

EL AMANECER DEL DESEO. ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA RELACIÓN YO-TÚ Y NOSOTROS-VOSOTROS EN LA ESTRELLA DE LA REDENCIÓN DE FRANZ ROSENZWEIG

Resumen: El artículo define primero qué se entiende por Deseo y cuál es su función en el contexto de la revelación en sentido estricto en el libro segundo de La Estrella de la Redención. En segundo lugar explicita la función del Deseo en la redención como pathos que evita la caída en el misticismo y transforma la respuesta al llamado de Dios en amor al prójimo. Finalmente muestra cómo el carácter incesante del Deseo impide que el yo y el otro se unifiquen en un nosotros cerrado y tiende, así, un puente a una religiosidad siempre abierta al vosotros.

Palabras clave: Rosenzweig — Revelación — Redención — Deseo — Nosotros — Vosotros.

DAYBREAK OF DESIRE. PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS OF THE I-YOU AND WE-YOU RELATIONS ACCORDING TO FRANZ ROSENZWEIG'S THE STAR OF REDEMPTION

Abstract: The article defines first what one understands for Desire and which is its function in the context of the revelation in strict sense in the second book of Der Stern der Erlösung. Second it explains the function of Desire in redemption as pathos that avoids the fall in mysticism and transforms the response to the called of God into love to the neighbour. Finally it shows how the never-ending character of Desire prevents that I and the other are unified in a closed we and stretches, this way, a bridge to a religiousness always open to you.

Key words: Rosenzweig, Revelation, Redemption, Desire, We, you.

INTRODUCCIÓN

Emmanuel Levinas comienza el primero de sus dos libros capitales, *Totalidad e infinito*, con una sorprendente caracterización de la metafísica como Deseo. “El deseo metafísico —nos dice el filósofo— tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro”¹. Unas líneas más abajo refiere qué habrá de entenderse por lo “absolutamente otro”: “Para el Deseo, esta alteridad, inadecuada a la idea, tiene un sentido. Es esperada como la alteridad del otro y también como la del Altísimo”². Y concluye: “la dimensión misma de la altura está abierta por el Deseo metafísico”³. Franz Rosenzweig, en su obra cumbre, *La Estrella de la Redención*, en ningún momento define la metafísica como Deseo y, lo que es más importante aún, para él, en principio, la “dimensión de la altura” y la del “Altísimo”, no es abierta por ningún Deseo, sino concretamente por la revelación: ya sea que se trate de la revelación bíblica positiva o de la revelación personal e íntima, en la cual Dios me llama por mi propio nombre. Sin embargo, me atrevo a preguntar, si no es posible pensar que Levinas, quien en *Totalidad e infinito* confiesa no citar *La Estrella* por estar este libro demasiado presente en su obra como para hacerlo⁴, se haya inspirado también en esta concepción del Deseo metafísico, como en tantos otros puntos, en la obra de Rosenzweig. Me pregunto, concretamente, hasta qué punto es o no posible leer (en clave levinasiana) implícita en *La Estrella* la figura de un Deseo originario como aquella negatividad que, paradójicamente, le otorga positividad y efectividad a la revelación y permite que el llamado del Altísimo sea escuchado. Miguel García Baró se ha preguntado explícitamente si “es posible desoír este llamado”⁵. Y responde: “No, pero bajo la condición de ser llamado por su nombre propio absoluto”⁶. Aquí, sin negar lo afirmado por el traductor de *La Estrella*, nos preguntaremos por aquello que en el acaecimiento de la revelación, hace posible no sólo oír mi propio nombre, sino tener un nombre propio. En tal sentido esta investigación parte de la hipótesis de que el *pathos* del Deseo del Otro, cuyo correlato es la angustiada experiencia de la propia finitud y menesterosidad, es el temple originario fundamental que rompe el encierro solipsista en sí mismo y le hace posible

1 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 57. Sigla: TI.

2 TI, pp. 58-59.

3 TI, p. 59.

4 Cf. TI, p. 47.

5 Miguel García Baró, “Das ‘neue Denken’ und das Böse: eine Grenzfrage”, en: Wolfdietrich Schmiech-Kowarzik (Hrsg.), *Franz Rosenzweigs “neues Denken”*, Band II *Erfahrene Offenbarung — in theologos*, Freiburg/München, Alber, 2006, p. 784.

6 *Ibid.*

al hombre ir más allá de su propia esencia ideal y *escuchar* el llamado fáctico del Otro. De esta manera adquiere efectividad el acaecimiento mismo de la Revelación, toda vez que ella, para Rosenzweig, comienza precisamente con un llamado: “¿Dónde estás?”⁷. Partiendo de esta hipótesis, las consideraciones que siguen se proponen, en primer lugar, determinar qué es lo que ha de entenderse por Deseo y cuál es su función en el contexto de la revelación en sentido estricto en el libro segundo de *La Estrella*. En segundo lugar, pretenden explicitar la función del Deseo en el ámbito de la redención como *pathos* que evita la caída en el misticismo y transforma la respuesta al llamado de Dios en amor al prójimo. Finalmente, este artículo quiere poner de manifiesto en qué medida el carácter incesante del Deseo, que busca en cada otro un tú, impide que el yo y el otro se unifiquen en un nosotros cerrado, tendiendo así un puente a una religiosidad siempre abierta al vosotros.

