

**MUERTE, MILAGRO, ORACIÓN:
FIGURAS DEL ACONTECIMIENTO EN LA ESTRELLA DE
LA REDENCIÓN DE FRANZ ROSENZWEIG**

*DEATH, MIRACLE, PRAYER:
FIGURES OF EREIGNIS IN FRANZ ROSENZWEIG'S STAR OF
REDEMPTION*

MARCOS JASMINOY

Licenciado en Filosofía
Doctorando en Filosofía.
Becario del CONICET
CONICET / Universidad de Buenos Aires (UBA)
Buenos Aires/Argentina
marcos.jasminoy@gmail.com

Recibido: 28/04/2017
Revisado: 23/08/2017
Aceptado: 29/09/2017

Resumen: El presente trabajo busca describir la estructura del *acontecimiento* en el pensamiento de Franz Rosenzweig. La hipótesis es triple. En primer lugar, que a *La Estrella de la Redención* subyace el pensamiento de un acontecimiento originario (*Ereignis*), que sirve de estructura común y hace posibles las tres correlaciones que articulan la temporalidad de la realidad efectiva (Creación, Revelación, Redención). En segundo lugar: que este fenómeno no es aludido explícitamente en *La Estrella*, pero, en cambio, es indicado por *figuras* específicas que se hallan integradas a la arquitectónica del sistema. Y, en tercer lugar, que este acontecimiento originario puede ser llamado –desde una interpretación religiosa– *Revelación*, sin que pueda ser asimilado, no obstante, a los dos sentidos que el término denota en el sistema de *La Estrella*.

Palabras clave: Franz Rosenzweig, *Ereignis*, Acontecimiento, Revelación.

Abstract: The paper describes the structure of *event* in Franz Rosenzweig's "new thinking" by advancing three hypotheses. First of all, that the notion of an original *event* underlies *The Star of Redemption*, serving as a common structure of the three correlations that articulate the temporality of actual reality (Creation, Revelation, Redemption) and making them possible. Second, that this phenomenon is not explicitly referred to in the *Star*, but is

instead indicated by specific *figures* integrated in the design of Rosenzweig's system. Third, that this original event may be called *Revelation* from a religious interpretation, in a particular meaning that differs from the two systematic meanings this term has in the *Star's* system.

Keywords: Franz Rosenzweig, *Ereignis*, Event, Revelation.

En los apuntes¹ para las lecciones “Glauben und Wissen”, fechadas en Kassel en 1920, es decir, un año antes de la publicación de *La Estrella de la Redención*, Rosenzweig muestra cómo distintos conceptos del ámbito del *saber se* apoyan sobre categorías de la *fe* –aunque de una *fe* liberada de una concepción teológica estrecha–. En este sentido, identifica las nociones de acontecimiento (*Ereignis*) y Revelación (*Offenbarung*). Ahora bien, ¿qué significa que el acontecimiento sea la Revelación? ¿Y acaso se explicita esta temática en *La Estrella*? El presente trabajo busca describir la estructura de este acontecimiento en el pensamiento de Franz Rosenzweig. Si bien este puede, con razón, ser denominado una “filosofía experienciante [*erfahrende Philosophie*]”² o incluso un “empirismo absoluto”³, no menos cierto es que podemos ver en él una “hermenéutica del acontecimiento”⁴: *experiencia* y *acontecimiento* parecieran ser el anverso y el reverso de un mismo fenómeno⁵.

1 Los apuntes fueron publicados en el tercer tomo de las obras completas: ROSENZWEIG, Franz, “Glauben und Wissen”, En: ROSENZWEIG, Franz, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Franz Rosenzweig. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III.* (ed. de Reinhold Mayer y Annemarie Mayer). Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984, 581-595. Existe una traducción al español, que no he podido consultar: “Fe y saber”, en: ROSENZWEIG, Franz, *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia.* (Trad. de Iván Ortega). Madrid: Encuentro, 2014, 84-103.

2 ROSENZWEIG, Franz, *El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a La Estrella de la Redención.* (Trad. de Ángel Garrido-Maturano). En: ROSENZWEIG, Franz, *El nuevo pensamiento.* (ed. de Ángel Garrido-Maturano). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2005, 21. [Sigla: NP]. Garrido-Maturano traduce “experimentada” donde yo prefiero “experiencial” o “experienciante”.

3 NP, 50.

4 CASPER, Bernhard, “Fenomenalidad trascendental y acaecimiento acaecido”. (Trad. de Ángel Garrido-Maturano). En: GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La estrella de la esperanza. Introducción a La Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica.* Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2000, 125.

5 En un texto de 1928, hablando de la posibilidad de *experimentar* a Dios o al hombre, se lee: “si se pretende permanecer en el ámbito de la *experiencia* [*Erfahrung*] entonces no se debe pretender afirmar nada acerca de Dios ni del hombre, sino sólo acerca de un *acontecimiento* [*Ereignis*] entre ambos”. ROSENZWEIG, Franz, “Sobre la *Encyclopedia Judaica*”. (Trad. de Marcelo G. Burello, Carla Imbrogino y Analía Fridman). En: ROSENZWEIG, Franz, *Lo humano, lo divino y lo mundano.* (ed., trad. y notas de Marcelo G. Burello). Buenos Aires: Ediciones Lilmod-Libros de la Araucaria, 2007, 385. Los subrayados son míos.

La introducción de la noción de *Ereignis* —que, como se sabe, puede traducirse por *acontecimiento*, *acaecimiento*, *suceso* o *evento*— puede verse como el intento de Rosenzweig por subsanar una hipertrofia del momento subjetivo. La experiencia puede quedar en lo meramente subjetivo e interior y corre así el peligro de ser indistinguible de una ilusión. En cambio, como explica Bernhard Casper,

el acento en la comprensión del acaecimiento cae en el hecho de que, en el *acaecimiento* el hombre experimentante y comprensor es insertado en algo otro y extraño frente a él. Sin embargo, esto extraño y otro es propiamente lo que lo remite a sí mismo. Pues para él no se trata de ninguna otra cosa que de la realidad efectiva por él no construible. El acaecimiento es por ello *soberano* frente al hombre. Esta soberanía la expresa Rosenzweig con el participio pasivo: “*ereignetes Ereignis*” (acaecimiento acaecido). El pensar experimentante acontece en la relación del acaecimiento *acaecido* que ocurre de modo soberano⁶.

De aquí se desprende la preeminencia del *acontecimiento* frente a la *experiencia* que se funda en él. ¿Es entonces posible acceder a un fenómeno a través del otro? ¿Y qué forma revestiría este acceso? Reparemos, en primer lugar, en que hay diferentes tipos de experiencia, como puede verse ya en la división de *La Estrella* en tres tomos y, más en particular, en los verbos que Rosenzweig utiliza en las introducciones a cada uno de ellos. Sus títulos rezan: “Sobre la posibilidad de conocer el Todo”, “Sobre la posibilidad de vivir el milagro” y “Sobre la posibilidad de pedir por el Reino”⁷. De este modo, las tres introducciones de *La Estrella* aluden explícitamente en su título a la *posibilidad* de acceder, a través de la *experiencia*, a distintas dimensiones: al *todo*, al *milagro* y al *Reino*. Pero el *acceso* es en cada caso distinto: en la primera introducción, se trata de la posibilidad de *conocer* (*erkennen*); en la segunda, de la posibilidad de *experimentar* o *vivenciar* (*erleben*); en la tercera, de la posibilidad de *anticipar a través de la oración* (*erbeten*). Para Casper se trata de verbos que expresan tres modos específicos de temporalidad. La experiencia ocurre solamente en estos tres modos. En primer lugar, en la temporalidad “fijadora” del conocer. En segundo lugar, en la temporalidad del “acontecimiento acaecido”, al que accedo al responder con mi vida entera. En tercer lugar,

6 CASPER, Bernhard, “*Ereignis* (acaecimiento) en la concepción de Franz Rosenzweig y en el pensamiento de Martin Heidegger”. (Trad. de Ángel Garrido-Maturano). *Escritos de filosofía*, 29/30, 1996, 9-10

7 Hay que destacar que el verbo que ha elegido Rosenzweig, *erbeten*, implica una cierta actividad o dimensión práctica de la oración. Otras posibles traducciones serían: “implorar”, como traduce Garrido-Maturano en CASPER, Bernhard, “*Ereignis* (acaecimiento)...”, 8 (nota 17); o “alcanzar el Reino orando”, como traduce García-Baró en *ER*, 319.

en una temporalidad diferente, que tiene lugar en la oración individual y comunitaria⁸. Estos modos de experiencia apuntan, de manera directa o indirecta, hacia una dimensión acontecimental. Por ello, estudiar las tres introducciones de *La Estrella* se muestra como una vía posible de acceso a la fenomenalidad del acontecimiento.

