

Impolítica teológica: el mesianismo como alteridad radical

Autor:

Catz, Shirly

Tutor:

Cabanchik, Samuel Manuel

2023

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

Impolítica teológica: el mesianismo como alteridad radical

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN

- 1.1. El concepto de “impolítica teológica” / 5
- 1.2. Desarrollo de la oposición fundamental entre teología política e impolítica teológica / 8
- 1.3. Oposiciones específicas / 10
 - 1.3.1. La oposición espacio/tiempo / 10
 - 1.3.2. La oposición visión/escucha / 14
 - 1.3.3. La oposición analogía (“como si”)/ metáfora (“como si no”) / 16
- 1.4. Oposición paradigmática: las *Epístolas* paulinas / 22
- 1.5. Estructura de la investigación / 23

PARTE I

2. EL “NUEVO PENSAMIENTO”: EL RETORNO “TEOLÓGICO” CONTRA LA INMANENCIA TEOLÓGICO-POLÍTICA

- 2.1. Introducción / 29
- 2.2. La metáfora del *Génesis* y el milagro del lenguaje / 31
- 2.3. El mandamiento paulino del amor al prójimo / 54
- 2.4. Más allá del espacio / 61
- 2.5. El caso del Islam / 71
- 2.6. La apertura a la humanidad: frentes intercambiados / 76
- 2.7. Idea/Concepto y el estado de excepción *efectivo* / 85
- 2.8. Sumario/ 100

PARTE II

3. EL “COMO SI NO” IMPOLÍTICO TEOLÓGICO EN LA FIGURA DE PABLO DE TARSO

- 3.1. Introducción / 103
- 3.2. La interacción judaísmo/cristianismo / 107
- 3.3. Conjunción sin reducción / 115
- 3.4. La figura de Pablo de Tarso / 121
- 3.5. La lectura contrarrevolucionaria de Pablo de Tarso: *el katechon* / 127
- 3.6. San Pablo y el acontecimiento absoluto / 129

- 3.7. Entre el deber y el querer / 135
- 3.8. Pablo y Moisés / 141
- 3.9. Un tiempo que resta / 147
- 3.10. Sumario/ 157

PARTE III

4. EL “NUEVO PENSAMIENTO” TRAS EL NAZISMO: DEL “AMOR AL PRÓJIMO” HACIA EL “NO MATARÁS” LÉVINASIANO

- 4.1. Introducción / 160
- 4.2. El “Nuevo pensamiento” tras el Terror / 162
 - 4.2.1. La escucha contra la visión / 166
 - 4.2.2. El *plus* de la metáfora / 170
 - 4.2.3. La resacralización metafórica / 177
- 4.3. Vivirás: la crítica de León Rozitchner / 187
- 4.4. El gozo lévinasiano / 203
- 4.5. Lo femenino en Lévinas / 207
- 4.6. Positiva pasividad / 212
- 4.7. La lectura derridiana de Lévinas en “Violencia y metafísica” / 214
- 4.8. El huésped y el extranjero como figuras privilegiadas de la impolítica teológica / 225
- 4.9. Del método aconfesional a la mesianicidad sin mesianismo / 232
- 4.10. Sumario/ 242

5. CONCLUSIONES/ 245

- 5.1. Más allá de la lógica del amigo/enemigo / 248
- 5.2. Más allá de la soberanía / 252
- 5.3. Más allá del cierre teológico / 254

6. EPÍLOGO: UN MENDIGO ANTE LA LEY / 258

7. BIBLIOGRAFÍA / 266

INTRODUCCIÓN

1. INTRODUCCIÓN

1.1. El concepto de “impolítica teológica”

En la presente investigación pretendemos desarrollar las características de lo que denominamos “impolítica teológica”. Esta denominación se compone de una conjunción entre la “impolítica” y la “teología”, modificando en un doble sentido la tradición de la “teología política”. En primer lugar, invierte el orden de los términos, aunque conservando, como es evidente, el elemento teológico en el sentido particular que a continuación desarrollaremos. Por otra parte, agrega el “im” antepuesto al término política, colocándose en cierta tradición “impolítica” pero restringiendo esta tradición a un conjunto particular, que utiliza en un sentido específico -aconfesional, pero no indiferente a esta elección “teológica”- la “teología”.

El uso que aquí le damos al término “teología política” se circunscribe a uno no confesional, y en particular, a la filosofía de Carl Schmitt, bajo la famosa analogía que inaugura el ensayo “Teología política” en su libro homónimo- “Todos los conceptos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”¹- y las analogías que se derivan de la misma: el soberano equivalente a Dios, el “estado de excepción” como milagro, entre otros. Contraponemos a este tipo de teología política lo que denominamos “impolítica teológica”.

No es sencillo definir el pensamiento “impolítico”, dada la variedad de autores y vertientes que presenta el debate que, desde los 80 en Francia y los 90 en Italia, se englobó en este ámbito discursivo. Se trata, en todo caso, de pensar la cuestión de la comunidad por fuera de la categoría de “ser” y “sustancia”, como explica Nancy en *La comunidad inoperante* y de comprender por “impolítica”, como hace Roberto Esposito, “una categoría (o mejor: un horizonte categorial) esencialmente negativa, crítica; y a tal negatividad, a su inexpresabilidad positiva, se halla necesariamente ligada bajo pena de invertirse en su propio opuesto, esto es en la categoría de lo político”².

Es importante aclarar que nuestra investigación no se funda en un análisis de “la política” como reflexión de formas específicas de gobierno sino de “lo político” en un sentido amplio, en tanto ser-en-común que excede lo estrictamente estatal. “Lo político”, en ese sentido, es un término que señala fundamentalmente la prioridad del plano de la alteridad por sobre la mismidad, y habilita el desarrollo de una concepción comunitaria basada en la idea de apertura y la excedencia.

¹ Schmitt, C., *Teología política*. Buenos Aires: Struhart y Cía, 1985, 95. En adelante: TP.

² Esposito, R., “La perspectiva de lo impolítico”, en *Nombres*, (15), 2012, 47. Recuperado a partir de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2234>.

Lo impolítico, aclara Esposito, es lo contrario de la “despolitización” o de un tipo de actitud “apolítica”; no la negación, sino el “negativo” de lo político, y a su vez, el retorno del “mundo” contra el nihilismo que implica su abandono, tal como explica Cabanchik en *El abandono del mundo*, preguntándose: “¿Hay todavía oportunidad para concebir un Mundo, esto es, un lugar común en el que sea posible el encuentro y el reconocimiento colectivos? ¿Cómo concebir un Mundo común una vez destituidos Dios y el Hombre?”³.

Retomaremos las reflexiones de Cabanchik sobre una “comunidad infinita” contrapuesta a una “comunidad cerrada”: mientras que en la comunidad cerrada “cada habitante constituye la mirada de La Comunidad sobre todos los otros. El más leve movimiento del cuerpo y del alma es anticipado, escrutado y evaluado por El Ojo del Todo”⁴, en la “comunidad infinita” “ninguno es para el otro ‘Otro del Otro’. De esta forma cada quien toma para sus prójimos el *valor de la diferencia*. Es lo propio de la estructura del deseo”⁵.

Nos interesa especialmente la diferencia que plantea el filósofo entre *desemejanza* y *diferencia*- que estudiaremos en los términos de nuestro eje conceptual *analogía/metáfora*- en tanto consideramos que la “desemejanza” es propia de la *teología política*, constituyendo la figura del enemigo, “lo excluido de la comunidad”⁶, mientras que la segunda es característica de las *filosofías impolíticas* que Cabanchik analiza en términos de la “eleidad” lévinasiana, y del lenguaje como lugar de la “terceridad” del Otro⁷.

Tomando esta línea lévinasiana, consideramos que la “impolítica” no implica la eliminación de todo residuo teológico. Nos distanciamos en este sentido de la afirmación de Esposito acerca de que lo impolítico sería “la abolición de todo residuo teológico, de toda consolación dialéctica, de toda perspectiva utópica”⁸ y tratamos en esta investigación lo que denominamos “impolítica teológica”, por lo que al término “impolítica”, como explicamos, adicionamos el adjetivo “teológica”. Se trata de una relectura de la teología, para mostrar su profunda *ambivalencia*: mientras que cierta tradición política utiliza la teología como herramienta eficaz para lograr propósitos conservadores, la tradición impolítica teológica se sitúa, por el contrario, en la reflexión por la apertura de lo político y su imposibilidad de cierre. El objetivo es recuperar esa otra tradición teológica, para indagar en otro concepto de lo político, lindante pero opuesto al de la teología política tradicional.

³ Cabanchik, S., *El abandono del mundo*, Caba: Grama, 2006, 27.

⁴ *Ibid.*, 79.

⁵ *Ibid.*, 80.

⁶ *Ibid.*

⁷ Cfr. *Ibid.*, 82-84

⁸ Esposito, R., *op.cit*, 53.

Cuando analizamos desde esta perspectiva el amplio universo “impolítico” notamos un conjunto particular: se trata de filosofías que, tras la “muerte de Dios”, utilizan *metáforas religiosas*, pero para hacerlo en un sentido inverso al schmittiano. La diferencia de los focos se encuentra en que para el caso de Schmitt este mecanismo se conforma para mantener el orden perdido, mientras que en lo que denominamos “impolítica teológica”, por el contrario, este uso se conforma para el permanente cuestionamiento del orden instituido.

Partimos de la afirmación de que la filosofía contemporánea se muestra incapaz de abandonar todo sentido último de trascendencia, generando, entonces una tensión irresoluble entre el desencantamiento de toda verdad como *arché* último y la necesidad de buscar una nueva perspectiva que funde algún tipo de ética por fuera de las categorías de “ser” y de “sustancia”.

Es importante destacar que, si bien optamos por seguir manteniendo el término “teológico”- dada la preeminencia del léxico bíblico/religioso en las filosofías estudiadas- este uso es claramente *aconfesional*. Que sea “aconfesional” no implica que el lenguaje utilizado sea neutral, al tiempo que no significa, tampoco, que se restrinja al dogmatismo de una religión determinada. Es por ello que la “impolítica teológica” se estructura como un “mesianismo de la alteridad”, tal como explica la segunda parte del título de nuestra investigación.

Para desarrollar las diferencias entre la teología política y la impolítica teológica, resultan claves las investigaciones de Galindo Hervás. Este autor ha opuesto la “teología política” a los “comunitarismos impolíticos”, de modo tal que

La virtud de tal comunidad impolítica es que recuerda permanentemente la intraducibilidad del valor, que cuestiona todo intento de valoración esencial de los procedimientos, siempre conducente a la producción de una comunidad identificada consigo misma, plena, totalitaria. Pero ello afirmando la existencia de un Afuera (llámese como se llame) irrepresentable, impolítico, que presiona a las formas democráticas. La comunidad, la común referencia a la Justicia, a la Idea, permanece, pero sólo en su irrepresentabilidad e impracticabilidad política, es decir, en su definición impolítica: como comunidad ausente, inoperante (Nancy), *inavouable* (Blanchot); como testigo y recordatorio de finitud e incompletud⁹.

A su vez, el trabajo de Alfonso Galindo *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico* constituye un importante antecedente en la pretensión de establecer una teoría sistemática sobre el mesianismo, oponiendo la “teología política” al “comunitarismo impolítico” mediante una serie de oposiciones que serán centrales en nuestra investigación: *representación/irrepresentabilidad*,

⁹ Galindo Hervás, A., “Teología política ‘versus’ comunitarismos impolíticos”, *Res publica*, 6, 2000, 37-55, 47.

visibilidad/invisibilidad, unidad/orden, obra/desobra, derecho/justicia, contrato/amor. El autor coloca a Carl Schmitt en el primero de los polos, y a autores como Nancy, Blanchot y Agamben en el otro. Como sostiene el filósofo: “El mesianismo impolítico es la antítesis de la teología política”¹⁰, examinando, afirma, esta relevancia filosófica-política del mesianismo en tanto cuestionamiento de tono *nomos*.

Creemos continuar este debate en dos sentidos: destacando nuevas oposiciones, en primer lugar, y ampliando el debate “impolítico” a otros autores que se encuentran más allá de este debate “impolítico” tradicional, como es el caso del filósofo Franz Rosenzweig, por el otro. Debemos anticipar que en toda nuestra investigación aparecerá como eje el “Nuevo Pensamiento” de Franz Rosenzweig. Sin embargo, si optamos por referirnos a la “impolítica teológica” como núcleo conceptual y no meramente a este “Nuevo pensamiento” que recorre gran parte de nuestra investigación, es porque consideramos que este término es más abarcativo que aquél en el que se inscriben, por ejemplo, Rosenzweig y Lévinas. La “impolítica teológica” se amplía, en nuestro caso, a filosofías que van más allá de este “Nuevo pensamiento”.