Desde el punto de vista metodológico el tratamiento de la temática referida y la interpretación de las nociones empleadas se reconocen deudores del método fenomenológico y de su carácter concreto y, a la vez, universal. Si el análisis intencional es la búsqueda de la descripción de lo concreto tal cual esto concreto se da, entonces nuestro análisis de la revelación debe dejar ver cómo *acaecer* concretamente la relación entre el Yo divino y el tú humano —la relación religiosa— independientemente de cualquier revelación histórica positiva. Y si este acaecimiento adquiere efectividad gracias a un *pathos* propio de todo hombre en tanto tal, entonces el análisis debe rescatar también la intención universal de la fenomenología y mostrar en qué medida la relación religiosa en tanto acaecimiento concreto se da con independencia de cualquier confesión particular.

1. LA REVELACIÓN Y EL DESEO

1.1. “¿DÓNDE ESTÁS?”

Dios creo. Pero, luego de haber creado, pareciera esfumarse detrás de su propia creación y tornar a ser aquello que gracias a la creación había dejado de ser: oculto. Si el primero de los elementos constitutivos del concepto de Dios, la libertad divina, regida por el signo del “no”, en cuanto acto que ocurre y se renueva a cada instante, había emergido en el mundo real bajo el signo del sí: como esencial y duradero poder creador; ahora, para evitar que Dios recaiga en

⁷ Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, trad. M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 220. Sigla: ER.

su ocultamiento, debe emerger el otro elemento del concepto de Dios, el “sí” divino: su esencia infinita e inmutable. Pero debe hacerlo bajo el signo del “no”, esto es, de acontecer que surge en el instante y que permite que Dios sea en cada momento aquello que Él auténticamente es: fáctico. Esta segunda revelación, esta revelación en el más estricto sentido, no puede sino ser concebida como el abrirse de algo cerrado, como la autonegación del destino inmutable de una esencia infinita por un acto interpelante y constantemente renovado. Por obra de este acto Dios se da a sí mismo y deviene, así, patente para el hombre. ¿Con qué palabra nombrar este acto de autodonación gratuita, esta entrega de sí, renovada a cada instante, de una esencia y un destino infinitos? Rosenzweig responde: “La mirada a la criatura que fue creada a imagen y semejanza de Dios, nos enseña cuál es el nombre único que podemos y debemos dar a este destino intradivino convertido en afecto”⁸. Y ese nombre es *amor*. Sólo el amor es entrega de sí que surge y llena cada instante, pero que, a cada instante también, acaece con una fuerza propia de un destino esencial. Pero no es el amor de la amada aquel al que corresponden las exigencias propias de esta segunda revelación, sino el amor del amante. Sólo el amante se dona a sí mismo a cada instante en el amor. La amada se limita a acoger este don. El acogerlo no es una obligación, no es una necesidad ineludible, sino, como expresamente lo afirma Rosenzweig, “es el *don* con el que ella responde”⁹ al don. Si bien el alma amada, a quien Dios se revela en su acto de amor, puede (no debe) acoger el amor de Dios y dejarse amar, no parece tan claro que Dios pueda amar y revelarse por un acto de amor. ¿No implica el concepto de amor menesterosidad? Y la menesterosidad que, por definición, es propia de un ser imperfecto, ¿puede acaso ser una propiedad de Dios? Ciertamente Dios, en tanto ser infinito, no puede carecer de nada. Pero que Dios ame no significa que la menesterosidad, implícita en el amor, sea una propiedad esencial y permanente suya, porque amar no es ninguna propiedad esencial del amante. Por el contrario el amor es “autotransformación instantánea”. Cuando el amante ama, el amor no viene a agregarse a las propiedades esenciales que definen su identidad, sino que él deja de ser el yo que era para no ser más que amante. “El yo, que en los demás casos sería el portador de propiedades, desaparece sin dejar rastro en el instante del amor”¹⁰. La menesterosidad debería ser una propiedad duradera y permanente. “Pero, ¿cómo iba a caber una propiedad en la angostura de un instante?”¹¹. En el instante en que ama el amante está pleno. Nada sabe de menesterosidad alguna. Nada necesita que no sea amar. El amor no es, pues, una propiedad de Dios. “No es la forma fundamental, fija e inmutable

8 ER, p. 205.

9 ER, p. 207 (cursivas mías).

10 ER, p. 208.

11 *Ibid.*

de su rostro”. Es el acontecimiento mismo de su revelación. “Es el brillo siempre joven que ilumina los eternos rasgos”¹². Como acontecimiento, el acto de amor de Dios es puro presente. Se da por entero en el aquí y el ahora en que ama. Y únicamente a lo largo del tiempo, instante tras instante, va alcanzando lo que aún no ama y animando, así, el todo. Dios ama a quien ama y donde ama, vivificando ahora esto y luego aquello. Y lo que separa de su amor a quien se cree abandonado por Dios es tan sólo un “aún no”. Su amor está enteramente presente en el hoy, “pero todos los ayeres y todos los mañanas se sumirán un día en este hoy triunfante”¹³. Este hoy verdaderamente final, pero constantemente adviniente, es el hoy de la eternidad. Aquel instante definitivo y definitivamente presente, en el cual todo cobrará vida y se habrá verdaderamente revelado que el amor es más fuerte que la muerte.