La hipótesis que conduce este trabajo es triple. En primer lugar, que a *La Estrella de la Redención* subyace el novedoso pensamiento de un único acontecimiento originario (*Ereignis*), el cual sirve de estructura común y hace posibles las tres correlaciones que articulan la temporalidad de la realidad efectiva (Creación, Revelación, Redención). En segundo lugar, que este fenómeno no es aludido explícitamente en *La Estrella*, pero sí es indicado por *figuras* específicas que se hallan integradas en la arquitectónica del sistema. Y, en tercer lugar, que este acontecimiento originario puede ser llamado –desde una interpretación religiosa– *Revelación*, sin que pueda ser asimilado, no obstante, a los dos sentidos que el término denota en el sistema de *La Estrella*.

El primer apartado del presente trabajo examina la carga semántica del término “*Ereignis*” en *La Estrella*, logrando distinguir cuatro acepciones diferentes. La última acepción que delimitaré mienta un fenómeno difícil de apresar en conceptos, que Rosenzweig se ve obligado, por ello, a modular a través de diferentes *figuras*. En el segundo apartado haré referencia a las introducciones que abren cada uno de los tres volúmenes de *La Estrella* y en las que se destacan tres de estas *figuras*: la muerte, el milagro y la oración.⁹ Veremos cómo las notas particulares de estas *figuras* se complementan para dar cuenta de una estructura común que puede identificarse con el acontecimiento (*Ereignis*), concebido como la temporalización del ser según la secuencia *Creación-Revelación-Redención*. Aquí, en el núcleo de nuestra investigación, la metodología está signada por un momento *fenomenológico* y un momento *hermenéutico*. El momento fenomenológico consiste en ir a “la cosa misma”, al *fenómeno* que investigamos, tal como se muestra. Es decir, no limitarse a un análisis del *texto* (la obra de Rosenzweig) sino hacer el esfuerzo de pensar el fenómeno en cuestión: el *Ereignis*. El momento hermenéutico busca *explicitar*, a través de las *figuras* que lo indican, el *sentido* del fenómeno investigado, replicando así el proceder de Rosenzweig. Esta explicitación es una articulación lingüística que, a pesar de no dar una *explicación* que pueda ser vertida en definiciones unívocas, permite sí una *comprensión* en la que lo esencial del fenómeno indagado queda manifiesto. Esta metodología

8 Cfr. CASPER, Bernhard, *Religion der Erfahrung. Einführung in das Denken Franz Rosenzweigs*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2004, 20.

9 Rosenzweig pensó *La Estrella de la Redención* como un conjunto de *tres volúmenes* separados. El deseo de Rosenzweig se cumplió sólo en la segunda edición de su obra.

se extiende al tercer apartado, en el que el acontecimiento como correlación es identificado con la categoría de *Revelación*, que, concebida bajo esta nueva óptica, constituye un punto de partida para reinterpretar el conjunto global de *La Estrella*.

1. LAS CUATRO ACEPCIONES DEL TÉRMINO “EREIGNIS” EN LA ESTRELLA

Hay varias dificultades a la hora de abordar la cuestión del acontecimiento en *La Estrella*. Si bien es notorio que Rosenzweig utiliza el término *Ereignis* de manera técnica, lo hace en diferentes acepciones. Por otro lado, cuando tematiza explícitamente el significado de este término, lo hace en un sentido que no es *directamente* equiparable al uso del término en otros pensadores contemporáneos, como Heidegger. Otra dificultad concierne al uso del término *Geschehen* casi como sinónimo. Si bien en ocasiones hay diferencias semánticas, creo que el fenómeno que está teniendo en vistas Rosenzweig puede ser nombrado con ambas palabras. Esto está justificado por expresiones paralelas del propio Rosenzweig. Si bien privilegio el análisis del fenómeno desde el nombre *Ereignis*, tomaré en cuenta también ciertas ocurrencias del término *Geschehen*, cuando considere que se refieren al mismo fenómeno en cuestión.

En *La Estrella* pueden distinguirse al menos cuatro sentidos distintos del término técnico *Ereignis*, además de los sentidos del habla cotidiana. El primer sentido, que es el principal y que Rosenzweig deja más o menos tematizado, asigna al *Ereignis* un rol muy particular dentro del sistema. Se trata de lo que podría denominarse *acontecimiento actual*, en contraposición a *propiedad esencial*. Ambos son resultados de los que Rosenzweig denomina la “inversión” que ocurre entre el Antemundo del concepto y el Mundo real-efectivo de la Revelación: se trata de la inversión de *acto* y de *esencia* –principios a partir de los cuales se constituye cada elemento en *Estrella I*–. El *acontecimiento actual* proviene de la *esencia*, pero tras la inversión ocupa el lugar del *acto*; y la *propiedad esencial* proviene del *acto*, pero ocupa el lugar de la *esencia*. En este sentido, el acontecimiento actual marca la *discontinuidad* (negación como negación de afirmación) con el concepto originario del elemento, es decir, traduce, después de la inversión, la *novedad* (a diferencia de la propiedad esencial, que está en *continuidad*, dado que es una afirmación como negación de negación). La *inversión* hace que la esencia pierda su perdurabilidad y, de esa manera, provoca que se auto-niegue o auto-transforme *momentáneamente*, “como acontecer surgido en el instante

[*augenblicksentsprungenes Geschehen*], como acaecimiento acaecido [*als ereignetes Ereignis*]¹⁰.

En este sentido, el término *Ereignis* aparece mencionado en diferentes lugares de *La Estrella* y referido a distintos temas que pueden situarse de manera sistemática bajo su égida. El acontecimiento actual da cuenta de la Revelación divina,¹¹ de la acción de amor al prójimo y de la creaturalidad del mundo. Es también sinónimo del *acto*, y como tal se refiere a la negación, o más bien, a la “liberación de la nada”¹²; y a sus formas específicas de darse: la libertad y arbitrariedad divinas¹³, la profusión e individualidad del mundo¹⁴, y la voluntad y obstinación humanas. Hay un segundo sentido, no sistemático, sino importado del uso cultural del término, en el que *Ereignis* es sinónimo de *evento histórico*. Así deben interpretarse los textos en que se habla de “acontecimientos del mundo”¹⁵, acontecimientos “en el ciclo anual” del calendario litúrgico¹⁶ y acontecimientos que “graban sus muescas” en el tiempo¹⁷. El tercer sentido también es extra-sistemático: acontecimiento como vivencia. Así, por ejemplo, señala que “la teología no concibe [*faßt*] su contenido [*Inhalt*] como mero contenido [*Gehalt*], sino como acontecimiento –no como vida [*Leben*], sino como vivencia [*Erlebnis*]–”¹⁸.

En todo caso, es el cuarto y último sentido el que en especial nos interesa. Se trata de lo que podríamos llamar el *sentido oculto* del término *Ereignis* en *La Estrella*, y que fungirá como suelo común a las tres correlaciones, como trataré de mostrar más abajo. Desde un punto de vista conceptual, se identifica con el primer sentido; o, expresado con mayor precisión, es un sentido más profundo

10 ROSENZWEIG, Franz, *La Estrella de La Redención*. (Trad. de Miguel García-Baró). Salamanca: Sígueme, 1997, 205. [Sigla: ER]. García-Baró traduce *augenblicksentsprungenes Geschehen* por “acontecer que surge en el instante” y *ereignetes Ereignis* por “suceso que sucede”, lo cual no da cuenta del carácter *pasivo* de los participios. Se citará en ocasiones el original en alemán para traer a la luz la carga semántica más propia de los términos utilizados: ROSENZWEIG, Franz, *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1996, 178. [Sigla: SE].

11 Así, el término aparece referido a la Revelación divina, por poner algunos ejemplos, como inversión del divino destino (ER, 166), como amor que procede del Amante (ER, 209), como auto-donación (ER, 211), y como correlato activo de la fe (ER, 230).

12 ER, 46.

13 Como se ve en ER, 159: “El poder del Creador es propiedad esencial, pero toma su origen del capricho que, no siendo propiedad, sino acontecimiento [*Ereignis*], arde interminablemente, con renovada llama, en el pecho de Dios antes de la Creación”.

14 Cfr. ER, 105.

15 ER, 370-371 y ER, 425.

16 ER, 393.

17 ER, 401.

18 ER, 150 (SE, 119).

que se oculta en el primero. Sucede que en el corazón del pensamiento de Rosenzweig se halla una distinción entre una perspectiva *exterior* o *sistemática*¹⁹ y otra *experiencial* o *existencial*. Stéphane Mosès ha sintetizado con justeza esta idea en el título de su obra de interpretación global de *La Estrella: Sistema y Revelación*²⁰. El esfuerzo de Rosenzweig está orientado, justamente, a responder la pregunta por la posibilidad de pensar en conjunto –sin abolir su diferencia– una visión sistemática del mundo y, a la vez, una experiencia vivida, constantemente renovada, de la Revelación en la existencia singular.