Para el análisis de Rosenzweig en particular, un importante referente es Navarrete, en su trabajo “Alcance jurídico-político de la concepción mesiánica del tiempo histórico”¹¹. Analizaremos cómo en la filosofía de Rosenzweig se encuentran complejizadas las oposiciones ya que, por ejemplo, en el ámbito antropológico, Rosenzweig no se corresponde exactamente con la oposición *pesimismo/optimismo* a propósito de la oposición *teología política/comunitarismo impolítico* sino que, curiosamente, sostiene la misma antropología negativa de la línea Hobbes-Schmitt en un plano meramente estatal, pero no en el plano de la *meta-política*. Esta no es, sin embargo, una tesis exclusiva sobre “autores” determinados, sino que se basa, en cambio, en una serie de núcleos temáticos que pretender resaltar, en base a temas específicos, la oposición entre la “impolítica teológica” y la “teología política”.

1.2. Desarrollo de la oposición fundamental entre teología política e impolítica teológica

Es innegable que para desarrollar el concepto de “impolítica teológica”, precisamos de su opuesto: la teología política. Pero el sentido de esta “oposición” no debe tomarse aquí como mera antítesis de la

¹⁰ Galindo Hervás, A., “Mesianismo *impolítico*”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* N° 39, julio-diciembre, 2008, 239-250, 239.

¹¹ Navarrete, A., “Alcance jurídico-político de la concepción mesiánica del tiempo histórico”, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 2013.

teología política, lo cual implicaría reproducirla exactamente en su inverso. Se trataría, en este sentido, de “antipolítica” en lugar de “impolítica”. Como nos explica Esposito en *Categorías de lo impolítico*:

La antipolítica no es lo contrario de la política, sino simplemente su imagen invertida: una manera de *hacer* política contraponiéndose exactamente a ella. Es decir, utilizando la misma modalidad- justamente la contraposición, el contraste, la enemistad- que caracteriza en forma primordial la política (...) para lo impolítico no existe una entidad, un afuera, una potencia que pueda oponerse a la política desde el interior de su propio lenguaje. Pero tampoco desde fuera, pues ese exterior no existe sino como proyección ideológica, mítica, autolegitimadora, de lo político mismo que ha llegado a la “guerra civil” con su propio gemelo, lo antipolítico. Dicha dialéctica- de identificación por contraste- se hace evidente gracias a la semántica contrastadora del “anti” (...) Exactamente todo lo que no hace lo impolítico que, en lugar de chocar con el conflicto político, de negar la política como conflicto, la considera como la *única* realidad y *toda* la realidad. Agregando, también, sin embargo, que es *sólo* la realidad. Pero no, como ya se ha dicho, porque fuera de ella exista otro espacio, tiempo, posibilidad, y mucho menos un “anti” desde el cual es posible oponérsele, confirmándola y reforzándola inevitablemente (...) es más bien el límite que determina lo político, circunscribiéndolo en sus términos específicos, que son finitos, y no desde el punto de vista de cualquier otra cosa distinta de lo infinito, sino finitos en sí mismos¹².

La “impolítica” coloca en primer plano la finitud constitutiva de la política, pero llevándola, como explica Esposito, no sólo a sus “márgenes”, sino *a su centro mismo*. La “impolítica” afirma que “no hay otra política que la política. Pero que, justamente por ello, la política está encerrada- o mejor dicho determinada- por la identidad consigo misma”¹³. Desde esa perspectiva, la cuestión se centra en intensificar el *límite diferencial*, que es al mismo tiempo *división y unión entre lo que separa*¹⁴.

La “impolítica”, repetimos, es lo contrario de la despolitización: intensifica la política, al punto de excederla en la forma paradójal. Contra la idea de cumplimiento, la “impolítica teológica” vislumbra los límites de lo político y se sostiene como promesa incumplida, a riesgo de reproducirse en su opuesto. Se trata de la división dentro de la división, tal como plantea Agamben *en El tiempo que resta* analizando el “*hos me*” paulino:

El *hos me* paulino aparece entonces como un tensor de tipo especial, que no tensa el campo semántico de un concepto en la dirección del otro, sino que lo tensiona en sí mismo por medio de la forma del *como no*: “los que lloran como no llorantes”. Así pues, la tensión mesiánica no va hacia otro ni se agota en la

¹² Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires: Katz, 2006, 12-14.

¹³ *Ibid.*, 15.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, 19.

indiferencia hacia cualquier cosa o su opuesta. El apóstol no dice “los que lloran *como* los que ríen”, ni tampoco “los que lloran *como* (es decir igual a) los que no lloran”, sino “los que lloran *como no* llorantes”. Según este tipo de mesianismo, una determinada condición fáctica se pone en relación 1 Cor. 7,31: “pasa la figura de este mundo”. No es otro mundo: sino el paso de la figura de este mundo, en tensión consigo mismo¹⁵.

No creemos que pueda suprimirse el pensamiento teológico-político, pero afirmamos que, al dinamizar su ambivalencia, poniéndola en evidencia, es posible cuestionar su cierre. Cuestionamiento que no parte desde otro gran discurso, sino que se estructura desde la “pequeña puerta” por la cual, al decir de Benjamin, podría entrar a cada instante el Mesías. La impolítica teológica, más que generar nuevos sentidos, tensiona la condición general de la experiencia, mostrando el límite de toda construcción de sentido. Como escribe Navarrete: “Lo mesiánico mienta, por tanto, una apertura del mundo a lo extraordinario, en el sentido de que se sitúa fuera de todo horizonte de pre-comprensión o catálogo de posibilidades posibles dado y, por lo tanto, la apertura a la paradójica posibilidad de lo imposible”¹⁶.

1.3. Oposiciones específicas

1.3.1. La oposición espacio/tiempo

Basándonos en el marco conceptual de la sección que antecede, sostenemos que la oposición específica entre *teología política* e *impolítica teológica* se articula en el predominio de uno de los polos de los siguientes ejes:

1. *Espacio/tiempo*
2. *Visión/escucha*
3. *Analogía (“como si”)/metáfora (“como si no”)*

Estos “mapeos” conceptuales son transversales a las tres partes en las cuales se divide nuestra tesis, con predominios variables en cada caso. Es importante aclarar que no se trata de encontrar, necesariamente, un tratamiento específico de cada uno de estos temas en las filosofías estudiadas, sino de “rastrear” este cambio de foco en particulares desplazamientos metodológicos que aquí resumimos en las oposiciones antedichas.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Navarrete, R.A., “Alcance jurídico-político...”, 480.

Para el primero de los puntos, sostenemos que el modelo de la teología política utiliza siempre recursos ligados a lo *espacial*, mientras que el de la impolítica teológica basa su teoría en mecanismos ligados a lo *temporal*. Como segunda afirmación sostenemos que esta distinción tiene consecuencias *éticas* precisas: las herramientas espaciales- por ejemplo, la idea de “vallado” en Schmitt- configuran en el mismo sentido distinciones tales como las de amigo/enemigo, mientras que la prioridad otorgada al elemento *temporal* constituye una deconstrucción (en este caso adelantada) de este tipo de concepciones teológica-políticas, derivando en concepciones abiertas de la comunidad, vinculadas a la responsabilidad por el otro y la otra (por caso, la formulación del “amor al prójimo” en Rosenzweig, o del “no matarás” lévinasiano).

Resulta claro que, más allá de algunas precisiones que realizaremos más adelante cuando volvamos sobre estos textos, en la filosofía de Schmitt predomina lo espacial en la configuración del mundo. El propio Schmitt reconoce esta “insistencia en el origen espacial de conceptos jurídicos”¹⁷; el Schmitt de *Tierra y mar* (borrador de lo que será, unos años más tarde, *El nomos de la tierra*, de 1950) afirma que *el hombre es un ser terrestre*, un ser que pisa la tierra, por lo cual el jurista pretende devolverle al término *nomos* su “fuerza primitiva” vinculada a la tierra, superando su significado actual e insustancial de “norma abstracta”. En *El nomos de la tierra*, Schmitt escribe por ejemplo que

De modo profundo y determinante, la valla, el cercado, la frontera entretejen el mundo formado por los hombres. Es el cercado el que crea el lugar sagrado, separándolo de lo corriente, sometiéndolo a una ley propia, entregándolo a lo divino: El cerco protector, la valla formada por seres humanos, el cerco de hombres es una forma primitiva de la convivencia en el culto y de la convivencia jurídica y política (...)

En relación con la etimología del *nomos* es importante el hecho de que, según afirma J. Trier, la propia palabra es, etimológicamente, una palabra que expresa un vallado. "Todo *nomos* es lo que es dentro de su valla". *Nomos* significa hogar, comarca, campo de pastoreo¹⁸.

Para superar esta lógica espacial característica de la teología política schmittiana, la impolítica teológica se configura en este sentido en dos momentos: en primer lugar, prioriza el *exilio* por sobre el asentamiento, en segundo, supera esa terminología espacial en pos de una concepción ligada al *tiempo*. La utilización del “exilio” como metáfora comunitaria continúa, decimos, ligada a lo espacial, pero se trata ahora del espacio desplazado, el *des-tiempo*. Negación del territorio, entonces, del suelo, del

¹⁷ Schmitt, C., *El nomos de la tierra. En el derecho de gentes del “Jus publicum europaeum”*. Buenos Aires: Struhart y cia, 2005, 57. En adelante: NT. Analizaremos después como Schmitt intenta salvar la dualidad espacio/tiempo, pero esto no quita la afirmación acerca de su evidente insistencia.

¹⁸ *Ibid.*

asentamiento. En su concepción del exilio, “El judaísmo (...) se convierte así en el verdadero enemigo de la teología política schmittiana”¹⁹. Tal como nos explica Navarrete

La enemistad no es ideológica en el sentido del nacionalsocialismo, es decir racial, sino teológico-política, pero enemistad en cualquier caso (...) a propósito *del katechon* como solución política y “filosófico-histórica” dada por Schmitt contra la disolución de lo político promovida por el judaísmo en su empeño por acelerar el final de los tiempos²⁰.

La concepción *temporal*, contraria a la concepción espacial propia de la teología política, se configura de manera acabada en un segundo momento: si el exilio se opone al vallado, al territorio, la comunidad sólo puede fundarse en *la historia compartida de ese exilio*. Nunca hay uno solo en el relato: el origen es siempre el dos, incluso en la creación divina. “Hagamos al hombre”, dice Elohim, y el relato utiliza el plural:

Hay un narrador, un escriba que apunta y describe lo que Elohim hace mientras él está escribiendo y anotando lo que había pasado (...) Por eso lo incluye cuando dice en plural: “*Hagamos* al humano”: el “humano” que Elohim crea es un segundo primer hombre, porque ya había creado al que lo escucha y escribe, aquel que ve lo que Él hace, y entonces lo narra²¹.

Abraham reitera la propia creación del mundo, como leemos en *Gén. 1,1*: “*Bereshit bará eloim et ha-shamaim be-et ha-aretz*”, pero el principio no es el cielo ni la tierra, sino la “bet” (*b*) del verdadero principio, el del lenguaje, siempre dual, siempre doble: el “1” de la Biblia es ya un “2”, aunque se afirme como el Principio. Como escribe Taub en *Mesianismo y redención*:

Desde esta perspectiva, Trigano retoma el relato sobre Abraham explicando que su exilio es una “re-creación” del mundo que reitera aquel “comienzo”, igual que la “bet” lo hace con el “alef” y por ello mismo, un exilio y, como Abraham, cada espíritu en verdad revive en su vida la “re-creación” del mundo y completa nuevamente toda la distancia de la humanidad, tratando de hacerse parte del heroísmo de Abraham al partir²².

¹⁹ Navarrete, A., “Alcance jurídico-político...”, 226.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Rozitchner, L., *Génesis. La plenitud de la materialidad histórica (y otras escrituras impías)*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2015. En adelante: GP.

²² Cfr. Taub, E., *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013, 313-314.