Esta breve síntesis de la lógica de la revelación, aquí desarrollada, nos permite extraer dos conclusiones convergentes. En primer lugar, si el acto de amor es el modo por el que Dios se revela, entonces este acto es también el modo en que Dios niega todo lo que Él no es y me interpela diciéndome quién es. En otros términos, el acto de amor es el acto por el cual Dios dice “Yo”. “Pero, en segundo lugar, “Yo” no puede ser dicho a todos de una vez y para siempre, al modo en que se enuncia un concepto, porque, como vimos, el acto de amor tiene un destinatario determinado y se da en el puro presente en el que Dios ama a quien ama. Yo se dice, pues, dialógica y no monológicamente. Dios le dice Yo a un Tú. Y es que el yo del monólogo no es todavía un Yo verdadero, no es todavía un “pero Yo”, que sale de sí y niega ser de otro modo que el Yo que él es. En tanto yo conceptual, que no se dice a nadie determinado, este yo monológico, que es para todos el mismo yo, que es para todos un *él*, no es efectivamente un Yo. Se oculta todavía detrás de la tercera persona. El Yo auténtico, el Yo enfático, se pronuncia por primera vez al descubrir un Tú de cara al cual el Yo se revela no como una idea del yo, sino como este Yo real y efectivo que ahora y aquí soy. “Y dónde hay este Tú autónomo, que se planta con libertad ante el Dios escondido y por el que Él puede descubrirse como Yo?”¹⁴. Dios, para revelarse, debe preguntar por el Tú. Por ello, el acto originario de amor de Dios por el cual Dios se revela como Yo no puede ser sino la pregunta “¿Dónde estás?”¹⁵. Ésta es la pregunta por el Tú, pero no por el concepto o esencia del tú, sino la pregunta por el Tú concreto de cara al cual puede descubrirse el Yo concreto de Dios. Por sí misma la pregunta testimonia o confiesa la creencia en la realidad

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

14 ER, p. 220.

15 ER, p. 220.

de la existencia de ese Tú, aun cuando éste aún no le haya salido al encuentro al Yo interpelante. El Yo se desoculta en el momento en que afirma la existencia del Tú preguntando “¿dónde estás?” La pregunta adquiere, entonces, el carácter del vocativo, de la llamada por un Tú determinado. En este preciso sentido la revelación del Dios amante implica, como afirmaba García Baró, ser llamado por el nombre propio absoluto o, mejor aún, ser interpelado de un modo tal que la respuesta no puede ser sino la de un Tú absoluto, la de un Tú con un nombre propio absoluto. De este modo el nombre propio resulta una *contra-palabra*: no se da como una creación autónoma de la identidad, sino como *respuesta* al llamado que Dios le dirige de modo personal a un Tú. Si Dios puede descubrir su Yo concreto y actual sólo de cara a un Tú concreto y actual a quien ahora Él se revela, así también el yo humano sólo puede pronunciarse como un nombre propio, como este Yo que soy, de frente a un vocativo que lo interpela y, haciéndolo, afirma su existencia única e intransferible. Ante este llamado, que requiere una respuesta en propio nombre, al hombre se le sustrae la posibilidad de *desoirlo* y huir al ámbito objetivo, como si el llamado estuviese dirigido a cualquier tú, como si cualquier otro pudiese responder por él. Lo llamado es “lo absolutamente particular y carente de concepto”¹⁶, en otras palabras, lo llamado es tu propio Tú, “es el nombre propio”¹⁷. Llamándolo por medio de un acto de amor que surge en el instante y que se dirige siempre a alguien determinado, Dios le da al hombre un nombre propio. Y el alma, que podía haber permanecido en silencio ante un genérico “¿dónde estás?”, llamada ahora a responder por su propio nombre, interpelada por un concreto “¿dónde estás Tú?”, tiene que abrirse, extenderse hacia el llamado y responder “*Aquí estoy*”¹⁸. Sólo cuando Dios, preguntando por el Tú, afirma su existencia y se dirige a él personalmente, puede el alma responder como un Yo que tiene un nombre propio. Pero, concomitantemente, sólo cuando el alma responde “*Aquí estoy*” Dios deviene efectivamente patente y la revelación efectiva.

Sin lugar a dudas este diálogo entre el Dios amante y el alma amada, que pone en movimiento la revelación en sentido estricto, se despliega analógicamente sobre la base del amor humano. Pero, habremos de convenir que, a diferencia del amor entre hombre y mujer, el punto de partida de este diálogo (el “¿Dónde estás?” concreto por el cual Dios se revela al hombre) no es, si prescindimos de toda aseveración de carácter teológico y confesional, tan fácilmente accesible a la experiencia como lo es la declaración de amor del hombre amante. Sin desconocer que el libro II de *La Estrella* ha sido escrito *in theologos*, la pregunta,

16 ER, p. 221.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

empero, para una perspectiva fenomenológica de análisis, sería la siguiente: ¿cómo concretamente pregunta Dios al hombre “¿Dónde estás?” ¿Cómo se revela Dios a un Tú concreto? Aquí es necesario hacer una discriminación que puede parecer paradójica. En primer lugar, habrá que confesar que es imposible responder esta pregunta. En segundo, sin embargo, habrá que señalar igualmente la profunda significación de la falta de respuesta. Comencemos por el primer punto. La pregunta no admite respuesta genérica, y ello por ser la revelación divina un “acontecimiento de la experiencia personal”¹⁹. Dicho en otros términos: la revelación no puede ser de-terminada por ser un acaecimiento absolutamente presente, que se da entre un Yo y un Tú singulares, y que, como tal, no puede ser ni dicho al modo en que lo es un concepto, ni narrado como algo “ya ahí”. La revelación sólo puede ser vivenciada, pero de ningún modo convertirse en un *tema* dado al pensamiento sin perder su esencia misma de acontecimiento interpersonal. Poder *tematizar* la revelación, esto es, poder com-prender en *un determinado concepto dicho* el cómo de la *relación viva* entre sus dos polos significaría reducir, por obra del concepto, la exterioridad de la revelación al sistema ideal de la totalidad y, de este modo, suprimirla como revelación. El cómo de la revelación es inaccesible fuera de la revelación misma, y el *Quién* que se revela se sustrae incluso de la experiencia del Tú que es interpelado, pues el amor, como vimos, no es una propiedad esencial de Dios, sino *el modo por el cual afirma la existencia del hombre y lo vivifica*. Cómo se revela Dios no es, entonces, una pregunta que admita respuesta. A lo sumo de la revelación podemos indicar su *efecto*: es un acto, sea como sea que se lleve a cabo, por el cual la existencia de aquel Tú que lo recibe resulta afirmada y vivificada. La revelación es una invitación a la vida. Quien invita y cómo invita escapa al ámbito temático. Por ello coincido plenamente con S. Mosès cuando afirma que “del Quién de la revelación, que no es objeto de ningún saber, sólo se puede hablar por medio de una analogía, esto es, en relación con la experiencia humana”²⁰ Y efectivamente así lo hace Rosenzweig en cuanto su descripción extrae tanto la forma cuanto el contenido del diálogo no de la experiencia individual efectivamente aconteciente de la revelación personal e íntima del Dios vivo, sino del amor entre hombre y mujer. El amor humano resulta, de este modo, empleado como un sistema metafórico para referirse analógicamente a lo conceptualmente inaccesible. Más aún: el propio amor humano es descrito desde otro sistema metafórico: el del *Cantar de los Cantares*, que está a la base de toda la reflexión del autor acerca del amor de Dios. Así, entre la realidad efectivamente aconteciente de la revelación y la