Vista desde el exterior, *La Estrella* es una historia cuyo segundo momento es la Ruta *Creación-Revelación-Redención* (pasaje de lo elemental a lo existencial, de *Estrella I* a *Estrella II*). Pero *La Estrella*, y en particular, el segundo tomo, admite una lectura desde el interior. La *novedad* que presenta la gran obra de Rosenzweig es que lo propio de la Revelación (vivida en el plano de la existencia) no puede ser comprendido en el sistema. La experiencia existencial y, con ella, el fenómeno del *acontecimiento*, escapa a cualquier tentativa totalizadora y se *revela* como realidad primaria. Sobre esta experiencia inmediata, intuitiva, reposa el sistema²¹. Este sentido oculto puede entreverse en distintas expresiones a lo largo de *La Estrella* y, como primera aproximación, puede decirse que está en conexión con la noción de *correlación* y, más particularmente, con el *entre* (*Zwischen*). Así, por ejemplo, Rosenzweig dice que la Revelación no le sucede inmediatamente al mundo, “sino que es un acontecimiento entre [*ein Ereignis zwischen*] Dios y el hombre”²². Aquí, lo significativo es la proposición “entre”²³. Este *Ereignis* que se da *entre dos elementos* nos da la pauta de que se identifica hasta cierto punto con la idea de *correlación*: decir que la Revelación es un acontecimiento entre Dios y el hombre es tanto como decir que Dios y el hombre se hallan correlacionados. Pero no es lo mismo comprender esta correlación como momento del sistema (primer sentido) que como su experiencia basal (cuarto sentido). Ahora bien, si el uso que hace Rosenzweig del término *Ereignis* en este sentido es tan restringido, se impone una pregunta: ¿dónde buscar los elementos

19 El sistema es llamado por Rosenzweig “el mundo en forma de tercera persona”. ROSENZWEIG, Franz, “‘Célula originaria’ de *La estrella de la redención*”. En: ROSENZWEIG, Franz, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, 63.

20 Cfr. MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation: La Philosophie de Franz Rosenzweig*. París: Seuil, 1982. Véase en especial: 28-38.

21 Cfr. MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation*, 98.

22 ER, 267; SE, 244.

23 Véase también ER, 211; SE, 186: “en el Islam la Revelación no es un acontecimiento vivo entre [*ein lebendiges Ereignis zwischen*] Dios y el hombre, un acontecimiento [*Geschehen*] en el que el propio Dios entre [*eingeht*] hasta la perfecta autonegación, un divino regalarse a sí mismo...”.

que permitan delinear esta noción? Mi propuesta es analizar tres figuras que son descritas en las introducciones de *La Estrella*.

2. LAS FIGURAS EN LAS TRES INTRODUCCIONES

A través de su nuevo pensamiento, Rosenzweig intenta alcanzar una dimensión que escapa al pensamiento conceptual, dado que el *Ereignis* no es comprensible desde ningún concepto establecido. No lo es, porque los conceptos establecidos por la historia de la filosofía proceden de un modo de pensar, el *viejo pensamiento*, que está intrínsecamente incapacitado para alcanzar el tiempo “que por sí mismo acontece”²⁴. Pero hay un motivo más por el que el *Ereignis* resulta incomprensible desde el concepto, que subyace al motivo histórico: el *Ereignis* es la instancia última que posibilita el encuentro correlacional entre los elementos, en la que descubrimos, como señala Mosès²⁵, una alteridad radical. Esta experiencia, sin embargo, no es objetivable: “lo que” se revela permanece inidentificable (=x). Escapa no sólo al pensamiento abstracto sino a la misma experiencia. Por eso, pensar el *Ereignis* supone un acceso diferente. Mi propuesta consiste en aproximarse al fenómeno en cuestión con una serie de *figuras* que logre al menos transmitir algo de esto *nuevo*, de esta instancia trascendental última en el proceso de su temporalización²⁶. Cada una de las tres figuras manifiesta escorzos diferentes y complementarios del *Ereignis* como correlación, sin que ninguna de ellas logre abarcar todas las características.

Esta estrategia obedece en lo fundamental a dos motivos. En primer lugar, la ya mencionada correlación entre *experiencia* y *acontecimiento*. Los diferentes tipos de experiencia implicados ya en los títulos de las tres introducciones apuntan a diferentes dimensiones (el todo, el milagro, el Reino) que pueden servir de guía. Es menester notar, no obstante, que en tanto las *posibilidades* de vivenciar el milagro y de alcanzar el Reino orando son afirmadas, la *posibilidad* de conocer el Todo es rotundamente negada en la introducción a *Estrella I*. Por eso, la figura que me va a servir de guía en esa introducción no es el *todo*, sino justamente aquello que marca su ruina: la *muerte*. Por su parte, lo que está en juego en la

24 NP, 29.

25 Cfr. MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation*, 104.

26 Para una profundización de esta cuestión y la pertinencia de llamar o no *trascendental* a esta instancia, véase: JASMINOY, Marcos, “‘Trascendental es Moisés, no Platón’. El acontecer de la Revelación como instancia última trascendental en *La Estrella de la Redención*”. En: ESPERÓN, Juan P., SCANNONE, Juan C., y WALTON, Roberto (eds.), *El acontecimiento y lo sagrado*. Córdoba: EDUCC, 2017.

introducción a *Estrella III* no es tanto la *realidad* histórica del Reino como su anticipación en la *oración*, figura a la que me abocaré en este caso. *Muerte*, *milagro* y *oración* son las figuras que abrirán el camino hacia la comprensión del acontecimiento. El segundo motivo estriba en el uso *coloquial* que hace Rosenzweig de la palabra *Ereignis* en relación a estas tres figuras. La muerte es llamada “el acontecimiento [*Ereignis*] último y definitivo del encuentro con Thánatos”²⁷; también dice que llega a ser “el acontecimiento [*Ereignis*] dominante de su vida”²⁸. Del milagro, dice Rosenzweig que se trata de probarlo no “al modo de una tesis general, sino en cuanto acontecimiento [*Ereignis*] particular”²⁹. En cuanto a la oración, dice que aquella que se cumple “acontece [*geschieht*] en el «tiempo grato», en el «tiempo de gracia»”³⁰; o que “la oración del creyente acontece [*geschieht*] en medio de la comunidad creyente”³¹.

2.1. PRIMERA INTRODUCCIÓN: LA FIGURA DE LA MUERTE

La *muerte* es un tema que se repite en diferentes partes de *La Estrella* y es por eso considerado desde diferentes perspectivas. Aunque será menester recurrir a pasajes de otras partes, mi análisis se centrará en la introducción a *Estrella I*³². Rosenzweig advierte en ella que el filósofo de la *vieja filosofía* o del *pensamiento pensante* se niega a enfrentar su propia muerte porque la teme. La teme y no la piensa. Pero no le basta con no pensarla, porque sigue ahí, de modo que ha de negar su realidad. El mecanismo es simple: para hacer de la muerte *nada*, hay que establecer qué es lo real; si lo real se identifica con el pensamiento, y ya no se piensa la muerte, resulta que la muerte no existe³³. El filósofo niega el objeto de su temor: para él la muerte no es nada. Pero para lograr esta negación, como describe Robert Gibbs, el filósofo debe emprender el proyecto filosófico totalizador de saberlo todo³⁴. Sólo si puede pensarlo todo, si puede completar el sistema, el filósofo puede demostrar que la muerte es nada por su incapacidad de situarla

27 ER, 118.

28 *Ibid.*

29 ER, 138.

30 ER, 327.

31 ER, 349. En este caso, García-Baró traduce *geschieht* por “tiene lugar”.

32 Puede consultarse para este tema el muy agudo análisis de BRAITERMAN, Zachary, “«Into life»?! Franz Rosenzweig and the figure of death”. *AJS Review*, 23/2, 1998, 203-221.

33 Aquí es evidente que Rosenzweig apunta contra Hegel, para quien, como se sabe, “lo que es racional es real [*wirklich*], y lo que es real [*wirklich*] es racional”. HEGEL, G.W. F., *Filosofía del Derecho*. (Trad. de Juan Luis Vermal). Buenos Aires: Edhasa, 1999, 59.

34 Cfr. GIBBS, Robert, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992, 36.

en el sistema, dado que el Todo –que es la “verdad” sistemática última de cada particular– no muere como tal Todo.