La historia de Abraham repite este exilio desde la creación, y empieza con la orden divina de salir del país de su nacimiento y partir hacia otro, un país que Dios le mostrará: “*Lej leja me artzeja umimoladeteja umibet abija el haaretz asher areka*”, leemos en *Gén. 12, 1*. “Vete de tu tierra”, le dice Dios a Abraham. Promete otra tierra, pero esa promesa es promesa de descendencia más que de territorio, esto es, de una historia compartida del exilio primero. Ya no la tierra como *Mutter des rechts*, sino la pregunta acerca de si toda ley debe, necesariamente, basarse en un proceso de apropiación y separación. Abraham se dirige hacia su tierra prometida, pero ésta elude una y otra vez su ingreso; por ello Moisés en realidad no puede entrar²³.

El exilio de un pueblo, entonces, sólo puede volverse historia compartida de promesa- de un pasado, el relato, y de una historia por venir- un pueblo que se sustenta en un relato que se transmite, entiende la prioridad del tiempo por sobre el espacio, invirtiendo la violencia que precisa la ilusión de permanencia estatal, en base a la apertura ético-dialógica.

La comunidad, desligada del espacio, se da a sí misma en el tiempo litúrgico, como escribe Rosenzweig: “Para conservar incólume la imagen de la verdadera comunidad, tiene que prohibirse la satisfacción que el Estado les proporciona de continuo a los pueblos del mundo”²⁴. En palabras de Cacciari:

Nada es menos traducible en *Nomos* que la Ley que ordena el éxodo a este pueblo y las formas de su exégesis (...) Se abre aquí de par en par una contradicción radical: por un lado, el *Nomos der erde*, el *Nomos* que surca (lyra-surco) la tierra, asigna confines y se coloca allí, por el otro, *La Estrella* que es imagen de la redención en tanto desarraiga, exilia, produce *Entortung*. Por un lado, el *Nomos* salvable sólo en su positiva relación con la tierra, el lugar, el *topos*, por el otro, la Ley decidida de toda morada, errante raíz. *Der Stern der Erlösung* y la gran obra de Schmitt *Der Nomos der Erde*, se explican recíprocamente, por antítesis²⁵.

²³ “La muerte detiene el andar de Moisés, quien era humano- demasiado humano-, y por ello sus propias faltas hicieron que no pudiese entrar a la tierra prometida. Moisés fue el gran maestro y profeta sin igual, pero no fue un rey ni un ungido, sino un hombre del exilio, del desierto (...) Siguiendo con esta lógica, Franz Kafka en una nota de su diario del 19 de octubre de 1921, reflexionó sobre la figura de Moisés con estas palabras: ‘La esencia de la peregrinación por el desierto. Un hombre que hace peregrinación como dirigente popular de su propio organismo, con un resto (no es posible imaginar más) de conciencia de lo que va a ocurrir. Ha tenido durante toda su vida el presentimiento de la Tierra de Canaán; pero es increíble que pueda ver esta tierra antes de su muerte. Esta última visión sólo puede tener el sentido de ilustrar hasta qué punto la vida humana es como un momento incompleto, incompleto porque este tipo de vida podría durar indefinidamente sin que de ello resultara otra cosa que un momento. Moisés no llegó a Canaán, no porque su vida fuese demasiado corta, sino porque era una vida humana²³’ (Taub, E., *Mesianismo y redención...*, 28).

²⁴ Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, Salamanca: Sígueme, 1997, 393. En adelante: ER.

²⁵ ER, 66-67.

Mientras que la perspectiva teológica política debe abandonar, por principio, la *u-topía*, la perspectiva lingüística debe consagrarla. Esta experiencia de la trascendencia no implica, de ningún modo, la promesa de eliminación de toda ley, sino su posibilidad de puesta en duda *permanente*. Ya no se trata de la oposición entre la *tierra* y el *mar*- como se encargó de hacer Schmitt para optar, finalmente, por la tierra como elemento privilegiado de la creación del universo simbólico del hombre- sino de comprender, en cambio, que lo que vincula al hombre con el mundo es *el tiempo*, y que éste, a diferencia del *espacio*, es siempre aquello que resta.

Este “resto” no implica tanto la disolución de todo orden y derecho, sino el *cuestionamiento constante* del dominio del ser humano sobre los demás. La tierra prometida no es tierra, decíamos, pero tampoco es necesariamente un futuro que alcanzar, sino interpelación *presente*, como aquello que está viniendo a cada instante, que no deja de venir:

Dos estrategias opuestas, el camino judío (el camino del desierto) y el camino griego-metropolitano-cristiano en su culto iconográfico (que hoy determina la existencia de nuestra civilización) (...) El judaísmo se aparece como una *resistencia* de la palabra ante el avasallamiento de lo iconográfico. Escuchar es, explica, volverse hacia el pasado. Si la imagen es presente - inmediato, la escucha es en cambio rememoración²⁶.

La relación *hombre-mundo* –y, por tanto, el modo de pensarnos a nosotros y nosotras mismos, la política, el arte- ya no se dirige al movimiento apropiador-espacial sino, por el contrario, a la *desposesión*, a la *apertura temporal*, o sea: hacia las demás personas. Sólo así podemos entender esta suerte de “religión no religiosa”, o el sentido religioso aconfesional que destacaremos en estas páginas con el nombre de “impolítica teológica”: ni como conjunto de dogmas ni como imposición de mandamientos, sino como la afirmación de *un exterior que nos permite ser*.

1.3.2. La oposición visión/escucha

De la oposición central espacio/tiempo se deriva la oposición entre lo *visual* y la *escucha*. La mirada se configura como inmanente al sujeto -incluso postulado en cierta tradición filosófica como presuntamente trascendente- el paradigma de la visión encubre la inmanencia. Es cierto que para ver debe darse la luz más allá de la aspiración del sujeto, pero es uno el que dirige la mirada, es uno el que decide mirar. La visión está condenada como el rey Midas: inmoviliza lo trascendente en el momento

²⁶ Forster, R., *El exilio de la palabra. En torno a lo judío*, Buenos Aires: Eudeba, 1999, 23.

preciso de buscarlo. No es casual, entonces, que toda la filosofía “de Jonia a Jena”, como la denomina Rosenzweig, haya privilegiado paradigmáticamente la imagen de la luz y del mirar.

La escucha, en cambio, es siempre trascendente. La prioridad del oír en las filosofías analizadas implica, en el mismo sentido de la temporalidad del primer eje, que primero está la imposición de lo distinto, no por medio de los objetos del mundo, sino desde *alguien que se dirige a mí*.

Mientras que frente a una imagen podemos correr la mirada y la imagen desaparecería, así, de nuestra percepción, mucho más difícil resulta, sin embargo, dejar de escuchar. No es imposible: uno puede taparse los oídos, gritar para no escuchar, o realizar mecanismos diversos para eludir el llamado. Pero éstos llegan demasiado tarde: el grito nos alcanza como el canto de las sirenas. El oído es el sentido primordial de los humanos, nos explica H.A. Murena, la sensación inicial del niño consiste en oír la voz de la madre desde el vientre de ésta. Y la auditiva es la última facultad que el agonizante pierde. “Incluso llegué a descubrir”, escribe Murena en *La metáfora y lo sagrado*, “que no se oye sólo por los oídos centrales, que tenemos muchos otros, en el pecho, gargantas, piernas, que ciertas músicas se escuchan mejor en determinadas posiciones físicas que en otras. Pensé alguna vez que somos un gran oído, muchas de cuyas partes, por barbarie, dejamos de poder usar”²⁷.

“Ese sonido puro de nuestro originario ser-en-otro o ser-en-común, es el resto de una voz articulada. Es equivalente a una música porque ésta también se diferencia, por la articulación de su propia normativa inmanente, del mero ruido”, escribe Cabanchik en su ensayo “Estética de la comunidad”²⁸. La investigación de Cabanchik es clave en su recuperación de la filosofía de Murena y, en este artículo en particular, en la problematización de la escucha y del silencio. Escribe también que:

Por este camino, en el desprendimiento mutuo del sonido y el sentido, en la diferencia que hace lugar al silencio en el que podemos habitar con nuestra propia voz, recuperamos nuestra potencia lingüística creativa por la que comenzamos, pero enriquecida por la receptividad para las voces del mundo, a riesgo de que sean las del Maligno²⁹.

Mientras que la visión ha dominado el paradigma griego, la escucha es propia de la tradición hebrea. El “*Shemá Israel*”, el rezo más importante del judaísmo, consiste sólo en escuchar la propia voz comunitaria y se realiza tapándose los ojos (*Deut.* 6, 4-9). Como escribe Lévinas en *Totalidad e infinito*:

²⁷ Murena, H.A., *La metáfora y lo sagrado*, en *Visiones de Babel*, Buenos Aires: FCE, 2002, 431. En adelante: MyS.

²⁸ Cabanchik, S., “Estética de la comunidad”, en *Estudios, filosofía práctica e historia de las ideas*, volumen 18, n° 1, jun 2016, 1-10.

²⁹ *Ibid.*

La visión no es una trascendencia. Otorga una significación por la *relación* que hace posible. No abre nada que, más allá del Mismo, sería absolutamente otro, es decir, en sí. La luz condiciona las relaciones entre datos, posibilita la significación de los objetos que se limitan (...), puesto que es visión entrevé el espacio a través del cual se trasladan las cosas unas hacia otras. El espacio, en lugar de transportar más allá, asegura simplemente la condición de la significación *lateral* de las cosas en el Mismo³⁰.

1.3.3. La oposición analogía (“como si”)/metáfora (“como si no”)

La diferencia entre *teología política* e *impolítica teológica*, en tercer lugar, parece tan sutil pero es tan importante como la que puede establecerse entre las figuras de la *analogía* y la *metáfora*. Al método analógico teológico-político oponemos un método que denominamos “metafórico” en un sentido general, no porque cada uno de los autores estudiados deba trabajar el tema en sí de la metáfora- lo hacen explícitamente, como veremos, Hanna Arendt, Lévinas y Murena, por ejemplo- sino en el sentido etimológico de “llevar más allá” los elementos.

Eso se traduce, como estudiaremos en la primera parte de nuestro trabajo, en el método de la “y” en Rosenzweig (y también en Derrida, como analizamos en la última parte de nuestra tesis), en la “idea” benjaminiana, y en la “metáfora” en el tratamiento que realizan de la misma los filósofos y filósofas mencionados. En la segunda parte de nuestra investigación, el término que se corresponde con esta oposición analogía/metáfora es el “como si” (analógico) versus el “como si no” (metafórico), en la figura del “*hos me*” paulino.

Analizamos la diferencia, y cercanía, entre ambas figuras. Es sabido que la analogía es la figura retórica que utiliza el recurso de la *semejanza* para unir dos términos a través de fórmulas del tipo: “se parece a...”, “tan”, “como”. Pero el “parecerse-a-algo” es siempre subjetivo, resultado de un proceso inductivo, que va generando conexiones según las características de nuestras vidas, nuestra cultura, etc. Arrojadnos al caos del mundo tratamos de encontrar un tipo de orden posible. Pero el criterio es siempre el propio o el de varios. Nada justifica la “red” con la que apresamos los objetos, salvo un fin determinado. La comparación se vuelve así medio, y devela su intención mítica: su pretensión de anular el Caos.

Mientras que el símil “ordena” el mundo, estableciendo conexiones posibles entre los objetos y sus semejanzas y es capaz de crear, además, jerarquías entre las presuntas similitudes (dado que una

³⁰ Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 2002, 205. En adelante: TI.

cosa puede parecerse menos o más a otra, etc.) la metáfora, en cambio, desestabiliza: elimina todo nexo comparativo, estableciendo una fórmula del tipo “A es B”.

Mucho se ha debatido acerca de si la relación metafórica constituye, o no, una mera comparación abreviada. Ricoeur analiza esta cuestión en *La metáfora viva*, en el apartado titulado, precisamente: “Un enigma: metáfora y comparación (*eikón*)”. Estudiando la teoría de la metáfora de Aristóteles establece allí que

El rasgo esencial de la comparación es, en efecto, su carácter discursivo: “como un león, se abalanzó”. Para hacer una comparación se necesitan dos términos, igualmente presentes en el discurso, “como un león” no establece una comparación porque le falta un ‘dato’ (*tenor*): Aquiles se abalanza, y una “transmisión” (*vehicle*): “como un león”³¹. La metáfora, en cambio, presenta *en cortocircuito* la polaridad de los términos comparados; cuando el poeta dice de Aquiles: “se abalanzó como un león”, se trata de una comparación, si dice, “el león se abalanzó”, es una metáfora³². Aristóteles afirmaría que la metáfora supera a la comparación en elegancia (*asteia*), creando una instrucción más rápida, a través de la sorpresa³³.