19 Stéphane Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, trad. (alemana) R. Rochlitz, München, Wilhelm Fink Verlag, 1985, p. 87.

20 *Ibid.*

imposibilidad de asir conceptualmente su quién y su cómo surgen el texto bíblico y su lenguaje metafórico como una instancia mediadora analógica²¹.

Pero, si pasamos ahora al segundo aspecto de la discriminación arriba anunciada, esta falta de respuesta, esta imposibilidad de volver fenómeno-lógico, el fenómeno de la revelación, no significa que ha de confiarse ésta por completo al ámbito teológico y que el fenómeno, como tal, carezca de significación para una perspectiva no confesional de análisis. Por el contrario, la imposibilidad de fijar la revelación en un dicho es de profunda significación para esta perspectiva, en cuanto pone en cuestión todo dogma fijo, todo fundamentalismo, que se quiera adueñar de los “camino del amor”, y abre, así, la posibilidad a múltiples maneras de revelación, que no pueden ser negadas desde ningún sistema (incluso teológico) exterior al acontecimiento interpersonal de la revelación misma. Es inherente, pues, a esta imposibilidad de decir la revelación el respeto más profundo a la libertad religiosa. No sólo (aunque también) en el sentido de la libertad de cultos, sino en el sentido (más esencial) de impugnar toda pretensión de establecer por anticipado cómo ha de darse esta relación para cada persona, para cada Tú al que se vuelca, aquí y ahora, de infinitos modos, el amor de Dios. Nadie puede decirle al Yo divino cómo afirmar la vida y la existencia de cada Tú humano. Nadie puede ponerle límites a la invitación a la vida. Concebida como acontecimiento presente y vivo, la comprensión rosenzweigiana de la revelación hace justicia a la par a la libertad humana, que responde “aquí estoy” desde un “aquí” en cada caso diferente, y a la del Espíritu, que, verdaderamente, “sopla de donde quiere”.

Sin embargo, este análisis de la revelación deja pendiente una cuestión crucial: el hecho de que el hombre sea llamado a responder por su propio nombre y que no pueda, en tanto tal, desoír el llamado, ¿significa que necesariamente ha de interesarse por él? ¿No es, acaso, como Rosenzweig afirma, acoger el amor el *don* con que el alma amada responde al don del amor? Y si es así, ¿qué es lo que lleva al alma a acoger este don y responder “Aquí estoy”?

1.2. “AQUÍ ESTOY”

El hombre, antes de responder al llamado de ese Otro que lo invita a salir de sí y a vivir, es decir, a realizarse en la realidad efectiva en correlación con el mundo, no es, sin embargo, todavía un yo. ¿Cómo podría serlo, si no ha estado cara a cara frente a ningún Tú? Es un sí mismo encerrado en sí, una particularidad que se

21 Cf. *Ibid.*

obstina en determinar su modo de ser o carácter autónomamente. No es, pues, un yo, cuya existencia surja como respuesta al conjunto de relaciones que mantiene con la realidad efectiva, sino un sí mismo sustraído al mundo entero, “que se aferra con rígida obstinación a su propio interior y no es capaz de ver lo ajeno a sí más que allá en lo propio y, por tanto, nada más que como propio”²². Si el sí mismo se empecina en permanecer indefinidamente “en lo propio”; si por un exceso de la voluntad quiere, al modo del héroe trágico, ser el dueño exclusivo de su destino, si, en una palabra, no siente la necesidad interior de abrirse a lo otro para realizarse, este sí mismo jamás podrá *escuchar* una voz que no fuese su propio eco ni responder a nadie “aquí estoy”. Ciertamente puede y debe *oír*la, puesto que el llamado le es dirigido en nombre propio, pero, demasiado ocupado en sí mismo, no le prestará atención alguna. Para que el alma escuche y responda es menester que su sí mismo no se halle satisfecho consigo mismo y conforme con “lo propio”. Es imprescindible, pues, que haya sentido que, abandonado a sí mismo, no es sino un pobre individuo más en camino hacia la muerte y el olvido. Sólo si el hombre ha tomado conciencia de que, encerrado en sí, no tiene otro destino que reencontrarse cada día más viejo con sus mismas carencias y con sus mismos defectos y repetirse a sí mismo hasta el día de su muerte, es decir, sólo si ha tomado conciencia del carácter trágico de su soledad, puede el hombre extenderse hacia el otro y ser “pura disposición, pura escucha y obediencia, todo él oídos”²³. Es la conciencia de la soledad trágica y del sinsentido del sí mismo ideal lo que hace surgir en él el padecimiento de una dependencia radical y el sentimiento constantemente renovado de su íntima necesidad del Otro para poder ser yo. Tal conciencia, que no se manifiesta como una lúcida comprensión intelectual, sino como la experiencia padecida de la *angustia*, es, en definitiva, lo que saca al sí mismo de sí y lo vuelve un yo *deseante del otro*; un yo que es todo oídos, y que, movido por su *Deseo constantemente surgente*, se extiende una y otra vez hacia el otro, presto no sólo a oír, sino a escuchar su llamado y responder “aquí estoy”. La apertura del hombre hacia la verdadera exterioridad presupone, pues, dos aspectos. En primer lugar su separación originaria, el hecho de que, como afirma Levinas, sea un sí mismo “separado y ateo”, esto es, un existente singularizado por la cadacualidad irrelativa de su existencia. En segundo lugar, que la *angustia* ante la finitud de esa existencia despierte en él el sentimiento de dependencia y, consecuentemente, el *Deseo* irrefrenable hacia lo Otro. La angustia no es, entonces, angustia ante la nada ni pasa como si no hubiera sido nada. Es angustia ante la propia nada y la propia finitud y su huella es el Deseo que extiende el hombre hacia la alteridad y lo encamina a ser copar-