Tomar la muerte en serio implica de por sí la anulación de la posibilidad de un sistema totalizador, cerrado, que pretenda englobar el ser en su conjunto, identificándolo con el pensamiento. Y tomarla en serio significa considerarla como *acontecimiento*: como aquello que irrumpe, imprevisible, abriendo una brecha en el orden del sistema, mostrando el constante exceso de la realidad. Mientras que la vieja filosofía concluye en la proposición de que la muerte es nada, para Rosenzweig, en cambio, “no se trata, en verdad, de una última conclusión, sino de un primer principio, y la muerte verdaderamente no es lo que parece, no es nada, sino Algo inexorable e insuprimible”³⁵. Tomar en serio la muerte deja al pensador frente al hecho de su mortalidad: de su finitud y de su particularidad. Y esta experiencia la hace el pensador, según Garrido-Maturano, “con anterioridad a todo ejercicio de su espontaneidad trascendental, a toda construcción apriorística, a toda fundamentación y deducción”³⁶. Es esta una verdadera experiencia del sí-mismo, que nos deja a su vez en la proximidad de la experiencia de lo diferente del sí-mismo por oposición (lo infinito y universal: Dios); y de la experiencia de lo que está separado de él y lo convierte en un sí-mismo aislado (el Mundo).

Para Rosenzweig, nuestra singularidad como seres humanos la adquirimos en la angustia ante la muerte o, como dice Santner, “en el rostro de nuestra propia y, en última instancia, incognoscible, mortalidad (nuestra muerte no es un hecho natural que puede ser conocido, sino una «facticidad» que debe ser soportada)”³⁷. Considerando que *La Estrella* comienza con la frase “Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo”³⁸, Löwith sostiene que Rosenzweig, en oposición al viejo pensamiento que huye de la muerte, “comienza decididamente con un presupuesto fundamental: el de que la vida como tal depende de la muerte”³⁹. La muerte se muestra como la perspectiva última de la vida humana: ese poder que logra apropiarse de nosotros, como nada más puede. La muerte es la *apropiación* última. Pero quizá corresponda al hombre, por su parte,

35 ER, 44.

36 GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La estrella de la esperanza*, 12. Considérese esta referencia también para lo que sigue del párrafo.

37 SANTNER, Eric L., “Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the Matter of the Neighbor”. En: ŽIŽEK, Slavoj, SANTNER, Eric L., y REINHARD, Kenneth, *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology. With a New Preface*. Chicago: University of Chicago Press, 2013, 95. En inglés en el original: “in the face of our own and, ultimately unknowable, mortality (our death is not a natural fact to be known but a «facticity» to be borne)”.

38 ER, 43.

39 LÖWITH, Karl, Heidegger y Rosenzweig . En: LÖWITH, Karl, Heidegger, pensador de un tiempo indigente. (Trad. de Román Setton). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, 98.

apropiarse de la muerte: él debe “aprender a permanecer en la angustia ante la muerte”⁴⁰. Tal cosa es lo que comprende el héroe Gilgamesh: en la muerte del amigo, la muerte “le sale al paso”, imprevista (como un don que nadie pide) y, así, experimenta el temor a la muerte en general:

Toda su existencia se convierte en el soportar este solo encuentro. Su vida adquiere como único contenido la muerte, la muerte propia que él ha visto en la muerte del amigo. Da igual que al final también venga a buscarlo a él la muerte: lo propio suyo ya ha quedado para entonces tras él. La muerte, la muerte propia se ha tornado el acontecimiento dominante de su vida⁴¹.

Con la muerte, la existencia rompe de manera radical con el sistema sin dejar de estar siempre arraigada en él⁴². Por esta razón, la muerte es ambivalente: por un lado, aparece como término del mundo de las cosas y, por otro, como comienzo del mundo de las *personas*. La muerte es cumplimiento del mundo de la Creación y apertura a algo más. La muerte vuelve al hombre una criatura más creatural que cualquier otra⁴³. Esta amplificación que supone la muerte puede entenderse también como el hecho de que en su inminencia experimentamos, con todo su peso, “la ley de la naturaleza en carne propia”⁴⁴. En este sentido, Rosenzweig, parafraseando un midrash judío, dice que la muerte corona la Creación, es su comparativo, el *muy* en el *muy bueno* en que concluye. La muerte es este *muy* “que proclama en la Creación misma una sobrecreación, en lo terrenal algo sobreterrenal, cosa distinta de la vida pero que pertenece a la vida y sólo a la vida, que fue creado con la vida como lo último suyo, y que, más allá de la vida, deja vislumbrar su cumplimiento”⁴⁵. La muerte, en efecto, transforma la *creatio ex nihilo* en *creatio continua*, en tanto hace que una vida, cumpliéndose, dé lugar a la renovación de la vida⁴⁶. Con la muerte la Creación queda relegada siempre al pasado, pero por eso mismo *augurando* el presente: la Revelación.

40 *Ibid.* Cfr. ROSENZWEIG, Franz, “Glauben und Wissen”, 589: “Sólo aquel que toma conciencia de la muerte en su vida y la guarda allí no como *el límite* de la vida, sino «media in vita»... sólo él está realmente vivo, sólo su vida es eterna... redimida por el poder de la muerte”. El original en alemán dice: “Nur wer das Bewußtsein des Todes in Leben hineingenommen hat und es dort hegt nicht als *Grenze* des Lebens, sondern «media in vita», – nur der lebt wirklich, nur dessen Leben ist ewig, – erlöst von der Macht des Todes”.

41 *ER*, 118.

42 Cfr. MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation*, 100.

43 Cfr. SANTNER, Eric L., “Miracles Happen”, 112.

44 La frase es de: ROSENZWEIG, Franz, “Glauben und Wissen”, 582. El original en alemán dice: “Das Naturgesetz in den Gliedern”.

45 *ER*, 200.

46 Como señala un evaluador anónimo de este artículo, este punto es debatible. En efecto, podría sostenerse que la renovación de la vida, de la Creación, se produce a través de la Revelación,

Es relevante que Rosenzweig trate a la muerte sobre el final del primer libro de *Estrella II (Creación)*, pero también en las primeras páginas del segundo libro (*Revelación*). Al adquirir cabal conciencia de su propia muerte, el hombre superaría su ser mera *individualidad y personalidad* (es decir, *parte* del mundo natural y *parte* del mundo social), para reencontrar su especificidad propia, aquella del *sí-mismo* elemental arraigado en el carácter, pero ahora preanunciando una transformación: no un *sí-mismo* cerrado sino abierto. Esta apertura es tratada en el libro de la *Revelación*, pero el tema de la muerte coronando la *Creación* abre ya la posibilidad al paso de la *objetividad* del mundo a la *subjetividad* de la persona humana⁴⁷. Gracias a la cabal conciencia de la muerte, el hombre logra abrir el encierro y abre el espacio de juego para la trascendencia que se dará finalmente en el amor⁴⁸. Que el amor sea “fuerte como la muerte”⁴⁹ significa que la existencia humana, caracterizada por su trascendencia al amor, comienza allí donde termina el ser creado⁵⁰.

es decir, del *amor*. No obstante, el mundo debe estar maduro para recibir la vivificación del hombre que actúa con amor. Esta maduración responde a la lógica propia del mundo, es decir, a la ley de la evolución, como se ve en el siguiente pasaje: “el mundo sólo llega a ser supramundo en la *Revelación* de Dios al hombre; y antes de que la *Revelación* penetre en un ámbito del mundo, este ámbito está sometido a la ley de la evolución, que hace que llegue a madurar para la supramundanía” (*ER*, 314). El amor lo que introduce es una dimensión de “vida sobrecreatural” (*ER*, 200). En el párrafo titulado *Lo vivo* (*ER*, 271-273), Rosenzweig profundiza en estas ideas, sosteniendo que “la vida conserva su duración resistiendo” a la muerte. Quizá haya que diferenciar dos “muertes” diferentes, como sugiere Zachary Braiterman: la muerte *creada* y la muerte *redentora*. Así, se podría afirmar que el amor permite a la persona humana superar la muerte *creada* (aquella que comparte con todas las creaturas y ante la que retrocede el idealismo) y, de esa manera, posibilita que el alma amada acoja la muerte en su figura *redentora*, es decir, la muerte que impulsa al alma hacia la “vida eterna”. Cfr. BRAITERMAN, Zachary, “‘Into Life’?!...”, 206.

47 Se trata, sin embargo, de conceptos de *objetividad* y *subjetividad* que poco tienen que ver con su concepción clásica y moderna. La *objetividad* es entendida como el estar-ya-ahí del mundo, es decir, como su anterioridad frente a todo conocimiento humano, al cual ella *se da*. Y la *subjetividad* ha de entenderse como constituida no tanto desde el *Yo* sino desde el *Tú* que lo interpela.

48 La mortalidad es una cierta *proto-experiencia fundadora* que implica asumir el carácter singular y finito de cada individuo pensante y, así, funciona como condición de posibilidad para toda experiencia, incluidas la de finitud y creaturalidad (*Creación*) y la del amor (*Revelación*). Con la experiencia del amor, el *sí mismo* se abre definitivamente y abandona el encierro de la individualidad. Se completa, así, su experiencia de la finitud y creaturalidad, desligándose de la experiencia del mundo (la *Creación*). Para un mayor desarrollo de la cuestión, véase: JASMINOY, Marcos, “Experiencia y temporalidad. ‘Lo enseñable y transmisible’ del nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”, *Nuevo Pensamiento*, 7, n. 9, 2017, 69-103.

