.<sup>73</sup>

La primacía de la filosofía positiva de *Estrella II* por sobre la negativa de *Estrella I* (es decir, la primacía del *comienzo* en la experiencia por sobre el *origen* en la racionalidad *a priori*) indica justamente el fracaso del *modus oporendi* del pensamiento librado a sí mismo, que es “fundacionalista”, es decir, que busca siempre un origen absoluto.<sup>74</sup> Entonces, más allá del pensamiento conceptual, ¿qué alternativas quedan?

## 5. El acontecimiento y lo sagrado de la vida cotidiana

Si el ámbito de los profenómenos o elementos (*Estrella I* como filosofía negativa) se corresponde con el *pensamiento*, el ámbito de las correlaciones que declinan la realidad efectiva (*Estrella II* como filosofía positiva) se corresponde con la *fe*. Por eso la realidad está fuera de toda duda conceptual: porque ya antes *creo* en ella. Dicho kantianamente: porque, en este caso, el juicio asiente en base a una fundamentación práctica.

*Pensar y creer* se sintetizan en *Estrella III*,<sup>75</sup> donde se busca dar cuenta de las figuras históricas que anticipan la verdad y la eternidad.

---

<sup>73</sup> Es decir, sobre el abismo del “perpetuo antemundo”, interpretado ya no *lógica* sino *teosóficamente*. Considérese, por ejemplo, la siguiente afirmación de Rosenzweig: “A la *teología* y la *filosofía* se suma, cerrando el triángulo de las ciencias (yo mismo me asombro de esta idea y me resisto a ella), la *teosofía*. El resto es filo-logía, o sea silencio”. ROSENZWEIG, Franz, “‘Célula originaria’...”, p. 71. Véase también sobre la influencia teosófica de Schelling en Rosenzweig: MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation...*, pp. 35-41.

<sup>74</sup> Cfr. COHEN, Richard, “Rosenzweig’s *Star...*”, pp. 86-87.

<sup>75</sup> FREUND, Else-Rahel, *Franz Rosenzweig’s philosophy of existence : an analysis of The Star of Redemption*, trad. Stephen L. Weinstein y Robert Israel, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 1979, pp. 160 y ss.

La verificación se realiza en última instancia en la experiencia religiosa comunitaria, en su calendario, en su vida cotidiana y sus fiestas, siempre junto al prójimo.

La creencia en la secuencia temporal Creación-Revelación-Redención es la condición de posibilidad para concebirnos como seres éticos y religiosos. ¿Pero, cómo entender esto en nuestra vida cotidiana? Nisembaum recuerda que, en *Estrella III*, Rosenzweig muestra cómo la vida judía implica un doble compromiso: por un lado, a la autocomprensión de sí mismo como *ser ético y religioso*; y, por otro, al marco metafísico que lo subyace. Este doble compromiso alcanza su cúspide en el día más sagrado, el Día de la Expiación, en el que cada miembro de la comunidad busca renovar este doble compromiso.<sup>76</sup>

Creo que no hace falta ir tan lejos. Todo el pensamiento crítico y sistemático de Rosenzweig sólo tiene sentido, en definitiva, por el vivir cotidiano del hombre que sustenta tal crítica y tal sistema. La vida cotidiana de cada hombre se apropia de la verdad, la verifica, la hace verdad, en su vivir, práctico y comunitario. En esto consiste, en última instancia, la verificación. Pero entonces, ¿qué sentido tiene el recorrido que propone el sistema de filosofía de Rosenzweig? Él mismo ha respondido: “Sólo para reconocer y vivir la cotidianidad (*Alltag*) como día del todo (*All-tag*) debió ser recorrido de punta a punta el día de la vida del todo (*Lebenstag des All*)”.<sup>77</sup>

Como nota Casper, “la libertad positiva puede, luego, ser sólo la vida vivida misma, entendida como *testimonio* para la fundación de la libertad en la Revelación. Vida significa aquí la existencia que es efectivamente acaeciente en el mundo, que necesita del otro y, en ello, toma en serio al tiempo”.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Cfr. NISEMBAUM, Karin, “Transcendental Arguments...”, pp. 106-107.

<sup>77</sup> ROSENZWEIG, Franz, *El Nuevo Pensamiento*, p. 49.

<sup>78</sup> CASPER, Bernhard, “Libertad-Revelación-Redención”, p. 269.