22 ER, p. 124.

23 ER, p. 222.

típico de algo más que de su propio destino, a saber: la historia de la redención. Según mi lectura, este análisis de la revelación en sentido estricto, que constituye el núcleo del núcleo de *La Estrella*, es justamente el punto en donde, en un sentido eminente, se puede advertir la convergencia entre Rosenzweig como lector de Kierkegaard y Levinas como lector de Rosenzweig. En efecto, la conciencia angustiada ante la propia finitud y el correlativo sentimiento de dependencia radical constituyen aquel “punto arquimédico”²⁴, exterior a la Totalidad, sobre el cual se afirmó Kierkegaard y también implícitamente Rosenzweig para impugnar la incorporación hegeliana de la revelación en el Todo. La angustia de la subjetividad ante su propia finitud -ante la finitud de su nombre propio— y la consecuente necesidad de la *revelación* real y efectiva de la exterioridad son, precisamente, un acontecimiento vivo del cual el sistema no puede dar cuenta. Asimismo, el Deseo metafísico del que habla Levinas, aquel Deseo que vive de lo “absolutamente otro” y que abre la dimensión de la altura y del Altísimo, encuentra precisamente aquí, en la correlación entre la conciencia de la soledad trágica del yo y la interpelación que lo invita a salir de su encierro en sí, su origen existencial último. El Deseo no surge de la nada ni porque sí. Es ocasionado (no causado) por la conciencia angustiada ante la propia soledad y la propia nada. Podría afirmarse incluso que es precisamente la transformación de la angustia en Deseo aquel correlato humano que permite que la revelación sea escuchada y adquiriera, así, realidad efectiva. Dicho en otros términos: la *experiencia* de la revelación acontece efectivamente en aquel instante en que el hombre, renunciando a la autoafirmación ilimitada de su identidad, supera la angustia y se abre al Deseo del Otro. Esta apertura, que transforma la actividad de la obstinación del sí mismo cuya voluntad no tiene otro objeto que autoafirmarse, en la pasividad de la humildad del yo, que es todo Deseo y espera del otro, es aquello que Rosenzweig llama alma. “El alma es en el hombre conciencia de la propia dependencia de la exterioridad”²⁵; y, por ello mismo, es Deseo del otro.

Cuando la revelación efectivamente acaece y el hombre vuelto alma anhelante responde “Aquí estoy” a la pregunta “¿Dónde estás?”, se produce una doble conversión. Por un lado, el del hombre, la negación de su soledad trágica y de su ser como algo autónomo deviene la afirmación de su propio ser como donación. Por otro, el de Dios, la negación de su esencia infinita e inmóvil por su acto de amor se convierte en afirmación de la existencia del hombre. Con otras palabras, Dios manifiesta su propio ser como afirmación de la existencia humana. La revelación se efectiviza en la existencia humana. De allí que Rosenzweig ponga en la boca de Dios las siguientes palabras del Misdrach: “Si Dais testimonio de mí,

24 *ER*, p. 47.

25 *S. Mosès, op. cit.*, p. 88.

entonces yo soy Dios, y si no, no”²⁶. De allí también que tener fe no signifique “creer en que Dios existe”, sino concederle existencia. El acontecimiento de la revelación exige, según esto, “ser realizado: *encarnarse* a sí mismo como historia humana, según el precepto “Como el te amo, así ama tú”²⁷. Más ello exige el paso de la revelación a la redención. Algunos no dan este paso. Adormecen su Deseo y recaen en el misticismo.