Explica Ricoeur que, mientras que en la comparación (el ejemplo en este caso es “Santiago es tonto como un asno”) no hay transposición de sentido alguna- porque las palabras conservan su sentido- en la metáfora, en cambio, “la percepción de una incompatibilidad es esencial”³⁴.

La idea aristotélica de metáfora, explica, sigue ligada a la relación *metáfora/símil*. Esto es así, porque la retórica clásica, y Aristóteles en particular, basan su teoría de la metáfora en la idea de *reemplazo* todavía vinculada a un sentido literal, noción que se encuentra vinculada directamente a la de *semejanza*. La metáfora, entonces, se constituiría como “desvío” del orden referencial (estable), “cambiando el nombre”, pero diciendo, en última instancia, *lo mismo*. Por eso, afirmamos, esta teoría pertenece, aún, a una ontología de lo Mismo. Lo que hay es, a lo sumo, un “reemplazo” de un sentido literal, permitido por el lenguaje a partir de la semejanza exigente entre la metáfora y su sentido literal. Así, la metáfora podría consistir en la “sustitución de una palabra por otra apoyándose en el parecido o la analogía entre sus significaciones” (y derivado de ello, la idea de “traducibilidad”), analizando a la metáfora siempre como “transformación de un orden literal”. Nos encontraríamos, entonces, con una operación donde la afirmación del emisor debe ser reemplazada por una función inversa, a cargo del receptor, quien es el encargado de restituir el significado literal. El lenguaje, así, se vuelve mero medio de transporte. El lenguaje se aparece como un mero instrumento, en un juego de equivalencias mutuas.

³¹ Ricoeur, P., *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, 40.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 55.

³⁴ *Ibid.*, 253.

Mientras que en la comparación ningún término se toma en sentido figurativo y el paralelismo opera entre dos términos literales, en la metáfora se encuentra presente un conjunto de palabras donde algunos términos se toman literalmente y otros, metafóricamente³⁵. La relación entre ambas podría pensarse como *interacción* entre foco (metáfora) y marco (el resto de la frase), donde dependen entre sí para dar un sentido metafórico. Es aquí que nos alejamos del pensamiento de “esencias” o “puntos fijos”, y podemos allanar el camino hacia un pensamiento *dialógico*.

En el seminario “Metáfora y metonimia (I): “Su gavilla no era avara ni odiosa”, del 2 de mayo de 1956, Lacan critica también la concepción de la metáfora como “comparación abreviada”, estableciendo un verdadero salto *cualitativo* de la metáfora en relación a la comparación. Leemos allí:

Bossuet dice que es una comparación abreviada. Todos saben que esto no es enteramente satisfactorio y creo que, a decir verdad, ningún poeta lo aceptaría. Cuando digo ningún poeta, es porque podría ser una definición del estilo poético decir que éste comienza con la metáfora, y que allí donde no hay metáfora, tampoco hay poesía. Su gavilla no era avara ni odiosa- Víctor Hugo. Esta es una metáfora. No es, indudablemente, una comparación latente (...) Nada en el uso del diccionario puede, así sea por un instante, sugerir que una gavilla puede ser avara, o aún menos odiosa. Resulta claro, empero, que el uso de la lengua es susceptible de significación que sólo a partir del momento en que se puede decir Su gavilla no era avara ni odiosa, vale decir, en que la significación arranca el significante de sus conexiones lexicales³⁶.

Acaso esta diferencia se vuelva todavía más evidente en la metáfora “pura”, donde no sólo “A es B”, o “B es A”- o “A de B”, “B de A”, o “A, B”- donde se encuentran presentes ambos términos, sino, sólo: “B”. La metáfora “lleva” (*fora*) “más allá” (*meta*) los elementos, abre el mundo, lo inventa. Así, la metáfora “es la transposición de un nombre que Aristóteles llama extraño (*allogrois*), es decir, que ‘designa otra cosa’, que ‘pertenece a otra cosa’”³⁷, escribe Ricoeur en su análisis de Aristóteles en *La metáfora viva*. Por eso, “si, a pesar de todo, queremos hablar de semejanza, debemos decir, con Max Black, que la metáfora, más que encontrar y expresar la semejanza, la crea”³⁸.

En la frase “el mar me mira”, por ejemplo, “el mar” ya no se *parece* a “los ojos” que reemplazan, aunque así queramos justificarlo de algún modo- a algunos les parecerá que el símil es adecuado, a otros que no, o que sus ojos se parecen más o menos al mar por su color, profundidad, etc.- dado que, como dijimos, las similitudes son siempre subjetivas. Lo que no es subjetivo, sin embargo, es

³⁵ Cfr. *Ibid*, 258.

³⁶ Lacan, J., “Metáfora y metonimia (I): “Su gavilla no era avara ni odiosa”, en *El seminario (1955-56)*, libro 3: Las psicosis, Barcelona: Paidós, 1984, 94-95.

³⁷ Ricoeur, P., *op.cit.*, 28.

³⁸ *Ibid.*, 319.

el movimiento que la metáfora ha develado: pues ha mostrado que *una cosa puede ser otra que la que ella es*. Ha creado un mundo nuevo. Y ha mostrado, a su vez, *la posibilidad del no ser*.

Como establece Ricoeur: “Para esclarecer esta tensión, interior a la fuerza lógica del verbo ser, es necesario hacer aparecer un ‘no es’, implicado en la interpretación literal imposible, pero presente en filigrana en el ‘es’ metafórico. La tensión sería entonces entre un ‘es’ y un ‘no es’”³⁹.

Llevando al extremo este “no es” implícito, podemos decir, ahora, que en su interacción, fuera de las concepciones de la metáfora como semejanza o relación a un punto fijo, el lenguaje metafórico se encarga de evidenciar la posibilidad general de *anomia* que se rebela contra cualquier pretensión mítica- comparativa (que se mantiene sólo en el plano de la literalidad) produciendo un quiebre en el universo de lo estático, para recordarnos, así y a todo momento, el acontecimiento absoluto: *la posibilidad general de no existencia*. Con un ejemplo de H.A.Murena:

Seamos más precisos con un ejemplo trivial. Es habitual que el salero esté al alcance de la mano en la mesa que comemos. Coloquémoslo un día en el suelo, a un par de metros de distancia. Cuando se lo mostremos al huésped que lo busca, éste experimentará por un instante la sensación de que aquello tan habitual, la sal, podría no existir. Tendrá una percepción de la posibilidad general de no existencia, que incluye a su propia persona, al mundo en conjunto⁴⁰.

Nuestro ejercicio es en cierto sentido similar al que realizara Benjamin en “El surrealismo”, a partir del *Traité du style* de Aragon, cuando escribe:

Adquiere aquí su derecho la intuición que, en el *Traité du style*, último libro de Aragon, reclama la distinción entre *comparación e imagen*. Una intuición afortunada en cuestiones de estilo que debe ser prolongada. Prolongación: nunca se encuentran ambas -comparación e imagen- tan drástica, tan irreconciliablemente como en la política⁴¹.

La contraposición entre *comparación e imagen* que establece Aragon es llevada por Benjamin al plano de la política, estableciendo que la primera sería burguesa, mientras que la segunda revolucionaria. Desde nuestro análisis, afirmaremos entonces que el *símil* es la figura retórica por excelencia de la *política conservadora* mientras que la *metáfora* la figura de la *política revolucionaria*.

La comparación, como vimos- o la metáfora ligada a la idea de semejanza- permanece unida a una ontología de lo Uno y de la Mismidad, en relación a la idea del universo como punto fijo. Para el

³⁹ *Ibid.*, 333.

⁴⁰ MyS, 440.

⁴¹ Benjamin, W. 1998, 60.

primer caso, ambos elementos se encuentran presentes en el discurso en su sentido literal, para el segundo- la metáfora entendida como semejanza- lo que se da es una sustitución de un elemento literal, pero fijo. Así, cuando Schmitt comienza su “Teología política” afirmando que “*Todos los conceptos pregnantes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados*”, nos encontramos con un *sistema de equivalencias*.

Claro que Schmitt es consciente de la falta de fundamento y pérdida del punto fijo, pero justamente por eso, su búsqueda es analógica: este movimiento doble se pone en evidencia en su sutil crítica a Peterson en *Teología Política II*, con el análisis de la palabra “*stasis*”. Explica Schmitt que la primera acepción de *stasis* es reposo, estado de reposo, posición, parada (*status*), como noción contraria de *kinesis*: movimiento. Pero también que la segunda acepción de *stasis* es disturbio (político), movimiento, revuelta y guerra civil.

A Schmitt le interesa marcar aquí no la estabilidad, sino el desorden, pero para lograr el orden que el desorden amenaza con destruir. Es allí que el Estado se comporta estructuralmente como la figura de Dios, en su pretensión de imponer el orden, y debe hacerlo de manera, ya no metafórica, sino analógica. Como explica Navarrete

La *analogía estructural* existente entre los conceptos y las argumentaciones de la teología y de la ciencia jurídica moderna a la que se refiere Schmitt significa más bien que la política moderna, sus conceptos y también sus instituciones, conservan algo de la religión⁴².

Galindo Hervás escribe, a su vez, que “El esfuerzo de Schmitt por pensar, y restaurar, la soberanía en una época de ausencia de fundamentos le llevó a recurrir a la fuerza persuasiva inherente en la *analogía* entre conceptos teológicos y jurídico-políticos”⁴³.

El concepto de lo político, sostenemos, se basa en el mismo proceso que se configura, en este caso, mediante una *lógica analógica invertida*. Si el liberalismo sostiene que “el otro es como yo”, la verdadera esencia de la política, para Schmitt, es sostener que un conjunto específico, en un momento determinado, *no lo es*, pero que para eso debe oponerse a un “todo igual”. Como escribe Schmitt: “Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una

⁴² Navarrete, R., A., “Alcance jurídico-político...”, 163.

⁴³ Galindo Hervás, A., “¿Autonomía o secularización? Un falso dilema sobre la política moderna, en Reyes Mate, Zamora, J. A., (eds.), *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Anthropos: Buenos Aires, 2006, 121.

posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo”, esto es, que se opone a un “todo igual”⁴⁴.

Sin embargo, dijimos, nada puede “parecerse” o “distinguirse” de algo a no ser por un criterio externo del que, sin embargo, el universo del “Dios muerto” carece. De ese modo, el “como” mítico revela su “como si” ficcional. El mito funciona como un *similis* para generar tranquilidad: el mundo está en ruinas pero hacemos *como si* no lo estuviera; como si el mundo estuviera constituido en términos de *amigos/enemigos*; etc.

Contra ese movimiento inercial hacia el orden, la metáfora, en cambio, es aquella pequeña puerta por la que a cada instante puede entrar el Mesías: ya no la mera oposición en un sistema especular invertido (el enemigo), sino el potencial latente de lo siempre distinto, de lo siempre nuevo, el eterno monumento admonitorio del *todavía-no*: “porque vosotros, que vivís en una *ecclesia triumphans*, necesitáis de un silencioso servidor que, cada vez que creéis *haber disfrutado* del pan y del vino de Dios, os grite ‘Señor, acuérdate del final’”, le escribe Rosenzweig a Rosenstock en las *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*⁴⁵ en la correspondencia mantenida durante el año 1916. O como escribe Benjamin en “El surrealismo”:

¿Cuál es el programa de los partidos burgueses? Un mal poema de primavera, lleno hasta reventar de comparaciones. El socialista ve ese "futuro más bello de nuestros hijos y nietos" en que todos se porten "como si fuesen ángeles" y en que cada uno tenga tanto "como si fuese rico" y en que cada uno viva "como si fuese libre". Pero de ángeles, riqueza, libertad, ni rastro⁴⁶.

“¿Cuál es el sentido de estas comparaciones o más, en general, de cualquier comparación?”⁴⁷, se pregunta Agamben en *El tiempo que resta*, texto que será clave en la segunda parte de nuestra investigación para el análisis del “hos me” paulino:

Los gramáticos medievales interpretaban el comparativo no como la expresión de una identidad ni de una simple semejanza sino- en el ámbito de la teoría de la grandeza por intensidad- como la tensión (intensiva o remisiva) de un concepto respecto a otro (...) el *hos me* paulino aparece entonces como un tensor de tipo especial, que no tensa el campo semántico de un concepto en la dirección del otro, sino que lo tensiona en sí mismo por medio de la forma del *como no*: “los que lloran como no llorantes”. Así pues, la tensión

⁴⁴ Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza Editorial, 2009, 55.