49 *ER*, 201.

50 Cfr. MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation*, 100.

2.2. SEGUNDA INTRODUCCIÓN: LA FIGURA DEL MILAGRO

El análisis que hace Rosenzweig del milagro (*Wunder*) en la introducción a *Estrella II* ha de comprenderse como la bisagra necesaria entre los dos primeros volúmenes: muestra, por un lado, cómo el contenido del segundo se sigue del propio del primero, y, por otro, da sentido al primero a la luz del segundo. Así como la angustia frente a la muerte, que acaba con las pretensiones de totalidad de la filosofía, era el paradigma de la facticidad del sí-mismo, del mundo y de Dios, que luego el pensamiento intenta conceptualizar⁵¹, aquí la posibilidad de vivir el milagro es el paradigma de la posibilidad de experimentar los contenidos de este segundo volumen: Creación, Revelación, Redención. Lo característico del milagro no es escapar a las leyes de la naturaleza, sino ser *signo*. 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»”⁵². De manera esencial, 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”⁵³. 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.

El milagro se decide, entonces, por su éxito, y ha de transmitirse a través de testigos. Es así un “signo ambiguo que impele a los humanos la responsabilidad de recibirlo y leerlo” y presupone “una disposición y preparación que puede ser provista por la pertenencia comunitaria, la práctica litúrgica, la preparación material y el estudio”⁵⁴. Es preciso hacer constar también su carácter histórico: el evento milagroso es realmente un hecho histórico. A este análisis del concepto de

51 Para Rosenzweig la angustia frente a la muerte no indica tan solo la facticidad del sí-mismo, sino también, a la vez, del mundo y de Dios, ya que reconocer que la muerte es Algo, implica que la filosofía no puede pretender presuponer Nada (cfr. *ER*, 45), y, así, “al haber reconocido cómo está cargado de supuestos previos el pensamiento de que el pensar tiene que pensar el Todo” estalla “el contenido, hasta aquí simple por principio, de la filosofía (el Todo del pensar y el ser) en tres pedazos separados y que se repelen recíprocamente de diversa manera” (*ER*, 59), a saber: sí-mismo, mundo y Dios. Estas tres cosas “se vuelven visibles como facticidades últimas más allá de la experiencia por obra del pensamiento” (*NP*, 27). En el fondo, se trata de la idea “de que el pensar no puede conceptualizar el ser en su plenitud o, lo que es lo mismo, de que lo que es excede a lo que puede ser demostrado” (GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La estrella de la esperanza*, 10).

52 *ER*, 137.

53 *Ibid.*

54 HONIG, Bonnie, “The Miracle of Metaphor. Rethinking the State of Exception with Rosenzweig and Schmitt”. *Diacritics*, 37 (2/3), 2007, 85. En inglés en el original: “Instead, Rosenzweig argues, miracle is an ambiguous sign that thrusts upon humans the responsibility to receive and read it. That responsibility presupposes and requires a readiness and preparation that may be provided by community membership, liturgical practice, material preparation, and study”.

milagro, sin embargo, no le importan tanto los “milagros decorativos”, como el milagro central: la Revelación.

Estrella I, de contenido puramente racional (previo a la experiencia), constitutivo, puede considerarse como profecía de *Estrella II*, donde alcanza cumplimiento. Y, a su vez, el carácter de acontecimiento milagroso explica el paso de la facticidad de los elementos a la realidad efectiva de la Ruta Creación-Revelación-Redención. Se trata de *dejar ser* al milagro: dejar *acaecer* la realidad. La realidad experienciada de manera efectiva no se deduce de los elementos, sino que *acaece* temporalmente en la experiencia, y así se *revela* como *acontecimiento*. El modo de acceso a la realidad efectiva se resume en dejar que las correlaciones temporalmente *acaecientes* nos manifiesten todo lo que pueden manifestarnos en nuestro *hic et nunc*.

La Creación es una suerte de proto-milagro: es “milagroso” que haya un cosmos creado con leyes ordenadas. La Creación es principio, inauguración, novedad: “Dios creó. Esto es lo nuevo. Aquí se rompe la corteza del misterio”⁵⁵. Pero, *en propiedad*, el milagro se da en la Revelación, es decir, en la Palabra de Dios: “Dios habló. Esto es lo segundo. No es el principio. Es ya el cumplimiento, sonoro, del principio silencioso. Es ya el primer milagro”⁵⁶. Por eso mismo, la Revelación no es “nueva” y sobre todo no debe ser concebida como una “intervención mágica”, sino que todo el milagro de la Revelación es signo de la *providencia* “que originalmente estaba oculta en la noche muda de la Creación”⁵⁷. Sobre este fundamento antíquisimo (la Creación), la Revelación se renueva constantemente en “presente siempre recién creado”, re-creando así la obra originaria de la Creación (que es ya, en algún sentido, Revelación)⁵⁸. *La figura del*

55 *ER*, 155.

56 *Ibid.* En “Glauben und Wissen”, en cambio, la Creación es ya el primer milagro. Cfr. ROSENZWEIG, “Glauben und Wissen”, 582-584.

57 *Ibid.*, 153.

58 Como nota un evaluador de este artículo, “la Creación es ya Revelación porque Dios se revela, en primer lugar, a través del acto de la Creación”. Esta no es una cuestión menor, sino que plasma una marcada postura antimarcionita en Rosenzweig, en oposición a la postura marcionita que había sostenido en su juventud, según la cual el Dios Creador y Regulador del que habla el Antiguo Testamento es diferente del Dios del Amor (de la Revelación y la Redención) que se manifiesta en el Nuevo Testamento. La consecuencia práctica de esta postura implicaba una *renuncia al mundo y a la existencia mundana*. Véase al respecto: JASMINOY, Marcos, “La diversidad del cristianismo primitivo en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig y su función histórica”, *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, 3, n. 2, 2016, 160-182, así como: POLLOCK, Benjamin, “On the Road to Marcionism: Franz Rosenzweig’s Early Theology”, *The Jewish Quarterly Review*, 102, n. 2, 2012, 224-255.

milagro, considerada como acontecimiento particular, es, ante todo, un *signo* y, en concreto, *signo de la providencia divina*⁵⁹.

Francesco Paolo Ciglia ha sintetizado bien el dinamismo intrínseco al signo milagroso:

La relación entre los dos componentes del milagro entendido en términos de «signo» asume, al contrario, una fisonomía fuertemente *dinámica*, es más, se presenta como una verdadera y peculiar *trampa temporal*, compuesta de dos *fases* diacrónicas e interdependientes. La primera de estas dos fases viene dada efectivamente por el *preannuncio* o por la *profecía* del acontecimiento milagroso futuro; la segunda, por el concreto y efectivo *cumplimiento* o *realización* del acontecimiento milagroso profetizado. Es muy importante subrayar el hecho de que las dos fases o los dos componentes pueden conformar el milagro *sólo de manera conjunta*⁶⁰.

Esta estructura dinámica corresponsiva implica repensar la *temporalidad* en nuevos términos. Aquí se ve involucrado el testimonio histórico del testigo, que nos lleva a repensar la estructura misma del pasado. Lo que está en juego es una nueva conceptualización de aquello que “en tal experiencia, en su materialidad densa, «creatural», *convoca* hacia el futuro, constituye –«temporaliza»– la dimensión de la futuridad como *un modo de respuesta* a una manera peculiar de *ex-citación* transmitida por el pasado”⁶¹. La realidad, que nos precede, nos convoca y nos interpela a responder.

2.3. TERCERA INTRODUCCIÓN: LA FIGURA DE LA ORACIÓN

En *Estrella III* la introducción tematiza *la posibilidad de alcanzar el Reino orando*. Es decir, trata de la legitimidad y el alcance de *pedir por la venida del Reino*. Cumple en el conjunto del sistema un rol muy específico, que es análogo al rol del milagro. El propio Rosenzweig se ha ocupado de aclararlo:

59 En esta línea se mueve también la interpretación de Bonnie Honig: “el carácter del acontecimiento como un milagro está atado a la función del acontecimiento como un signo o portento de la divina providencia”. En inglés en el original: “Thus, on Rosenzweig’s account, the event’s character as a miracle is tethered to the event’s function as a sign or portent of divine providence”. HONIG, Bonnie, “The Miracle of Metaphor...”, 86.

60 CIGLIA, Francesco P., “El milagro de la Revelación”. (Trad. de Federico Ignacio Viola). En: ROSENZWEIG, *El nuevo pensamiento*, 185.