2. LA REDENCIÓN Y EL DESEO

2.1. EL ADORMECIMIENTO MÍSTICO

El alma, cuyo sentimiento de dependencia radical se transforma en Deseo de lo “absolutamente Otro”, se extiende ante el llamado de Dios y convierte el renovado y orgulloso “no” por el que se obstinaba en no ser de otro modo que el sí mismo que quería ser en el perseverante y humilde “sí” del que se sabe llamado a vivir y “amparado por unos brazos eternos”. De este modo, el hombre sale de su cerrazón en sí mismo y su alma está ahora expandida y abierta. “Abierta, entregada, confiada; pero abierta en una sola dirección, entregada tan sólo a alguien único; y sólo confiada en él”. Su Deseo ya no duerme el monótono sueño del sí mismo solitario. El alma ha despertado. “Pero sólo despertó por Uno y para Uno. Así que, en realidad, sigue ahora estando ciega y sorda, como lo estaba el sí mismo; ciega y sorda para todo lo que no es el Uno”²⁸. El alma, que se siente amada, está ahora ciertamente abierta a la palabra de Dios, pero hacia el mundo y hacia los otros hombres está igual de cerrada que antes lo estaba el sí mismo. Le eleva un “sí” gozoso a Dios y al particularísimo modo en que Él le habló a ella, pero niega que el mundo esté tan vivo como ella y, por tanto, niega también que Dios haya llamado a los otros hombres. Le parece imposible que el Altísimo se haya revelado a otros de otro modo. Ella quiere ser la única amada por Dios. Quiere ponerle límites a la revelación y reducir a la uniformidad aquello que, en tanto acaecimiento vivo e interpersonal, es esencialmente multiforme. Esta alma, anclada en la revelación, aferrada a su fundamento, está muerta para el mundo y para los hombres. Y así como el Creador corría el peligro de volver a hundirse detrás de su creación, así también el alma, abismada en la amorosa contemplación de Dios, está en peligro de volver a encerrarse detrás de su dicha. Encerrada

26 *ER*, p. 216.

27 Bernhard Casper, “Theo-logie als Geschehen des Gebetes”, en: *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 2001, p. 348.

28 *Ibid.*

en sí, esta alma dichosa, al igual que el Dios oculto, “está en el límite inferior de la Revelación y la separa del Antemundo”²⁹.

¿Cuál es, en concreto, la figura que asume en la realidad efectiva esta alma, detenida en el comienzo de la revelación y muerta para el mundo? Rosenzweig responde: es la figura del místico. Nada nos impide pensar que lo que Rosenzweig afirma del “yo místico”, individualmente considerado, no pueda también afirmarse del “nosotros místico”, es decir, de todas aquellas comunidades religiosas, sectarias y fundamentalistas, que se jactan de “no pertenecer al mundo”. Lo que tiene de objetivamente funesto todo yo (o todo nosotros) místico es, precisamente, este cerrarse al mundo y a los otros tú (al *vos-otros*) y encerrarse en sí mismo. Para poder ser “el niño mimado de Dios”³⁰ que él quiere ser y no atender a otra cosa que al lazo que lo liga a Dios con él y lo re-liga a él con Dios, el místico tiene que negar el mundo y refugiarse en su re-ligión. Sin embargo, el mundo no se deja negar: esta ahí por todos lados. Entonces el místico tiene que re-negar de él. Tiene que tratar al mundo, que en verdad existe, como si no estuviera ahí. Pero su estar-ya-ahí-dado es precisamente su haber sido creado por Dios, que se lo puso delante de sus ojos. Al místico no le queda, pues, otra chance que paradójicamente tratarlo como si fuese creación del diablo, pero es evidente que al diablo no se le puede aplicar el concepto de Creador. De este modo, aferrándose a su religión y renegando del mundo, el místico termina renegando también de Dios, porque, como observa irónicamente Rosenzweig en *El nuevo pensamiento*, “no es por cierto la religión lo que Dios ha creado, sino el mundo”³¹. La grave culpa del místico es, precisamente, detener el camino que lleva del sí mismo ideal al yo real y efectivo. Este yo responde al acto de amor de Dios que lo anima y vivifica, viviendo efectivamente, en correlación con los otros y con el mundo, y vivificando ahora a este y luego a aquel otro prójimo con quien vive. Su culpa es, en otras palabras, detener el camino que lleva del presente de la revelación al advenir de la redención en la historia. La comprensión mística de la revelación no sólo es inmoral por su carácter egoísta y sectario, sino fundamentalmente porque *niega al hombre* como aquel ser que, en su condición de testigo que encarna a Dios en el mundo y le confiere existencia, es llamado a tomar parte en la historia adviniente de la redención. Como observa Bernhard Casper, “la relación mística, en la cual el sí mismo se encierra con su Dios, evita que el hombre se *con-figure* como aquel ser que constituye historia”³². Por ello mismo el místico

29 *ER*, p. 254.

30 *ER*, p. 255.

31 Franz Rosenzweig, *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Berlin/Wien, Philo Verlagsgesellschaft, 2001, p. 225.

32 Bernhard Casper, “Alles fängt und kommt aus dem Nichts”, en: *Rosenzweig Jahrbuch 1: Franz Rosenzweig heute*, Freiburg/München, Alber, 2006, p. 99.

no es verdaderamente un hombre, en el sentido cabal del término, sino apenas un “semihombre”³³. No es capaz de transformar su mera respuesta, su mero “sí” a Dios en una iniciativa que le permita mantener vivo su diálogo con Dios. “Su vida no es marcha, sino espera. Pero sólo sería un hombre de verdad, un hombre pleno, aquel en quien de la respuesta naciera la palabra, y de la espera de Dios, la marcha ante Dios”³⁴.

En realidad el místico, que se siente pleno al saberse amado por su Dios, confunde su propia redención con la Redención a secas. Y no podría ser de otra manera porque, como permanece encerrado en sí (o en el nosotros en el que él vive) su sí mismo es para él Todo. Se siente satisfecho, porque, como vive absorto en su haber sido elegido por Dios, ignora tanto lo que él necesita del mundo real como lo que el mundo necesita de él. De este modo su Deseo se adormece. El místico, es, en última instancia, aquel hombre que, en vez de dirigir ese Deseo al *llamado* de Dios, esto es, a la vida real y efectiva, lo dirige al hecho de haber sido *él* quien fue llamado por Dios, es decir, *a sí mismo*. Y como él efectivamente ya fue llamado, su Deseo se duerme demasiado temprano sin haber dado fruto alguno. El alma, que había sido despertada por Dios, vuelve ahora a soñar y sueña que está despierta.