⁴⁵ Rosenzweig, F. y Rosenstock, E., *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 2017, 101. En adelante: CJC.

⁴⁶ Benjamin, El surrealismo.

⁴⁷ Agamben, G., *El tiempo que resta*, Madrid: Trotta, 2006, 33.

mesiánica no va hacia otro ni se agota en la indiferencia hacia cualquier cosa o su opuesta. El apóstol no dice “los que lloran *como* los que ríen”, ni tampoco “los que lloran *como* (es decir igual a) los que no lloran”, sino “los que lloran *como no* llorantes”. Según este tipo de mesianismo, una determinada condición fáctica se pone en relación 1 Cor. 7,31: “pasa la figura de este mundo”. No es otro mundo: sino el paso de la figura de este mundo, en tensión consigo mismo⁴⁸.

1.4. Oposición paradigmática: las *Epístolas paulinas*

Consideramos que un escenario paradigmático en el cual se muestra este sentido de “oposición” entre la teología política e impolítica teológica es el de las *Epístolas* de Pablo de Tarso, eje central en la segunda parte de nuestra investigación. Tomamos “paradigma” en el sentido que le da Agamben en *Signatura rerum*, esto es, “hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más amplio”⁴⁹, “un objeto singular que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye”⁵⁰. Partiendo de Aristóteles nos explica Agamben que, mientras que la inducción procede de lo particular a lo general, y la deducción de lo general a lo particular, lo que distingue al paradigma es un movimiento que va “de lo particular a lo particular”, funcionando como un “campo magnético”⁵¹ o “constelación ejemplar”⁵².

El “campo magnético” de las *Epístolas* paulinas se convierte en el escenario para comprender la oposición (en el sentido establecido anteriormente de división y unión a la vez) entre *teología política e impolítica teológica*. Las mismas contienen tal riqueza para la reflexión política de Occidente que habilitan, por un parte, filosofías contrarrevolucionarias como la de Carl Schmitt o bien, por el contrario, filosofías impolíticas teológicas que resaltan la apertura comunitaria.

Schmitt, por ejemplo, encontró en 2 Tes. 2, 7-9 su famoso concepto del *katechon* como fuerza “*qui tenet*”, que identifica con el poder instituido. De Rom. 11, 28 se deriva, a su vez, la noción de “enemigo” como característica de la política, frente a la cual Jacob Taubes, sin embargo, advierte el término “amados” presente también en Rom. 11, 28: “los judíos respecto al Evangelio, son *enemigos*, a causa de vosotros; pero respecto a la elección son *amados*, a causa de los patriarcas pues los dones y la llamada de Dios son irrevocables”. Esta conjunción es clave según Taubes para deconstruir la lógica schmittiana.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Agamben, G., “¿Qué es un paradigma?”, en *Signatura rerum. Sobre el método*, Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires, 2009, 13.

⁵⁰ *Ibid.*, 24.

⁵¹ *Ibid.*, 28.

⁵² *Ibid.*, 38.

Es fundamental recordar que Jacob Taubes fue uno de los primeros en analizar la figura de Pablo como eje del debate filosófico político actual en oposición a la lectura schmittiana. En ese sentido es que pudo afirmar: “Me pregunto por los potenciales políticos de las metáforas teológicas, del mismo modo que Schmitt se preguntaba por los potenciales teológicos de los conceptos jurídicos⁵³”. En su invertida lectura de Pablo, Taubes analiza tanto esta conjunción del amigo/enemigo como deconstrucción de la teología política schmittiana, como también la figura de Pablo de Tarso como un “nuevo Moisés”, además de la idea de “superación de la ley”. Señala, de una manera sumamente original, la influencia de Pablo de Tarso en el *Fragmento teológico-político* de Walter Benjamin (la idea de que “este mundo pasa”), influencia que Agamben, por su parte, amplía al ámbito de todas las *Tesis benjaminianas*.

Pablo constituye una influencia central en Walter Benjamin y en Franz Rosenzweig, autores que tomamos en la primera parte de nuestra investigación porque consideramos que de ellos se derivan las lecturas impolíticas-teológicas de la segunda parte, en autores como Hanna Arendt, Badiou, Taubes, Agamben. Rosenzweig toma 2 *Cor.* 6, 2 para ejemplificar el modo de temporalización de “la oración justa” en tanto “tiempo de gracia”, y su vez, reactualiza el mandamiento paulino del amor al prójimo como eje de la “Redención”. Por similares razones, aunque de un modo diverso, Badiou encuentra en *Gal.3*, 28 la noción de “singularidad universal”, en la cual serán admitidos, como sujetos cristianos, sin privilegio ni distinción personas de todas las profesiones y nacionalidades, mujeres, esclavos, etc. La identidad no preexiste al acontecimiento: se declara en él, en él se funda en base a una convicción que es del orden del *amor*.

El mandamiento del amor al prójimo conjuga *querer* y *deber*, conjunción que estudia la filósofa Hanna Arendt en la filosofía de Pablo de Tarso. Arendt encuentra en Pablo de Tarso un temprano descubrimiento de la voluntad, al “hombre interior”, que se topa con la voluntad de querer, de elegir, que sólo se hace presente cuando entramos en pugna con nosotros mismos (*Rom.* 7,7-25). Analizaremos también como este mandamiento del amor al prójimo se transfigura en el “No matarás” lévinasiano, en la última parte de nuestra investigación.

1.5. Estructura de la investigación

En el marco de los ejes establecidos, la presente investigación se centra en el análisis de conceptos claves de filósofos y filósofas que viven tras “la muerte de Dios”, pero que teorizan con elementos “mesiánicos” o del “acontecimiento”, tomando para ello tanto figuras judías como cristianas,

⁵³ Taubes, J., *La teología política de Pablo*, Madrid: Trotta, 2007, 84.

y apuntando, en ambos casos, hacia un “mesianismo aconfesional” o, como dijera Derrida, hacia una “mesianicidad sin mesianismo”.

La investigación se divide en tres partes. En la primera parte de nuestro trabajo analizamos las filosofías de Franz Rosenzweig y Walter Benjamin. En primer término, estudiaremos la crítica de Rosenzweig a Hegel y su alejamiento de la dialéctica, a través del método de una “doble vía” en relación a los *metaobjetos*, y “narrativo” en relación a la realidad efectiva. *Sólo en sus relaciones*, como serie *Creación-Revelación-Redención*, el mundo puede darse de manera *efectiva*, por medio de una “gramática” específica, y un modo de temporalización en cada una de esas relaciones.

Su alejamiento de la dialéctica puede leerse, también, como una deconstrucción adelantada de la teología política de Schmitt: en primer lugar, dada la prioridad del *tiempo* sobre el espacio, como explicamos anteriormente en nuestros ejes; en segundo, a través de la conceptualización del *amor al prójimo* como elemento *meta-político*, más allá de -aunque sin negar- la distinción amigo/enemigo schmittiana.

Por fuera de la guerra y del espacio, el judaísmo se aparece, para Rosenzweig, como símbolo de que la tierra no es el único elemento que conforma comunidad; por el contrario, el padre de Israel fue un emigrante. La comunidad no se basa en habitar un mismo suelo, sino en la *Entortung*: en el exilio, en el desarraigo.

Para el caso de la filosofía de Walter Benjamin, estudiaremos una gramática similar a la de Rosenzweig en la separación en el lenguaje de “Dios”, “Hombre” y “Mundo”, tal como aparece en “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”. La antítesis entre “concepto” e “idea” presente en el *Prólogo al origen del drama barroco alemán* nos permite dar cuenta, a su vez, de una concepción política que puede plantear, contra el schmittiano “estado de excepción” (en tanto “concepto”) el “verdadero estado de excepción (en tanto “idea”) o “estado de excepción *efectivo*”.

La *idea*, contra el concepto (en tanto “verdadero” estado de excepción) “redime” a las cosas sacándolos de su plano de presunta “literalidad”. Las ideas se aparecen, para Benjamin, como “constelaciones eternas”, y sus elementos, como los puntos en esas constelaciones. Pero esos puntos son irreducibles a una unidad, a algo común: no pertenecen a una especie ni a una clase común. De hecho, los elementos son opuestos dentro de la idea. Y la idea no es más que la *distancia* dada entre esos elementos opuestos.

Esa distancia, convergente con lógica de la conjunción en Rosenzweig, nos lleva hacia la segunda parte de nuestra investigación, en donde desarrollaremos la unión de judaísmo y cristianismo en la figura de Pablo de Tarso, clave tanto en las filosofías de Franz Rosenzweig como en Walter

Benjamin. Analizaremos en ese punto la influencia de Pablo en ambos pensadores judíos, para, desde allí, retomar el análisis de Rosenzweig sobre la unión de judaísmo y cristianismo. Mientras que Hegel planteó (en sus *Escritos de juventud*, fundamentalmente, y en su *Fenomenología del Espíritu*) la superación del cristianismo en relación al judaísmo- utilizando, de ese modo, lo que luego será la lógica amigo/enemigo de Schmitt- Rosenzweig plantea una lógica de la “conjunción”, elemento que se pone en evidencia tanto en la *Estrella de la redención*, como en sus *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*.

Rosenzweig sostiene que judaísmo y cristianismo mantienen una diferencia sin oposición, simbolizada en la letra “y”: el cristianismo le recuerda al judaísmo que la redención debe darse en el mundo, mientras que el judaísmo le recuerda al cristianismo que el mundo debe ser aún redimido y que la promesa todavía no se ha cumplido. “Esta es la relación de comunidad y de incomunidad (comunidad necesaria porque se alimenta de la misma raíz, la de la meta eterna, dependencia recíproca y por tanto separación en todo tiempo)”⁵⁴.

En la segunda parte de nuestra investigación ampliaremos el análisis sobre la figura de Pablo de Tarso en tanto vínculo entre *judaísmo y el cristianismo*, personaje ineludible en la reflexión política moderna, que utilizaremos como paradigma para constituir las notas características de nuestro pensamiento “impolítico teológico”.

“¿Qué hay detrás de que gente tan dispar como A. Badiou, G. Agamben, S. Breton, J. Taubes, sin olvidar a K. Barth o C. Schmitt se interesen por la *Carta a los Romanos*?”, se pregunta Reyes Mate en *Nuevas Teologías políticas*⁵⁵. Las respuestas son varias: Pablo simboliza, en primer lugar, el vínculo entre judaísmo y cristianismo, y con ello, abre una nueva reflexión acerca de la relación entre ley y fe, don y acontecimiento.

Expondremos de ese modo ciertas interpretaciones que se han realizado de la figura de Pablo de Tarso contra la lectura contrarrevolucionaria que Schmitt hace del *katechon*, como elemento que *retiene* al mesías para que no llegue el fin de los tiempos demasiado temprano, y ahondaremos en las lecturas *revolucionarias* en torno a la figura de Pablo de Tarso.

Un debate fundamental en ese sentido es el de Taubes con Schmitt: mientras que Schmitt encuentra en la *Carta a los romanos* el principio de su teología política en la idea de *katechon* y la distinción *amigo-enemigo* (basándose en *Rom. 11:28*: “En cuanto al evangelio, son enemigos por causa de vosotros; pero en cuanto a la elección de Dios, son amados por causa de los padres”), para Taubes, “la destrucción del *Leviatán* se debió a Pablo”, quien afirmó que Israel es enemigo, pero también muy

⁵⁴ CJC, 23.

⁵⁵ Reyes Mate, M., Zamora J. (eds.), *op.cit.*, 7.

amado, aclaración esencial que le señala a Schmitt, y donde encuentra el elemento verdaderamente mesiánico de Pablo.