61 SANTNER, Eric L., “Miracles Happen”, 86. En inglés en el original: “a rethinking of that which in such experience, in its dense, «creaturely» materiality, *calls out* toward the future, constitutes –«temporalizes»– the dimension of futurity as a *mode of response* to a peculiar sort of *ex-citation* transmitted by the past”.

Media, pues, la oración por la venida del Reino entre la Revelación y la Redención, o mejor dicho, entre la Creación y la Revelación, por una parte, y la Redención, por la otra; del mismo modo que el signo milagroso media entre la Creación y la Revelación. Y así como esta relación dentro del mundo de la Revelación también circunscribe, a la vez, la relación del antemundo primigeniamente creado con el mundo patente, ahora hace la misma función entre, por una parte, este mundo patente, que incluye el antemundo –el cual, efectivamente, fue en él introducido por el milagro– y, por otra, el supramundo redimido⁶².

Así pues, ¿en qué consiste la oración? ¿Cuál es su origen? Garrido-Maturano explica que “aquello que hace posible la oración es, ante todo, la necesidad de orar”, que surge “de una tentación: Dios tienta al hombre de modo tal que éste experimente la necesidad de orar y, libremente, se decida a hacerlo”⁶³. De esta manera, Dios no impone nada, sino que ofrece una posibilidad que deja lugar a la libertad humana. Para lograr esto, Dios se oculta, se retrae, y, así, *tienta* al hombre. Hay una *interpelación desde la ausencia*. El hombre ora para que advenga el Reino porque no lo encuentra realizado aún en el mundo. La respuesta del hombre a la tentación divina es también una tentación, obrando para anticipar la venida del Reino que, entiende, Dios no le regala aún.

Se hace patente una ambigüedad esencial: obrar para anticipar el Reino es lo que hace el hombre en el acto de amor al prójimo. De esta manera, se confunden y entretajan la experiencia de la oración con la acción orientada por el rostro del prójimo. Garrido-Maturano aclara que “no cualquier acto de amor es oración”, porque “la oración no es un acto de amor ciego, como lo es el acto por inclinación, sino iluminado, es decir, que reconoce como su origen la tentación divina y que no se hace por sí mismo, sino por la llegada del Reino”⁶⁴. La oración, como el acto de amor, no quiere más que *anticipar* ese Reino de amor; es un grito para que vuelva el milagro, para que Dios se haga presente y muestre su amor una vez más⁶⁵. Es el modo en que el hombre tienta a Dios, para que se haga cargo de la redención. Ahora bien, hay diferentes formas de responder a la tentación divina y, por tanto, diferentes tipos de oración. Se pueden dividir en tres, según la oración “se adelanta al amor, queda retrasada tras él o bien se mantiene a su paso en el lugar sobre el que incide primero, o sea en el punto más próximo que ella ilumina al orante”⁶⁶. Es decir, la división está basada en si la venida del Reino es acelerada, retrasada o simplemente se le deja acaecer.

62 *ER*, 350-51

63 GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La estrella de la esperanza*, 80.

64 *Ibid.*, 83.

65 Cfr. TURNER, Yossi, “Prayer and Love in Franz Rosenzweig’s *Star of Redemption*”. *European Journal of Jewish Studies*, 8, 2014, 180.

66 *ER*, 327.

El primer caso es el de la *oración del pecador*, es decir, de quien ora para ser beneficiado. Pero el contenido de la oración no tiene fuerza alguna, porque Dios ya ha dado todo antes de que le fuera pedido y así esta oración está cumplida antes de ser rezada. De esta manera, el pecador, “al orar por lo *propio* que le ha sido concedido en la Creación y en la Revelación, deja pasar el instante en que tenía que haber orado por su *próximo*”⁶⁷, y queda *retrasada* respecto del amor, porque la oración cae demasiado cerca. El segundo caso es el de la *oración del exaltado*, que quiere *adelantarse* al tiempo justo y por eso salta por encima de lo más próximo, el prójimo, y se dirige hacia lo *sobre-próximo*. Es el caso de los que no pueden esperar el tiempo de la Redención y se esfuerzan por hacerla advenir ellos solos. Pero en entonces la oración va demasiado deprisa. La voluntad de acelerar la venida termina retrasándola, porque, al igual que ocurría en el caso de la oración del pecador, deja escapar el tiempo oportuno.

A estos modos impropios se contraponen la oración que, ella sí, se da en el tiempo justo, en el *tiempo de gracia*. Esta oración reviste, en realidad, dos formas muy diferentes. Una es la *oración del incrédulo* y otra la *oración del creyente*. La primera de ellas es en el fondo la oración pagana por la consumación del propio destino, en la que el hombre pide la plena realización de todo lo que tiene para darle al mundo. Si bien esta modalidad no está orientada hacia el Reino, no retrasa su advenimiento porque, en palabras de Garrido-Maturano: “Pide por la realización en la vida de las potencialidades que a esa vida le han sido concedidas. Pide que algo se realice en el tiempo para el cual ese algo ha sido creado”⁶⁸. La oración del incrédulo no va en detrimento de las oraciones de los otros, sino que quiere entretenerse con ellas. Es por ella que se vitaliza lo muerto. ¿Es esto suficiente? ¿O acaso puede, además, eternizarse esta vida? Esto es, precisamente, lo que hace la *oración del creyente*: “acelerar el futuro, hacer de la eternidad lo más próximo, el hoy”⁶⁹. Se trata de una forma de anticipación. Pero, ¿cómo se da esta anticipación, es decir, como se trae la eternidad a la vida? Con el culto, que es más que mera ritualidad. El culto tiene dos elementos principales que lo hacen digno de anticipar el Reino: por un lado, que se trata de algo *comunitario*; y por otro, la constante *repetición* diaria y anual, que hacen *renacer* a cada instante la vida⁷⁰.

Atento a esta estructura co-responsiva de la oración, que se juega entre la tentación de Dios al hombre y la respuesta activa de éste (tentación del hombre

67 ER, 329.

68 GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La estrella de la esperanza*, 86.

69 ER, 345.

70 Takao Maruyama explicita la relación entre ambas. Cf. MARUYAMA, Takao, “Prayer And Paganism: A New Approach to Rosenzweig’s Late Philosophy”. *Proceedings of the Internationale Rosenzweig Gesellschaft*, 1, 2014, 63.

a Dios), Garrido-Maturano ha señalado su carácter de *acaecimiento*, en paralelo con el *Ereignis* de Heidegger, sobre el final de su libro *La estrella de la esperanza*⁷¹. Para Garrido-Maturano la estructura del *Ereignis* heideggeriano (la de una *yección* que necesita ser *proyectada* para *acaecer*, y que se *yecta* ausentándose), es la misma de la hermenéutica rosenzweigiana de la oración:

La oración es el *acaecimiento* en el que se encuentran la *yección* de Dios en el mundo (la tentación de Dios al hombre) y la *proyección* de esa *yección* por el hombre (la tentación del hombre a Dios). El Reino, como el ser, no puede *acaecer* sino es *proyectado*. Y se *proyecta* bajo la forma de la *anticipación*⁷².

En el instante (*Augenblick*) es donde, para ambos pensadores –como ha notado de manera tangencial Paul Ricoeur⁷³, 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 *yección* *interpelante* (aun desde su ausencia) y el amor *responsivo* del hombre como *proyección-respuesta*. Así, el amor sería “el «ahí» propio en el que Dios se manifiesta *entre* los hombres”⁷⁴.

Es importante señalar que la *respuesta* de la oración no es meramente *pasiva*, sino que se realiza como *acción* de amor al prójimo. Esta *vocación* práctica para con el prójimo es signo de *esperanza*. El *silencio* es una forma del lenguaje que respeta la dignidad del *Ereignis* y, así, mantiene abierta la *temporalización* de la *venida* del Reino como *anticipación* de un futuro más allá de todo futuro⁷⁵. Si bien Rosenzweig admite que el hombre debe dejar estar o dejar reposar (*beruhen läßt*) la *verdad* toda (así como *deja ser* la *facticidad* de los elementos, y *deja acaecer* la *realidad* en las *correlaciones*), también es verdad que el *silencio* es en *La Estrella* siempre un *silencio* en un contexto *dialogico* práctico y *comunitario*, es el *silencio* que *posibilita* la *liturgia* y el *silencio* de quien da sin esperar recibir nada a cambio en el acto de amor por el prójimo.

Por último, no hay que dejar de notar que la *interpelación desde la ausencia* (que aquí aparece como *tentación divina*) también se replica en las ya analizadas

71 Esta lectura ha motivado la comprensión de la muerte y el milagro, junto con la oración, como *figuras del Ereignis*.

72 GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La estrella de la esperanza*, 96.

73 RICOEUR, Paul, “The ‘Figure’ in Rosenzweig’s *The Star of Redemption*”. En: RICOEUR, Paul, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. (Trad. de David Pellauer). Minneapolis: Fortress Press, 1995, 104.