2.2. LA FUERZA DE LA NEGATIVIDAD

“¿Cómo se rompen, pues, las puertas que aún mantienen encerrado al hombre respecto del mundo, incluso después de que ha oído la llamada de Dios y se ha hecho dichoso en su amor?”³⁵ Más arriba habíamos dicho que en la revelación Dios, por un acto de amor, niega su carácter de esencia infinita e inmóvil y se manifiesta como afirmación de la existencia humana. Por lo tanto, responder al llamado de Dios no puede significar otra cosa que decirle “sí” a la afirmación de la existencia humana. ¿Cómo, concretamente, pronunciar este “sí”? ¿Cómo hacer para que la respuesta del hombre no quede en un arrebatado “aquí estoy”, sino que se vuelva un efectivo “aquí estoy atento a y presto para”? Recordemos que el concepto ideal de “sí mismo” del antemundo no sólo incluía la renovada obstinación de una voluntad libre y empecinada en ser quien es, la cual surgía en el mundo real con la forma de la humildad fiel y constante del alma amada que acepta su ser como donación. También en la noción de “sí mismo” encon-

33 *ER*, p. 256.

34 *Ibid.*

35 *ER*, p. 260.

trábamos el carácter, la índole o modo de ser propio del hombre. Pues bien, el carácter emerge ahora en el mundo real, pero ya no como algo afirmado de una vez y para siempre, sino, bajo el signo del “no”, como algo que se conquista a cada instante. ¿Cómo? Precisamente diciéndole una y otra vez “sí” a la afirmación de la existencia humana a la que Dios lo llama. ¿Y qué nombre dar a esta fuerza, que irrumpe desde las profundidades del alma y que viene a completar la entrega del sí mismo exigida por el llamamiento divino? La respuesta es clara: no puede ser sino el amor al prójimo. Si, como afirma S. Mosès³⁶, “en el destello de la revelación el ser de Dios *se reduce* a su afirmación a través del hombre”, entonces la respuesta al acto por el que Dios se revela tiene que estar dirigida al hombre. En otros términos, si Dios se revela invitándonos a vivir y vivificando el mundo que nos rodea, sólo se puede decir “sí” al acto que Dios le dirige al hombre viviendo y comprometiéndonos con la vida de nuestros prójimos. Ahora bien, ¿cómo entender concretamente este compromiso? ¿Qué es, propiamente hablando el acto de amor al prójimo?

Cuando el hombre escucha la invitación por la que Dios se manifiesta y *ek-siste* en la realidad efectiva su carácter (su identidad) es puesto en cuestión a cada instante por el mundo y por los otros con los cuales existe y se relaciona. Desde el momento en que el sí mismo se abre al exterior su carácter ya no puede orientarse a persistir autónomamente en su ser. Los actos a través de los cuales este carácter se expresa no sólo están orientados ahora hacia fuera, sino que dependen esencialmente de la alteridad para realizarse. Esta conciencia de *mi ser dependiente* a cada instante del otro y el *correlativo estar pendiente* a cada instante de la vida de todo lo otro, que no soy yo pero que me deja ser yo —esta auténtica desposesión de la identidad—, es lo que concretamente se debe entender por *amor al prójimo*. Y si el amor al prójimo es esta correlación (y no sólo su segundo término), entonces este amor, que gesta históricamente la redención, vive también del Deseo del otro, pues la conciencia del propio inacabamiento y el padecimiento de la dependencia radical del otro para ser quien soy, se expresa concretamente como *Deseo*. Se trata de aquel Deseo que me saca fuera de mí mismo y me lleva no sólo a escuchar a Dios, sino a comprometerme con su llamado. El Deseo, por tanto, no sólo hace posible la revelación, sino que también mueve la redención. Si el amor al prójimo no reposara en la conciencia de esta dependencia radical del otro y en el concomitante Deseo que ella genera, él sería una simple cadena discontinua y caprichosa de actos sin fundamento ni orientación alguna. Sólo esta constante conciencia de *dependencia esencial de todo y de todos* otorga al hombre la fuerza que necesita para renovar constantemente la *serie* de sus actos de amor al prójimo y, a la par, les confiere a estos actos

36 S. Mosès, *op. cit.*, p. 89.

una dirección: los orienta hacia la redención y el advenimiento del Reino. Pues, ¿qué otra cosa es el Reino sino un mundo plenamente vivo por obra del amor de todos por todos? Sin embargo, cabría preguntarse, si no es posible que, como en el caso del místico, el Deseo se duerma y el hombre, satisfecho con sus actos de amor y con el otro a quien ha dirigido esos actos, esté muerto para la redención. ¿Qué es, pues, lo que vuelve incesante al Deseo? ¿Qué me impulsa una y otra vez a buscar al otro? La respuesta de Rosenzweig es clara: la decepción. “La decepción mantiene al amor en forma”³⁷. Gracias a ella puede el amor “seguir manando como agua viva”³⁸. Así como una negatividad —la conciencia angustiada de la propia finitud y dependencia— había originado el Deseo que permite al hombre escuchar la revelación y poner en movimiento la redención, así también otra negatividad —la decepción por el amor no correspondido ni agradecido, por el “trabajo de amor perdido en el instante”— mantiene vivo ese Deseo y abierto el camino de la redención.