Desde la lectura de Taubes retoma Agamben la suya propia, a través de su exégesis de la primera parte de la *Carta a los Romanos*, señalando su carácter mesiánico como cartas fundantes de la política de Occidente. Eso significa entender la idea de un “tiempo que resta”, ajeno a la lógica de la representación y a la ley, tal como sostiene Rosenzweig. De la lectura que realiza Badiou nos interesa especialmente su noción de “acontecimiento”, autor que, aunque no forma parte de nuestra genealogía impolítica-teológica, contiene ciertos elementos convergentes con la noción de “resto” de Agamben en tanto reflexión sobre el “*hos me*”. Badiou refiere que el acontecimiento es más un *intervalo* que un término y que se establece en la retroacción de la intervención, entre el anonimato vacío que bordea al sitio y el en-más de un nombre:

Se trata por cierto de un Dos (el sitio tal como resulta contado por uno, y un múltiple puesto en uno), pero el problema reside en que entre esos dos términos *no hay ninguna relación* (...) lo que es así yuxtapuesto permanece esencialmente des-ligado. El nombre no guarda ninguna relación, estatalmente discernible, con el sitio. Entre ambos *sólo hay el vacío*⁵⁶.

Lo que interesa es una “conexión singular” que se puede desligar de la fábula religiosa: la conexión que establece Pablo entre *una proposición sobre el sujeto* y una *interrogación sobre la ley*.

Finalmente, en la tercera parte de nuestra investigación ahondaremos en la idea del “amor al prójimo” convergiendo en el mandamiento “no matarás” lévinasiano. En este punto nos centraremos fundamentalmente en la filosofía de Emmanuel Lévinas como continuador del “Nuevo pensamiento” rosenzweigiano. Analizaremos, a su vez las críticas en torno al mandamiento del “No matarás” como herramientas que nos permitan leer mejor la propia filosofía lévinasiana y, a su vez, la impolítica teológica en su conjunto. Una de estas críticas es la del filósofo León Rozitchner, quien cuestiona la “abstracción” y al “misticismo” lévinasiano, oponiéndose a nuestra concepción de la “impolítica teológica”. Tomaremos esta crítica como una crítica paradigmática de nuestra concepción impolítica teológica, para analizar la validez o no de sus argumentos, y en todo caso, hacer frente a la misma.

Estudiaremos, en segundo lugar, la crítica de Derrida a Lévinas, y su concepto de una “mesianicidad sin mesianismo” que, bajo nuestra hipótesis, reactualiza el mesianismo aconfesional de Franz Rosenzweig, y en la cual, apunta Derrida, se “adopta la forma de un advenir en tanto irrupción de

⁵⁶ Badiou, A., *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Mantial, 1999, 232.

la alteridad, trastocando incluso la idea de una mera hospitalidad de la invitación, es decir, de apertura o disposición a la venida de lo otro”⁵⁷. Se trata, en ese sentido, de una *estructura general de la experiencia*. Esta dimensión mesiánica, entonces, no depende de ningún mesianismo y no sigue ninguna revelación determinada. Sostenemos que, más allá de las críticas que Derrida formula contra Lévinas, ambos se unen íntimamente como reactualizaciones de la filosofía de Rosenzweig. Los tres filósofos confluyen en la preeminencia de una “venida del otro” en tanto singularidad absoluta y un futuro sin cálculo posible, un “mesianismo estructural” como cierta promesa de experiencia emancipatoria.

⁵⁷ Balcarce, G. “(Fantasmas que se cruzan). Política y mesianismo en Walter Benjamin y Jacques Derrida”, en *Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas* n° 6-7, año IX, primavera de 2009.

PRIMERA PARTE

**EL “NUEVO PENSAMIENTO”: EL RETORNO “TEOLÓGICO” CONTRA LA INMANENCIA
TEOLÓGICO-POLÍTICA**

2. EL “NUEVO PENSAMIENTO”: EL RETORNO “TEOLÓGICO” CONTRA LA INMANENCIA TEOLÓGICO-POLÍTICA

2.1. Introducción

El propósito de esta primera sección es analizar ciertos elementos de las filosofías de Franz Rosenzweig y Walter Benjamin en tanto pensadores “impolíticos teológicos” en el sentido anteriormente explicitado. En particular, encontramos una gran conexión en el modo que tienen ambos filósofos de pensar la figura de la *redención*, ligadas a una permanente reflexión sobre el *exilio*, *el tiempo* y *el lenguaje*.

Se trata de mostrar la ruptura de una Totalidad clausurada sobre sí, bajo la consideración de que la pretensión de eliminar toda exterioridad es la mayor enfermedad de la filosofía; alucinación que niega lo singular para negar así la muerte. Pero la muerte escapa a la idea de una totalidad cerrada, fracturando la nada misma, explica Rosenzweig en *La estrella de la redención*.

La muerte fractura la Nada en *tres tipos de nadas del saber: Mundo, Dios y el Hombre*. “Facticidad suprarrazional”, experiencias que *no podemos evitar tener*, y que suponen la destrucción del todo idealista, desde que intuimos la imposibilidad de reducir cada una de estas nadas del saber a la otras. El único modo de saber algo acerca de ellas es el hecho de que efectivamente se dan en la experiencia; por eso Rosenzweig caracteriza su filosofía como *erfahrende Philosophie*, como filosofía experiencial.

Como explica Rosenzweig en *El nuevo pensamiento*, en lugar del “propriadamente” o del “es”, el término es la “y”: “Dios y el Hombre y el Mundo”. Nuestra experiencia es siempre la experiencia “de puentes tendidos”. Ya no se trata de indagar en la esencia, sino en las relaciones que acontecen en el mundo real. Son las *relaciones que acaecen entre los elementos* las que permiten su apertura relacional (no dialéctica), en una relación que no es sincrónica, sino *diacrónica*. Esta relación implica tiempo, un tiempo que no “está allí” para que las cosas acontezcan- al modo de un recipiente vacío- sino que acaece al darse esa misma relación. La “ruta” de cada uno de los elementos debe originarse en los propios elementos, que albergan en sí el movimiento que los hace entrar en relación.

Conectaremos estas reflexiones con la idea benjaminiana de “constelación” y de “Idea”, tal como se expone en el Prólogo a *El origen del drama barroco alemán*, considerando que tanto el método de la “y” de Rosenzweig como la “idea” benjaminiana funcionan en el sentido “metafórico”

que postulamos en las páginas anteriores, propia de teorías impolíticas teológicas opuestas a las premisas y conclusiones de la teología política.

Para el caso de Benjamin, el concepto subsume a las cosas en unidad, pero dejándolas como estaban, es la herramienta de la ciencia, que cree hacer referencia a la *empíria*, mediante la representación. *La idea*, en cambio, “redime” a las cosas sacándolos de su plano de presunta “literalidad”. Las ideas se aparecen, para Benjamin, como “constelaciones eternas”, y sus elementos, como los puntos en esas constelaciones. Pero esos puntos son irreducibles a una unidad, a algo común: no pertenecen a una especie ni a una clase común. De hecho, los elementos son opuestos dentro de la idea. Y la idea no es más que la *distancia* dada entre esos elementos.

Benjamin piensa la idea a partir de un paralelismo con Eros en el *Banquete*: es el amante el que percibe bello al amado, son los elementos de la relación, como sostiene también Rosenzweig, los que constituyen la idea, y no la idea la que le otorga las cualidades a los elementos de la relación. De ese modo, como decíamos, no se trata de una “especie” o un “universal” donde los elementos allí presentes tendrían las características que les otorga el conjunto (no hay un amor “en sí”, por caso), sino que son los elementos los que le otorgan materialidad a la idea (el amor es bello, en cada caso, por su configuración relacional, a partir de los elementos). Pero esto no implica la caída inevitable en un relativismo banal, advierte Benjamin, puesto que es la *configuración misma* la que garantiza la verdad de la idea.

Es fundamental destacar las consecuencias *políticas* que acarrearán estas teorizaciones: nuestra hipótesis consiste en que este modo de pensar la ruptura de la totalidad se traduce en una puesta en crisis del concepto de Estado tradicional y sus categorías asociadas (*amigo/enemigo, guerra, suelo, frontera*, entre otros). Por ello, decíamos, los ejes predominantes en estas lecturas son los del tiempo sobre el espacio, y el de la escucha sobre la visión.

En la filosofía de Walter Benjamin, la consecuencia política más notoria es la formulación del *verdadero estado de excepción* o el estado de excepción “efectivo”, tomando y modificando la conocida categoría de Carl Schmitt. Para el caso de Rosenzweig, esta consecuencia se visualiza en la formulación de una política “más allá” de la lógica estatal y su violencia intrínseca, que encuentra particularmente configurada en el caso del pueblo judío, lo que no quita, sin embargo y como luego argumentaremos, que su mesianismo siga siendo fundamentalmente *aconfesional*. Este mesianismo se conforma, en ambos casos, por un lenguaje que ya no puede ser el del “instrumento-para”, en un “más allá” respecto de la concepción burguesa del lenguaje y de la concepción política de la violencia estatal.

Un “más allá” que no implica una negación impolítica, afirmamos, sino una apertura a la trascendencia y a la promesa de la redención dada *en la experiencia concreta del mundo*.

2.2. La metáfora del *Génesis* y el milagro del lenguaje

Toda la filosofía “de Jonia a Jena” partió de la pregunta por el “¿qué es?” sin enunciar el hecho de que esta formulación implicaba un primer presupuesto encubierto: la afirmación de que el mundo no es plural, sino *único*. Sólo bajo la creencia de que el mundo se reduce a una esencia única, que no tiene que ver con las múltiples manifestaciones que vemos cotidianamente, puede tener sentido la pregunta por el “¿qué es?” que se revela rápidamente como un “¿qué es *propiamente*?”:

¿En qué estribaba, entonces, aquella totalidad? ¿Por qué no se entendía el mundo como pluralidad? ¿Por qué precisamente como totalidad? Es evidente que aquí se oculta un presupuesto; aquel que empezamos mencionando: el de la pensabilidad del mundo. Es la unidad del pensamiento la que aquí, en la afirmación de la totalidad del mundo, impone sus derechos a la pluralidad del saber. La unidad del *logos* funda la unidad del mundo como una totalidad. Y, a su vez, aquella unidad acredita su valor de verdad fundamentando esta totalidad. Por ello, una rebelión con buen éxito contra la totalidad del mundo significa al mismo tiempo negar la unidad del pensamiento. En aquella primera proposición filosófica, que “todo es agua”, ya se encierra el presupuesto de la pensabilidad del mundo, aunque fue Parménides quien primero proclamó la identidad del ser y el pensar. No es, en efecto, algo de suyo evidente el que se pueda preguntar, con vistas a recibir una respuesta unívoca “¿qué es todo?”. No se puede preguntar “¿qué es mucho?”. Para semejante pregunta sólo cabe esperar respuestas equívocas. En cambio, de antemano está asegurado un predicado unívoco para el sujeto “todo”. Luego niega la unidad del pensamiento quien, como sucede aquí, rehúsa al ser la totalidad. El que hace eso arroja su guante a todo el ilustre gremio de los filósofos, desde Jonia hasta Jena⁵⁸.

Rebelarse contra la totalidad del mundo implica el cuestionamiento acerca de la unidad del pensamiento de la que partió la filosofía desde Tales. La filosofía nació con la búsqueda por un *arché* último, en la paranoica convicción de que todas las cosas debían reducirse a un único elemento. Delirante búsqueda de una esencia una cuando la experiencia nos muestra, en cambio, la pluralidad del mundo. Esta pluralidad no implica, sin embargo, un empirismo vacío, o abandonar las preguntas filosóficas últimas en la defensa del mero sentido común. Pero implica partir de la experiencia misma, del mundo en el que vivimos, como eje de una reflexión que no puede negar lo que acaece a riesgo de girar en el vacío.

⁵⁸ ER, 51-52.

Desafiar esta tradición que unió ser y pensar implica entonces arrojar “su guante a todo el gremio de filósofos de Jonia hasta Jena”, lo que no se reduce al idealismo, aunque éste sea es el exponente privilegiado de esta reducción. En *El libro del sano sentido común...*, explica Rosenzweig que:

Un antiidealismo, irracionalismo, realismo, materialismo, naturalismo o como quiera que se llame, es aquí igual de peligroso. Pues la dolencia del entendimiento no es que busca lo “espiritual” como la esencia escondida detrás de lo real, sino que simplemente busque algo detrás de lo real (...) todos ellos quieren “ser” lo real o serlo “auténticamente”. Todos ellos conducen fuera de la vida⁵⁹.

Uniendo ser y pensar, el idealismo pretendió anular la alteridad y, específicamente, la muerte, lo irreductible de mi propia muerte. Si lo esencial es el todo, y si soy un momento de ese todo, como estudiaremos más adelante, entonces, de algún modo, mi propia muerte se anularía en ese movimiento mayor. Pero ello, evidentemente, no sucede. El Yo se rebela: quiere vivir, quiere permanecer en la multiplicidad de la vida que no deja de ser vida por ser negada.