74 GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La estrella de la esperanza*, *La estrella de la esperanza*, 96.

75 Para más detalles sobre esta cuestión, 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*, 32, 2004, 111-116.

figuras de la muerte y del milagro. La muerte *se retira* respecto del modo de pensar de la *vieja filosofía*, que –de modo inocente o no– la reduce a nada; es decir, se sustrae al *pensamiento pensante*, y con ello interpela a quien se decida a pensarla con seriedad, es decir, bajo los términos de un *pensar experienciante*. El milagro, por su parte, *se retira* luego de su preanuncio, tentando así a desestimar su profecía –o sea, interpelando en su ausencia–, hasta que finalmente acontece.

3. EL ACONTECER DE LA REVELACIÓN

Así las cosas, estas tres figuras –la muerte, el milagro, la oración– muestran un conjunto de notas que nos permiten circunscribir el concepto de *Ereignis*. El *Ereignis* es la Revelación (*Offenbarung*), como ha subrayado también Bernhard Casper⁷⁶. No se trata, sin embargo, de la Revelación en sentido lato (como el Mundo de la Revelación entre el Antemundo y Supramundo, o sea, el contenido *Estrella II* entero) ni de la Revelación en sentido estricto (Revelación de la Revelación, o sea, el contenido del segundo libro de *Estrella II*), sino del *paso* por el que una se concretiza en la otra. Ambos sentidos de *Revelación* son sistemáticos, es decir, tienen su orden secuencial; pero en el paso de uno al otro se abre el espacio para que acontezca la *Revelación* en sentido no-sistemático, la Revelación como *Ereignis*. En ese sentido, Ciglia señala que:

la íntima conexión que se establece entre el significado más amplio y aquel más restringido de la revelación consiste en el hecho de que aquel segundo constituye una concretización del primero, pero una concretización del todo privilegiada, ya que es precisamente a partir de ésta que resultan luego *fenomenológicamente* accesibles y por eso también *filosóficamente* indagables las estructuras fundamentales en las que se articula el universo de la revelación entendida en sentido más lato⁷⁷.

Este paso –que, como veremos, se evidencia en las tres figuras señaladas– es un “acaecimiento” que, como en el uso que hace Heidegger del término, se juega entre una dación y una apropiación. Para explicitar este punto, conviene volver a las figuras de las tres introducciones de Rosenzweig, que nos *dicen* algo del *Ereignis*, aunque de manera indirecta. La *figura de la muerte* nos enseña, respecto 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

76 CASPER, Bernhard, «Die Gründung einer philosophischen Theologie im Ereignis». *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*. [en línea], 5, 2003. Disponible en: <<http://mondodmani.org/dialegesthai/bc01.htm>>. [Consulta: junio 2015]. ISSN: 1128-5478.

77 CIGLIA, Francesco P., “El milagro de la Revelación”, 197-198.

pensamiento, su ultimidad, su necesidad de responder apropiando y no dejarse meramente apropiar. Por su parte, 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 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. Además, en palabras de Honig,

Nos permite o solicita experimentar la cotidianidad como un milagro, lo ordinario como una interpelación al reconocimiento o a la receptividad o a la gratitud; nos llama a experimentar lo aparentemente inalterable como contingente y como lo que podría haber sido de otra manera. Y nos convoca a experimentar lo aparentemente contingente como inalterable, como destinado, querido, previsto o, al menos (en términos más seculares), significativo⁷⁸.

La *figura de la oración*, por último, esclarece la estructura de la mutua co-pertenencia, en la que una interpelación necesita ser respondida para acaecer, muestra que su forma de interpelar es desde la ausencia y que la respuesta anticipa la meta última.

Cada una de las figuras tiene aparentemente dos polos que se donan-y-apropian de manera corresponsiva. Pero, bien mirado, hay un tercer polo para cada caso: un polo *ideal* que advendría a partir de la co-pertenencia de los otros dos⁷⁹. Así, respecto de la muerte, no sólo se trata de que nos apropiemos nosotros de ella (manteniendo la angustia, es decir, sin evadirla como el idealismo) y de que ella se apropie de nosotros, cuando finalmente muramos, sino que hay un polo en cierto punto *ideal* que tiene que ver con la vida más allá de la muerte. La inmortalidad viene a ser el último anhelo del sí-mismo, que “exige para sí eternidad”⁸⁰. Rosenzweig encuentra aquí el origen de las psicologías antiguas,

78 HONIG, Bonnie, “The Miracle of Metaphor...”, 86. En inglés en el original: “It allows or solicits us to experience the everyday as miracle, the ordinary as calling for acknowledgment or receptivity or gratitude; it calls us to experience the apparently steadfast as contingent and as what could have been otherwise. And it calls for us to experience the apparently contingent as steadfast, as fated, willed, foreseen or at least (in more secular terms) significant”.

79 Es de destacar la coincidencia de esta estructura de las figuras utilizadas por Rosenzweig con la que propone Erich Auerbach, quien también señala el carácter correlativo triádico y temporal de la *figura*. En su *interpretación figurada* se interpreta un evento mundano a través de otro; el primero significa al segundo, el segundo da cumplimiento al primero. Ambos tienen un carácter histórico y, por tanto, algo de provisional e incompleto. Apuntan el uno al otro, pero, también, apuntan ambos a algo en el futuro, algo todavía por venir, que será el evento real y definitivo. Cfr. AUERBACH, Erich, “Figura”. En: AUERBACH, Erich, *Scenes from the drama of European literature*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 1984, 58.

80 *ER*, 121.

que inventan la *psyché* porque necesitan *algo* que no muera. Encadenan al sí-mismo a un portador natural, el alma, pero con ello convierten a la inmortalidad en algo sumamente precario. El alma no puede morir, pero al ser todavía *natural*, no puede desprenderse de la naturaleza y, por ello, “viaja por los cuerpos”. Al sí-mismo no le basta con la transmigración, porque lo que ansía no es el cambio sino la auto-conservación plena. No obstante, frente a este dualismo que separa *alma* y *cuerpo* como dos partes del sí-mismo humano, Rosenzweig entenderá al “alma” como un *todo integral* más allá de la oposición entre cuerpo y alma: el “alma amada” de la que hablará el libro de la Revelación. Así, contra la imagen de un sí-mismo “singular, solitario y sin lenguaje”⁸¹, Rosenzweig opondrá la imagen del alma amada relacional, comunitaria y parlante. Y, si acaso “el sí-mismo llegara a ser alma en este sentido”, afirma, “también le sería cierta una inmortalidad de nuevo sentido”⁸². La inmortalidad que tiene en vistas Rosenzweig tiene un carácter intersubjetivo y queda plasmada como una *exhortación* en el canto del *Nosotros*: “*Los nosotros somos eternos*: ante este grito de triunfo de la eternidad, la muerte cae en la nada. La vida se hace inmortal en el eterno canto de alabanza de la Redención”⁸³.

En lo que se refiere al milagro, no basta con el momento del preanuncio (en el que la profecía se apropia del cumplimiento por venir) y el momento del cumplimiento (en el que el cumplimiento se apropia de la profecía ya hecha). El polo ideal se deja ver cuando se considera no sólo el primer momento como signo del segundo, sino cuando se considera a ambos, en su conjunto, como “signo de la providencia divina”⁸⁴. Por último, respecto de la oración, no basta con que Dios tiente al hombre desde su ausencia, apropiándose así de él, y que el hombre tiente a su vez a Dios, sino que esta estructura adquiere sentido en tanto *anticipa el Reino*. Este polo *ideal* obedece, para las tres figuras, a que el instante reclama ser eterno⁸⁵.

Ahora bien, ¿por qué son necesarias *tres* figuras distintas para acceder a un solo fenómeno? Por el modo mismo en que se da el fenómeno: porque se *oculta* y porque se *despliega temporalmente*. Por un lado, dado que se oculta, apenas podemos atisbarlo de manera fragmentaria; pero son más representativos tres

81 *ER*, 122.

82 *Ibid.*

83 *ER*, 305. Quizá aquí haya que tener en cuenta también la figura *redentora* de la muerte a la que he aludido en la nota 46. Por otra parte, es interesante el paralelismo que puede establecerse aquí con las nociones de *exhortación* y *Reino* en el pensamiento de John D. Caputo. Véase, por ejemplo: CAPUTO, John D., *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014, 127-128.

84 *ER*, 150.

85 Cfr. GARRIDO-MATURANO, Ángel, “‘El tiempo que acontece por sí mismo’...”, 111.

fragmentos que uno solo. Y, por otro lado, cada uno de estos tres fragmentos nos da a ver la Revelación como *Ereignis* desde un escorzo temporal diferente: desde la perpetua permanencia, en la figura de la muerte, que nos recuerda que pertenecemos al mundo *sido*; desde el presente siempre renovado, en la figura del milagro, que nos sitúa frente a la maravilla del presente; y desde la anticipación de lo siempre por venir, en la figura de la oración, que anticipa el siempre adviniente Reino de los Cielos. Esta estructura temporal, además, se replica como *fractal* en los tres polos en que se desglosan las figuras.