2.3. LA MOVILIDAD DEL VOSOTROS

El primer paso sobre este camino va en dirección al prójimo. El prójimo es aquel ser más próximo que está preparado para recibir el acto de amor. No es un otro determinado, sino aquel *representante* de *cualquier* otro en quien el acto de amor del yo puede fructificar. Así concebido, el prójimo es el lazo real de unión redentora entre el hombre y el mundo. El lenguaje en el cual esta unión se expresa ya no es más el del diálogo íntimo de la revelación entre el yo interpelante de Dios y el tú del alma despertada a la vida. El lenguaje de la redención es un verdadero *canto* que pronuncian aquellos seres que, vinculados por el acto de amor, se complementan *armónicamente* en su radical dependencia y se vivifican uno con otro. Como mi prójimo representa el mundo, el canto de la unión redentora de hombre y mundo —el canto de todos— se realiza paulatinamente a través de una estrofa que cantan siempre dos voces singulares: yo y mi prójimo. En la redención quien domina es el dual. Allí donde el dual estuvo presente, es decir, donde alguien cualquiera, necesitado de amor para vivir, se volvió prójimo para un yo vivo y deseante, en ese mismo lugar “cierto fragmento del mundo se convirtió en lo que antes no era: en alma”³⁹. Allí la vida se ha extendido y pleniificado y la redención se ha abierto camino en la historia. Pero, si bien el camino empieza en el dual, no puede terminar allí. En la medida en que el prójimo es

37 ER, p. 263.

38 *Ibid.*

39 ER, p. 285

siempre *cualquiera* él implica al conjunto de todo lo que es: el Todo. El hecho de que el prójimo represente ante mí al mundo entero se expresa en la estrofa final de la redención, en la cual las voces de los duales que sonaban aisladamente “se unen en el poderoso unísono del nosotros”⁴⁰ La meta, siempre adviniente, de la Redención es este ámbito del “nosotros”. Se trata de un verdadero reino de los fines en el que cada yo plenifica su vida en consonancia con la plenificación de la vida de los otros. El acto de amor, por el cual cada yo está atento a la vida de cada prójimo, plenifica a la vez al yo, llamado a animar al prójimo, y al prójimo, que espera ser animado por el yo. El conjunto de los duales deviene así un canto final polifónico en el que cada voz canta la letra de la vida *a su propia manera*, pero todas estas maneras se unen en armonía. Si atendemos a la concepción rosenzweigiana del “nosotros” debemos llamar la atención sobre tres puntos. En primer lugar, el nosotros es siempre un “todos nosotros”. Nosotros no es una categoría estática y definitiva. No es un plural cerrado, sino una totalidad *abierta* que, como indica el filósofo, procede *evolutivamente* del dual⁴¹, y no tiene por qué estancarse en ningún momento de su evolución. Rosenzweig lo afirma explícitamente: “De suyo, el nosotros se refiere siempre al ámbito máximo que quepa pensar”⁴². En segundo lugar, y en tanto evoluciona del dual, el nosotros no es nunca una totalidad totalitaria gestada desde afuera por un conjunto de principios a los que todos sus integrantes debieran someterse. En el nosotros la pluralidad de la revelación debe ser respetada y armonizada. Por ello puede afirmar también Rosenzweig que en el nosotros “cada uno canta la letra al modo de su propia alma”⁴³. Finalmente, hay que destacar que, por más amplio que sea el nosotros, precisamente porque está en evolución, porque, como el Reino, está siempre adviniendo, el nosotros supone el vosotros. Aunque el nosotros es una totalidad viva y abierta que abarca “cuanto puede asir y alcanzar, incluso cuanto puede ver”⁴⁴, sigue siendo una totalidad con un contenido determinado y, por su propia unicidad, hecha fuera de sí al vosotros.

El vosotros es verdaderamente espantoso. Es el mundo de todos los yo, que aún no han despertado del sí mismo y, por tanto, no están listos para amar, y de todos los próximos, que aún no son prójimos y, por tanto, no están preparados para recibir amor. Es el antemundo de los que ni aceptan la invitación ni invitan a convivir. Son aquellos que nosotros, cuando les decimos “vosotros”, expulsamos fuera de la vida floreciente “al frío espanto de la nada”

40 ER, p. 286.

41 Cf. ER, p. 287.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*

¿Este vosotros es definitivo? Si recordamos la afirmación del propio Rosenzweig de que el Reino está adviniendo siempre⁴⁵, si tomamos en serio su idea de que lo que separa del amor de Dios a todo lo que se cree abandonado por Dios es tan sólo un “aún no”, y si, finalmente, aceptamos el nosotros como una totalidad abierta que se va gestando evolutivamente a partir del dual, entonces debemos concluir que el vosotros es una categoría móvil. Si la redención realmente adviene en la historia, ello no puede significar otra cosa que un crecimiento del nosotros y una consecuente reducción del vosotros. Cada anticipación de la redención por una comunidad humana auténtica representa un avance del nosotros sobre el vosotros. Ningún de los dos es definitivo. Cada caída en el misticismo es una salida del nosotros. Cada alma que despierta, cada acto de amor agradecido, es una salida del vosotros. Pero para que un alma despierte es necesario que alguien la llame. Es necesario alguien que, precisamente a causa de todas sus decepciones, siga buscando a alguien. Es necesario alguien que siga deseando. Y siempre lo habrá, porque el Deseo se renueva una y otra vez. Ningún yo ni ningún nosotros está tan plenamente consumado como para poder adormecerlo. El tú y el vosotros lo despiertan siempre del sueño de la satisfacción definitiva. Cada encuentro con el otro representa, así, para él, un nuevo amanecer. El Deseo es una antorcha siempre ardiente. Es el fuego con que el alma calienta las frías tinieblas de la nada.

ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO

45 Cf. *ER.*, p. 273.