La filosofía pregunta por la esencia, y se separa así del sentido común del “sano entendimiento humano”. En *El libro del sentido común sano y enfermo*, Rosenzweig formula la premisa de que el sano sentido común está desacreditado entre los filósofos, que buscan aquello que es “propiamente”. Ese “propiamente” genera *asombro*, pero “asombro quiere decir pararse, quedarse paralizado”⁶⁰:

Pregunta qué es. Pero ahora se venga en él la arbitrariedad de tal pregunta, la porfía de no querer vivir para no poder esperar. Sólo obtiene una respuesta siempre igual. Pues, al no ser capaz de preguntar en el sentido de la extensión de la vida, hacia lo largo, por no tomarse su tiempo para esperar la respuesta, tiene que preguntar en ese preciso instante y lugar, y en ese instante y lugar tiene que venirle la respuesta. Pero lo que está por debajo del objeto es la sub-stancia. Por ella, por la esencia, el ser “auténtico” del objeto, pregunta el filósofo⁶¹.

Locura de la filosofía, especie de insaciable paranoia:

De ninguna manera el mundo puede ser mundo, Dios puede ser Dios, el hombre, hombre, sino que todos deben ser “propiamente” algo diferente. Si no fueran algo diferente sino real y efectivamente solo lo que

⁵⁹ Rosenzweig, F., *El libro del sentido común sano y enfermo*, Madrid: Caparrós, 2001, 36.

⁶⁰ “*Stau*” en alemán. Cfr. Rosenzweig, F., *El libro del sentido común sano y enfermo*, 14.

⁶¹ *Ibid.*, 15.

son, entonces, al fin y al cabo, la filosofía (...) efectivamente sería superflua”⁶². ¿Cómo se abandona la pregunta por el Todo? ¿Cómo se pregunta por *lo mucho*? ¿Y si el origen (lo plural) es la meta?⁶³

El “médico milagroso” postula como cura el “como si”⁶⁴, que frente a la parálisis del “propriadamente” y “la esencia auténtica”, formula como terapia “su infalible remedio”:

“Su meta se le ha vuelto incierto, ¿verdad? No importa, simplemente actúe como si estuviera cierto de ella”. Sí, pero... es que precisamente ya no estoy cierto de ella. “No importa, no importa, amigo mío: ¡como si! Métselo en la cabeza, sencillamente persuádase a sí mismo de la certeza de su meta, fortalezca su musculatura del ‘como si’ mediante ejercicios diarios, cada hora, y ya verá como nota los buenos resultados”. Sí, pero... ¿usted cree en eso que dice? “¿Yo? De todo punto innecesario, amigo mío. Pero si no debe usted creérselo. Sólo debe tener que hacer como si se lo creyera (...). Muy sencillo, ¡haga usted justamente como si hiciera! (...) como si, como si. Dos mejor que uno. Lo hemos probado cientos de veces. En todos los círculos. Entre caballeros del campo de la filosofía, del derecho y de la medicina y, por descontado- no “por desgracia”-, también de la teología (...) síntesis de un Kant simplificado y un Nietzsche despojados de sus tonterías (...). Dios, el mundo, usted mismo se enlazan en un como-sí”⁶⁵.

El “como si” que parodia Rosenzweig -y que en la introducción ligamos a consideraciones analógicas- en este fragmento no logra volverse verdadera cura frente a la pregunta por la esencia. La cura, en todo caso, se basa en poder salir del pensamiento del Todo/Uno, aceptando la evidente pluralidad del mundo.

El pensamiento antiguo respondió reduciendo esa pluralidad a la idea única de Mundo-convirtiendo a Dios y al Hombre en “partes de la naturaleza”- la escolástica interpretando lo múltiple como manifestaciones de un solo Dios- interpretando al mundo y al hombre como “partes de Dios”- y la Modernidad reconduciendo todo al concepto de Sujeto- transformando a Dios y la naturaleza en meras “proyecciones del Yo”-. Reducción de reducciones la cartesiana, que deshizo finalmente el mundo, la comunidad, el cuerpo, en pos de sostener las solitarias meditaciones de un *cogito* condenado a la soledad más absoluta.

Finalmente Hegel concluyó, hiperbólico: “lo real es racional, y lo racional, real”. Principio unificador del pensamiento, pretensión de carecer de supuestos, para gritar desde las alturas, “el Todo no muere” (lo que muere es siempre algo): basta entonces con deshacer lo singular para no morir. Basta

⁶² Rosenzweig, F. *El nuevo pensamiento*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005, 19. En adelante: NP.

⁶³ Epígrafe de Karl Kraus que Benjamin coloca en su tesis 14: "El origen es la meta"

⁶⁴ Cfr. Rosenzweig, *El libro del sentido común...*, 19-22.

⁶⁵ *Ibid.*, 21-22.

con volverse idealista. Para mostrar esta unidad idealista entre pensar y ser Rosenzweig utiliza la figura de “una pared en la que cuelga un cuadro”:

Esa pared, que está por lo demás vacía, no representa mal lo que queda del pensar cuando se le resta su pluralidad referida al mundo. En absoluto una nada, mas sí algo completamente vacío: la unidad desnuda. No se podría colgar el cuadro si no hubiera pared; pero ésta no tiene nada que ver con el cuadro mismo. No pondría objeción alguna si junto a ese cuadro se colgaran otros más, o si en vez de él se colocara uno diferente. Si la pared estuviera pintada al fresco, de acuerdo con la concepción dominante de Parménides a Hegel, es decir, si la pared y el cuadro formaran una unidad, entonces la pared sería en sí unidad y el cuadro, en sí, pluralidad infinita, totalidad excluyente hacia fuera de ella; lo que significaría: no unidad, sino uno: un cuadro⁶⁶.

El pensamiento no es “nada” sin la pluralidad del mundo, pero quitando esa pluralidad (representada en la figura del cuadro) es vacía, es unidad desnuda. Es claro que para “colgar algo” se necesita esa pared, pero lo que se pone en evidencia en esta imagen es el hecho de que cuadro y pared, ser y pensar, son cosas distintas. Desde Parménides a Hegel se quiso sostener la imagen de la “pared pintada al fresco”, pero detrás del tablero de ajedrez, decimos con una de las imágenes más famosas de Walter Benjamin, se encontraba un impertinente “enano jorobado”. Bajo el tablero de la filosofía, sin embargo- agregamos con una de las famosas imágenes de Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de historia*- bajo el autómatas con su propio chupete “de narguila” en la boca que siempre consigue el triunfo en el juego de ajedrez (el filósofo), se esconde en realidad un enano jorobado que no se deja ver (la teología) y que todos niegan debido a la ilusión de transparencia dada por la construcción de un sistema de espejos⁶⁷.

⁶⁶ ER, 53.

⁶⁷ Rabinovich, S. “El enano jorobado que no fuma (o la 'teología' benjaminiana contra el opio del progreso) Reflexiones a partir de la primera Tesis sobre la historia”, en En-clav. Pen. vol.8 no.16 México jul./dic. 2014, disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2014000200203#fn37: “Como es sabido, Benjamin nos remite a la imagen del ajedrecista de Maelzel y a la minuciosa explicación de E. A. Poe, quien, luego de ver el fenómeno y estudiar el caso, sostuvo que el hábil ajedrecista Schlumberger -un asistente de Maelzel supuestamente encargado de empaclar y desempacar al autómatas, hombre imposible de ver en el curso de las funciones- era encorvado y pequeño de talla. Poe se preguntaba por qué el turco jugaba invariablemente con la mano izquierda -la misma con la que sostenía la pipa y estaba apoyada en un cojín según indica el autor-, e infirió que esto era más cómodo para el operador invisible que debía meter su diestra en la manga del muñeco. Poe describe puertas y cajones; Benjamin, un sistema de espejos. Poe sugiere el nombre de William Schlumberger y Benjamin el de la anciana teología. Pero ¿quién es esa "teología"? ¿A quién denomina Benjamin de esa manera? ¿Acaso sugiere la inversión del lema medieval en "theologia ancilla philosophiae"? Sin duda no se trata de la misma ama medieval "venida a menos" en los tiempos modernos, al servicio de su antigua sierva. Lo mesiánico es parte de este concepto y su estado giboso se debe al ímpetu secularista que busca deslegitimar a la religión -aplastarla-, conquistando los campos de la fe hasta llegar a sacralizar el mundo terrenal (o tomando prestada y traduciendo la potente metáfora del historiador Amnon Raz-Krakotzkin: el secularismo provoca que el cielo se estrelle contra la tierra). La corcova de la teología (que no ha sido aplastada sino sólo jorobada por el secularismo

“Siempre que los teólogos importunaban a los filósofos insistiendo en la existencia de Dios, éstos los esquivaban tomando la vía de tal ‘prueba’: al bebé hambriento que era la teología, la filosofía, su niñera, le ponía en la boca la identidad del pensar y el ser como un chupete para que no llorara”⁶⁸, escribe Rosenzweig. Al indagar acerca de esta relación entre teología y filosofía, Rosenzweig apunta que:

Si de veras el milagro es el hijo predilecto de la fe, entonces ésta ha descuidado gravemente sus deberes paternales, cuando menos desde hace ya algún tiempo. Por lo menos desde hace cien años, el niño en cuestión sólo ha sido un lío terrible para el ama que su madre contrató -la teología-. Esta se habría librado de él como fuera, muy gustosa, de no ser porque..., sí: de no ser porque se lo impide cierto respeto a la madre, mientras le dure la vida. Pero ya habrá tiempo para todo, que el tiempo todo lo arregla. La anciana no va a vivir eternamente. Y entonces sabrá lo que hay que hacer con esta pobre criatura, que por sus propias fuerzas no puede ni vivir ni morir, la mujer que la cuida. Ya se ha preparado para ello⁶⁹.

“¿No sucede aquí que o bien la filosofía ha de preocuparse por no ser rebajada a criada de la teología, o bien la teología ha de hacerlo porque la filosofía no la vuelva superflua? ¿Cómo podremos superar esta mutua desconfianza?”⁷⁰, se pregunta Rosenzweig. Se trata de mostrar cómo en ambas se encuentra presente una mutua necesidad que sólo puede ser satisfecha por la otra. Un “mutuo necesitarse”, que debe abandonar la desconfianza recíproca, superando la idea de “racionalidad pura” de la filosofía.

Esta racionalidad completa y circular de la filosofía que se derivaría de la eliminación de toda exterioridad, de todo presupuesto, no es sino la mayor enfermedad y alucinación de la filosofía: esa es la intuición de la que parte la extraordinaria crítica de Rosenzweig al Hegel maduro en las primeras páginas de *La estrella*. El *neues Denken* rosenzweigiano pretende, entonces, sustituir las categorías del viejo pensamiento - y su canto monocorde del *Uno-Todo* y del *Todo-Uno*- por las del judeo-cristianismo, opuestas a la idea de totalidad clausurada sobre sí.

Partiendo de Hegel- pero superando su clausura- y apoyándose, a su vez, en autores como el último Schelling, Kierkegaard, e incluso en Nietzsche, Rosenzweig logra rehuir el ahogo en la pura

ramplón) sería su carga mesiánica que por una parte es promesa, pero le pesa tanto que a la vez le impide andar erguida. Todo parece indicar que la teología porta una promesa que no puede ver; pero sobre todo, que no debe mostrar: sólo puede activarla estando escondida. En esto último, la carga mesiánica se parece al maestro de ajedrez: su saber no quiere ser visto y causa admiración sólo desde la clandestinidad. Si el ajedrecista humano al aparecer deja sin efecto la magia del autómatas; cuando el mesianismo se muestra a plena luz -secularista- como proyecto político nacionalista, deja ver su rostro más peligroso”.

⁶⁸ ER, 57.

⁶⁹ ER, 135.