El paso entre la Revelación amplia y la Revelación estricta es un *acaecer trans-sistemático*. El sistema permite fenomenalizar esto que, de por sí, antecede a la construcción de cualquier sistema. 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. Así entendida, la Revelación es el *Ereignis*: el Acontecimiento fundamental, la Correlación originaria. Es la estructura común a las tres correlaciones de la Ruta (*Creación-Revelación-Redención*) y lo que las hace posibles. Las tres correlaciones despliegan temporalmente este *único* acontecimiento; en este despliegue los elementos *fácticos* del Todo (Dios, Mundo, Hombre) salen fuera de sí, se copertenecen e inciden los unos en otros: se donan-y-apropian⁸⁶. El tiempo que acontece por sí mismo es el transcurrir mismo de la realidad “como resultado del milagro *del estar acaeciendo de los elementos en su interrelación recíproca*”⁸⁷, en su Correlación. Es que la temporalización es siempre *cotemporalización correlativa*: un elemento no puede temporalizarse solo, porque siempre acontece *en relación* a los otros. Hombre, Mundo y Dios se temporalizan a través del acontecimiento precisamente en correlación con los otros dos, conformando así la *realidad efectiva* como *temporalización*. La palabra “acontecimiento” o “acaecimiento” (*Ereignis*) 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*”⁸⁸.

86 Cfr. *ER*, 158.

87 GARRIDO-MATURANO, Ángel, “‘El tiempo que acontece por sí mismo’...”, 107.

88 *Ibid.*, 116.

4. CONSIDERACIONES FINALES: EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

El acontecimiento, en tanto Correlación, es decir, la Revelación como *Ereignis*, es, entonces, la eternidad *entrando* a la temporalidad: viniendo, de alguna manera (visto desde el sistema), desde el futuro. O, mejor: el acontecimiento-Correlación de la Revelación es la eternización del tiempo y, recíprocamente, la temporalización de la eternidad. Pero, ¿qué es la eternidad? Consiste en “que todo esté en cada punto y en cada momento”⁸⁹. 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.

La realidad temporal no es tanto el *Día del Hombre* ni el *Día del Mundo*, cuanto el *Día de Dios*. Esa *x* que es a la vez el origen y la culminación en que acaba el paso de este Día –el *acaecer*–, *aún* no existe. La donación es donación *pura*, justamente, porque no tiene donador. El donador se va constituyendo y, en propiedad, se consumará en un futuro inesperado, pues “la eternidad no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría también perfectamente ser hoy”⁹⁰. Es la paradoja que queda manifiesta en la oración, como sostiene Francesco Barba: se pide, en efecto, por el futuro, por la venida del Reino, pero para que la oración pueda ser cumplimentada (en su mismo ser-oración y no en aquello por lo que pide), debe ser iluminada por el futuro mismo⁹¹. Este punto, origen último y consumación plena, el Supramundo posterior a la Redención es, visto desde el sistema, *Dios redimido*, en cuya consumación se encuentran también el *mundo consumado* (la vida *vivificada*) y el *hombre consumado* (la vida *vivificante*). Es, en otras palabras, la *eternidad*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUERBACH, Erich, “Figura”. En: AUERBACH, Erich, *Scenes from the drama of European literature*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 1984, 11-76.
- BARBA, Francesco, “Die Perspektive des menschlichen Gebets zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit”. *Proceedings of the Internationale Rosenzweig Gesellschaft*, 1, 2014, 1-24.

89 ER, 404.

90 ER, 273.

91 BARBA, Francesco, “Die Perspektive des menschlichen Gebets zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit”. *Proceedings of the Internationale Rosenzweig Gesellschaft*, 1, 2014, 4.

- BRAITERMAN, Zachary, “‘Into Life’?! Franz Rosenzweig and the Figure of Death”. *AJS Review*, 23-2, 1998, 203-21.
- CAPUTO, John D., *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.
- CASPER, Bernhard, “Ereignis (acontecimiento) en la concepción de Franz Rosenzweig y en el pensamiento de Martin Heidegger”. (Trad. de Ángel Garrido-Maturano). *Escritos de filosofía*, 29-30, 1996, 3-20.
- , “Fenomenalidad trascendental y acontecimiento acontecido”. (Trad. De Ángel Garrido-Maturano). En: GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La estrella de la esperanza. Introducción a La Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2000, 111-126.
- , «Die Gründung einer philosophischen Theologie im Ereignis». *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*. [en línea], 5, 2003. Disponible en: <<http://mondodomani.org/dialegesthai/bc01.htm>>. [Consulta: junio 2015]. ISSN: 1128-5478.
- , *Religion der Erfahrung. Einführung in das Denken Franz Rosenzweigs*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2004.
- CIGLIA, Francesco P., “El milagro de la Revelación”. (Trad. de Federico Ignacio Viola). En: ROSENZWEIG, Franz, *El Nuevo Pensamiento*, 163-202.
- GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La Estrella de La Esperanza. Introducción a La Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2000.
- , “‘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*, 32, 2004, 99-118.
- GIBBS, Robert, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton (Nueva Jersey): Princeton University Press, 1992.
- HONIG, Bonnie, “The Miracle of Metaphor. Rethinking the State of Exception with Rosenzweig and Schmitt”. *Diacritics*, 37 (2/3), 2007, 78-102.
- JASMINOY, Marcos, “La diversidad del cristianismo primitivo en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig y su función histórica”, *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, 3, n. 2, 2016, 160-182.
- , “‘Trascendental es Moisés, no Platón’. El acontecer de la Revelación como instancia última trascendental en *La Estrella de la Redención*”. En: ESPERÓN, Juan P., SCANNONE, Juan C., y WALTON, Roberto (eds.), *El acontecimiento y lo sagrado*. Córdoba: EDUCC, 2017.
- , “Experiencia y temporalidad. ‘Lo enseñable y transmitible’ del nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”. *Nuevo Pensamiento*, 7, n. 9, 2017, 69-103.

- KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (Trad. de Manuel García Morente y Juan Miguel Palacios). Madrid: Tecnos, 2005.
- LÖWITH, Karl, "Heidegger y Rosenzweig". En: LÖWITH, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. (Trad. de Román Setton). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- MARUYAMA, Takao, "Prayer And Paganism: A New Approach to Rosenzweig's Late Philosophy". *Proceedings of the Internationale Rosenzweig Gesellschaft*, 1, 2014, 59-67.
- MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation: La Philosophie de Franz Rosenzweig*. París: Seuil, 1982.
- POLLOCK, Benjamin, "On the Road to Marcionism: Franz Rosenzweig's Early Theology", *The Jewish Quarterly Review*, 102, n. 2, 2012, 224-255.
- RICOEUR, Paul, "The 'Figure' in Rosenzweig's *The Star of Redemption*". En: RICOEUR, Paul, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. (Trad. de David Pellauer). Minneapolis: Fortress Press, 1995, pp. 93-107.
- ROSENZWEIG, Franz, "Glauben und Wissen", en: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Franz Rosenzweig. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III*. (ed. de Reinhold Mayer y Annemarie Mayer). Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984, 581-595.
- , *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1996. [Sigla: SE]
- , *La Estrella de La Redención*. (Trad. de Miguel García-Baró). Salamanca: Sígueme, 1997. [Sigla: ER]
- , *El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a La Estrella de la Redención*. (Trad. de Ángel Garrido-Maturano). En: ROSENZWEIG, Franz, *El nuevo pensamiento*. (ed. de Ángel Garrido-Maturano). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2005, 21. [Sigla: NP].
- , "'Célula originaria' de *La estrella de la redención*". En: ROSENZWEIG, Franz, *Lo humano, lo divino y lo mundano*. (ed., trad. y notas de Marcelo G. Burello). Buenos Aires: Ediciones Lilmod - Libros de la Araucaria, 2007, 55-72.
- , "Sobre la *Encyclopedia Judaica*". (Trad. de Marcelo G. Burello, Carla Imbrogino y Analía Fridman). En: ROSENZWEIG, Franz, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, 375-396.
- , "Fe y saber". En: ROSENZWEIG, Franz, *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*. (Trad. de Iván Ortega). Madrid: Encuentro, 2014, 84-103.
- SANTNER, Eric L., "Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the Matter of the Neighbor". En: ŽIŽEK, Slavoj, SANTNER, Eric L., y REINHARD, Kenneth, *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology. With a New Preface*. Chicago: University of Chicago Press, 2013, 76-133.
- TURNER, Yossi, "Prayer and Love in Franz Rosenzweig's *Star of Redemption*". *European Journal of Jewish Studies*, 8, 2014, 173-193.