El final de la *Estrella* también apunta en esta dirección:

[Dios] me llevó a la frontera de la vida donde la visión es permitida. Pues no permanece en la vida el hombre que Lo ve. Por tanto, el santuario en el que me permitió que lo viera, hubo de ser un trozo, en el mundo mismo, de supramundo: una vida de más allá de la vida. Pero lo que me dio a mirar en este más allá de la vida no es sino lo que yo ya podía percibir en la mitad de la vida. La única diferencia es que veo, y ya no sólo oigo. Pues la vista desde la altura del supramundo redimido no me muestra sino lo que me dijo la palabra de la Revelación en medio de la vida; y andar a la luz del rostro divino sólo se da al que sigue las palabras de la divina boca. Pues “Él te ha dicho, hombre, qué es bueno y lo que exige de ti el Eterno, tu Dios: hacer el derecho y ser bueno de corazón, y andar con tu Dios en la sencillez”.<sup>79</sup>

Así, la vida cotidiana, vivida con sencillez, es auténticamente *sagrada*. Esa cotidianidad sencilla y sagrada, vivida junto y con el otro, me pone ya en contacto con el acontecer de la Revelación. Sin embargo, a esta vida práctica “le faltan palabras”.

Esta función de explicitación, de “dar palabras”, no es necesariamente teórica. Quizá más relevante que la *vía especulativa* —que ofrece el sistema— sea la *vía festiva* —que se da en el mismo plano práctico-vital—, por su carácter comunitario y de celebración. El día festivo “le da palabras” y explicita el sentido ético y religioso en la vida cotidiana y su carácter sagrado, sin deslizarse hacia lo teórico. El “acontecer del día festivo”<sup>80</sup> interrumpe la sucesión

---

<sup>79</sup> ER, p. 495. Rosenzweig parafrasea aquí a Miqueas 6, 8.

<sup>80</sup> ROSENZWEIG, Franz, “El manual del sentido común sano y enfermo”, trad. Marcelo BURELLO, en: ROSENZWEIG, Franz, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2007, p. 248.

constante de los días, pero para resignificarlos y mostrar su propio acontecer.<sup>81</sup>

## Consideraciones finales

Si el *Ereignis* es, como sostenía Heidegger, “lo más inaparente de lo inaparente”,<sup>82</sup> entonces la vía que podría permitir traer tal fenómeno a la luz ha de ser, inevitablemente, intrincada. Rosenzweig propone, antes e independientemente del planteo de Heidegger, un camino especulativo y un camino práctico-vital —el de las fiestas— para alcanzar su manifestación. El camino especulativo adquiere la forma de una *argumentación trascendental* que se despliega en la estructura misma de la *Estrella*, a partir de las *categorías teológicas* que expresan la secuencia temporal en que acontece lo real. Este camino es sólo propedéutico: tan solo explicita la experiencia cotidiana de lo

---

<sup>81</sup> “He ahí el acontecer del día festivo, acontecer sin fallas, que jamás queda atrapado líricamente en el ruego, que jamás se dispersa épicamente en el agradecimiento, yendo siempre del ruego al agradecimiento, y viceversa. Se trata del mismo movimiento que transcurre durante el día cotidiano, sólo que aquí su palabra explícita ha encontrado lo que allí, en la vigilia y el reposo, en la tensión y la relajación, la mayor parte de las veces —no siempre— sucede sin palabras. Quien haya aprendido de nuevo a entregarse a aquel ritmo volverá a dejarse llevar también por este. El día festivo se le convertirá en una escuela para la vida diaria. La habituación rítmica de los miembros, que allí consiguió, también lo beneficiará en la calle. Es el mismo paso, aquí y allá. Quien lo practicó allí, aquí ya no se tropezará. A veces se sorprenderá de... cuán sencilla es la vida”. Ibid.

<sup>82</sup> HEIDEGGER, Martin, “El camino al habla”, trad. Yves ZIMMERMANN, en: HEIDEGGER, Martin, *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, p. 233. Para el original en alemán, ver: “De Weg zur Sprache”, incluido en: HEIDEGGER, Martin, *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)* (Gesamtausgabe, Band 12), ed. Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1985, p. 247.

sagrado, de la vida vivida con sencillez, a través de la cual la argumentación trascendental adquiere cabal sentido.

De esta manera se justifica el cambio de paradigma que quiere introducir Rosenzweig y que he caracterizado como *trascendental* en un sentido novedoso —pero no tan lejano, como quedó manifiesto— con respecto a la filosofía crítica de Kant. Permanece siendo una incógnita si este nuevo paradigma logrará sobrevivir a la pretensión hegemónica de la razón hipertrofiada y sus avatares, que sigue considerando que el sujeto por sí mismo puede ser el fundamento constitutivo y determinante de la realidad. Frente a este peligro, la apuesta de Rosenzweig es doble. Por un lado, el proyecto especulativo de un *nuevo pensamiento*, que cumpla una función crítica y sirva también de marco categorial para la *experiencia viva*, que se descubre descentrada de sí misma, es decir, *trascendental* en un nuevo sentido. Por el otro, la reivindicación de esta *experiencia viva y originaria*, como dimensión práctica-vital: es la sagrada vida en la sencillez la que nos pone en presencia del acontecer de la Revelación; esa condición trascendental última que es también instancia de sentido sin ser explicación. Allí, en la vida cotidiana marcada por el otro y por el ritmo de las fiestas, se juegan el *acontecimiento* y lo *sagrado*.