⁷⁰ ER, 146.

inmanencia; no por medio de experiencias místico-teológicas, sino en el *darse de la experiencia misma*. Tal como leemos en *El nuevo pensamiento*, Rosenzweig reconoce cierta genealogía de este “nuevo pensamiento” en

Feuerbach, luego reintroducido en la filosofía por Hermann Cohen en su obra póstuma, aunque sin conciencia de su fuerza revolucionaria; aquellos pasajes de Cohen ya me eran conocidos cuando yo escribí *La Estrella*; sin embargo, no es a ellos a los que tengo que agradecer la influencia decisiva que permitió la concreción del libro, sino a Eugen Rosenstock, cuya *Angewandte Seelenkunde*, hoy día publicada, tuve ante mí bajo la forma de un primer boceto un año y medio antes de haber comenzado a escribirlo. Desde ese entonces, además de en *La Estrella*, ha aparecido aun otra exposición fundamental de la nueva ciencia en el primer volumen de la obra del propio Hans Ehrenberg acerca del idealismo (...) Rudolph Ehrenberg plantea por primera vez la teoría de la naturaleza orgánica bajo la ley del tiempo real e irreversible. Sin relación entre ellos ni con los autores nombrados, Martin Buber⁷¹.

Rosenzweig no encuentra la salida de la inmanencia en el “más allá”, sino en el “más acá” del mundo, negado por la filosofía que, desde sus orígenes, pretendió sustituir el enigma de su pluralidad por respuestas únicas de diversos nombres pero mismos fines, con el afán delirante de hacer coincidir el ser y el pensar. Pero el milagro no desaparece por nuestro afán de depurada racionalidad; el milagro del más acá vuelve a brotar una y otra vez como “agua siempre viva”. El milagro es *ese brotar mismo*, esto es, que algo acaezca, brotando, que la experiencia se siga dando, de manera nueva cada vez.

En contra del “propiamente” que, como vimos, busca la esencia “detrás”- otra cosa detrás de la cosa- y, fundamentalmente, la unidad del mundo que se sobreimpone con violencia a la plétora fenoménica, a su pluralidad, Rosenzweig postula un método *narrativo*, porque en una narración, precisamente, nunca se trata del “propiamente”, sino de la experiencia que acaece para un narrador que se toma en serio el tiempo. A él no le incumbe el “propiamente”, sino la realización de la experiencia misma. Leemos:

¿Qué significa, entonces, narrar? Quien narra no quiere decir cómo ha sido “propiamente” algo, sino cómo ese algo ha efectivamente acontecido (...) El narrador no quiere nunca mostrar que alguna cosa fue propiamente algo por entero diferente (...) También para él se disuelve algo que es meramente esencial, un nombre, un concepto, pero no en otra cosa igualmente esencial, sino en su propia realidad efectiva, más exactamente en su propia realización. Apenas va a construir proposiciones que afirman que algo es; incluso proposiciones que afirman que algo fue serán construidas por él a lo sumo al principio; sustantivos, esto es, palabras que refieren sustancias, aparecen por cierto en su narración, pero su interés

⁷¹ NP, 35-36.

no reside en ellas, sino en el verbo, en la palabra que mienta el tiempo. Precisamente el tiempo llega a ser para el narrador enteramente real. No el tiempo en el que algo acontece, sino el que por sí mismo acontece⁷².

Este tiempo que acontece por sí mismo, en lugar de ser “recipiente” de las que cosas que acaecen, “especie” o “universal”, implica la afirmación de la alteridad más radical. “Tomarse en serio el tiempo” implica, en consecuencia, tomarse en serio al otro/a. Tal como leemos en *El nuevo pensamiento*:

Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperararlo todo, depender del otro para lo más propio. Todo esto es para el pensador pensante completamente impensable, mientras que es lo que por excelencia caracteriza al pensador hablante. Pensador hablante, pues naturalmente el nuevo pensamiento, el pensamiento hablante, es también un pensar, del mismo modo que el pensamiento antiguo, el pensar pensante, no podría haberse dado sin un hablar interior⁷³.

En ese sentido, explica Rosenzweig que el “Nuevo pensamiento” es también un pensar, pero que la verdadera diferencia entre el pensamiento antiguo (pensante/lógico) y el nuevo pensamiento (hablante/gramatical) no se basa en la diferencia entre “silencio” y “voz alta”, “sino en la necesidad del otro o, lo que es lo mismo, en tomar en serio el tiempo”⁷⁴: “Hablar a alguien y pensar para alguien; y ese alguien es siempre un alguien enteramente determinado y, a diferencia del público en general, no tiene meramente orejas, sino también boca”⁷⁵.

Marcos Jasminoy, en “Franz Rosenzweig: la llamada y la respuesta como estructura del acontecimiento”⁷⁶”, sistematiza las características del Nuevo pensamiento en las siguientes:

- 1) En primer lugar, se trata de un “pensamiento hablante” contra un “pensamiento pensante” (habla), diferencia que no tiene que ver con el silencio o el sonido, sino con “tomar en serio al otro”.
- 2) La necesidad de otro al que se habla (esto es, la forma del diálogo contra el monólogo del idealismo, diálogo en el que yo “no sé lo que el otro va a decir”, sino no habría diálogo alguno, ni lenguaje).

⁷² NP, 28.

⁷³ NP, 34.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ NP, 35.

⁷⁶ Jasminoy, M., “Franz Rosenzweig: la llamada y la respuesta como estructura del acontecimiento”, en Esperón, Juan Pablo (ed.) *Acontecimiento Un estudio crítico de las posiciones filosóficas y políticas de Rosenzweig, Heidegger, Derrida, Deleuze y Guattari*, Sevilla: Editorial Doble J, 2020, 1-59.

- 3) Al estar ligado a otro, se liga íntimamente a la temporalidad, contra un pensamiento de esencias inmutables (esto es, la necesidad del tiempo que, como vimos, no es un “recipiente vacío” donde caen los hechos o un englobarlos, sino ese mismo temporalizarse de la relación).
- 4) En cuarto lugar, el “Nuevo pensamiento” abandona la pregunta por el “qué es”, por la esencia (en su lugar, se postula un método gramatical).
- 5) En quinto lugar, el “Nuevo pensamiento” se posiciona en la tradición del “sano entendimiento humano” o “sano sentido común” (*gesunder Menschenverstand*)
- 6) Por otra parte, se trata evidentemente de un pensamiento no-reduccionista. Tal como escribe Nos dice Jasminoy:

La vieja filosofía reduce cada fenómeno a otro, y con esto violenta la experiencia. El nuevo pensamiento, en cambio - y esta es una sexta nota propia- , es *no-reduccionista*. No reconducirá un fenómeno a *otro fenómeno*, ni dirá que lo es *todo*, o que no es *nada*, sino que es *algo*⁷⁷.

- 7) En séptimo lugar, el “Nuevo pensamiento” se basa en la experiencia, con la confianza en la misma en tanto “experiencia de puentes tendidos”.
- 8) Por último, y englobando todos estos aspectos, el “Nuevo pensamiento” se posiciona como una crítica radical a la idea de totalidad.

Este último punto, decíamos, es el ánimo central del “Nuevo pensamiento”. Se trata, como vimos, de tener el coraje suficiente de afrontar la propia muerte, saliendo de la intención del idealismo de volvernos meros momentos de un todo mayor. El primer punto que escapa de la idea de totalidad, explica Rosenzweig, es justamente *la experiencia de la muerte*. La experiencia de la muerte se aparece como una experiencia originaria por fuera de toda consideración relativista y es *anterior* a toda filosofía, de allí que la existencia preceda al pensamiento.

La filosofía intentó cerrar los ojos frente al hecho irreductible de que nuestra muerte es algo único y que, por eso, excede la idea de Totalidad. Pero si la muerte no fuera nada, ¿por qué se rebelaría, sino, el Yo frente a las situaciones extremas de la experiencia? ¿Por qué reclamaría, desesperado, que “quiere quedarse”, que “quiere permanecer”? Debe permanecer, permanecer en la angustia de lo terrenal, para oponerse al “humo azul” del pensamiento del Todo, al idealismo:

⁷⁷ *Ibid.*, 4.

Pues el idealismo, con su negación de cuanto separa a lo aislado del Todo, es la herramienta con la que la filosofía trabaja la rebelde materia hasta que ya no opone resistencia a dejarse envolver en la niebla del concepto del Uno-Todo. Una vez todo encerrado en el capullo de esta niebla, la muerte quedaría, ciertamente, tragada, si bien no en la victoria eterna, sí, en cambio, en la noche una y universal de la nada. Y ésta es la última conclusión de tal sabiduría: que la muerte es nada. Pero 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 insuprimible⁷⁸.

La experiencia originaria de la muerte fractura la Nada en *tres tipos de nada del saber: Mundo, Dios y el Hombre*. Mientras que el idealismo postula una Nada una, Rosenzweig parte del hecho de que ni siquiera la nada es una, sino plural. Para esta concepción de “nadas determinadas” es clave la influencia de su maestro Hermann Cohen,

quien ha descubierto en la matemática un *organon* del pensar, precisamente porque no produce sus elementos partiendo de la nada vacía del cero universal y único, sino del diferencial, o sea, de la determinada nada que se coordina en cada caso con el elemento que se busca. El diferencial aún en sí las propiedades de la nada y las del algo. Es una nada que remite a un algo: a su algo; y, a la vez, es un algo todavía dormido en el seno de la nada. Es en uno la magnitud vertiéndose en lo que carece de magnitud y, por otra parte, posee prestadas, a título de infinitamente pequeño, todas las propiedades de la magnitud finita, a excepción de... ésta misma. Y así extrae su fuerza fundadora de realidad, por un lado, de la violenta negación con la que rompe el seno de la nada, y, por otra, e igualmente, de la serena afirmación de cuanto limita con la nada a la que él permanece adherido a título de infinitesimal. De este modo, abre dos vías de la nada al algo: la vía de la afirmación de lo que no es nada y la vía de la negación de la nada⁷⁹.

Rosenzweig mismo reconoce, de ese modo, esta influencia de su maestro Hermann Cohen, en particular, de su texto *El principio del método infinitesimal*, donde se explica la idea de “diferencial” como aquél que reúne en sí las propiedades de la nada y del algo, que Rosenzweig aplicará a la idea de “nada determinada”. En lugar de “la nada una y universal”, explica Rosenzweig, “que mete la cabeza en la arena ante el grito de la angustia de la muerte”⁸⁰, la afirmación de la pluralidad tiene el valor de escuchar el grito. Por lo cual

⁷⁸ ER, 44.

⁷⁹ ER, 61.

⁸⁰ ER, 45.

La nada no es nada: es algo. En el fondo oscuro del mundo, como inagotable presupuesto suyo, hay mil muertes; en vez de la nada única -que realmente sería nada-, mil nada, que, justamente porque son múltiples, son algo. La pluralidad de la nada que presupone la filosofía, la realidad de la muerte que no admite ser desterrada del mundo y se anuncia en el grito -imposible de acallar- de sus víctimas, convierten en mentira incluso antes de que sea pensado al pensamiento fundamental de la filosofía: al pensamiento del conocimiento uno y universal del Todo⁸¹.

No tenemos conocimiento acerca de estas tres nada, pero tenemos “creencia”, la irrenunciable certidumbre de la realidad de *nuestra propia existencia, del mundo y de Dios*, anterior a todo pensamiento. “Facticidad suprarracional”, experiencias que *no podemos evitar tener*, y que suponen la destrucción del todo idealista, desde que intuimos la imposibilidad de reducir cada una de estas nada del saber a la otras.

Casper definió este método como “fenomenológico”, refiriéndose a la filosofía de Husserl, a quien Rosenzweig no conoció en persona pero con quien parece mantener importantes coincidencias. Este método fenomenológico consistiría en “partir de las cosas mismas”, que no necesitan fundamentos para existir ni para ser pensadas.

Al “fracturar” la nada en tres Rosenzweig, evidentemente, sigue también a Kant en cuanto a la teoría de las ideas trascendentales, pero con la diferencia fundamental de que se parte, no del sujeto que piensa estas ideas, sino, como vimos, de la experiencia de la muerte.

En *Estrella I*, La primera de las tres partes de *La estrella de la redención*, encontramos expuestos, en cada libro correspondiente, estos tres “protofenómenos”: “Dios”, “Hombre”, “Mundo” Rosenzweig les adhiere el prefijo “meta”, para marcar la trascendencia del ser en su triple facticidad: como hombre *metaético*, como mundo *metalógico* y como Dios *metafísico*. El meta no es un “a”, una negación: no se trata de que el hombre sea *a-ético*, explica Rosenzweig, de que se encuentre por fuera de la ética, sino de afirmar lo inusual de la posición del hombre, de que él es dueño de su *ethos*, y no su *ethos* de él.

Tampoco se trata de postular que el mundo sea *a-lógico*, sino “*meta-lógico*”: el mundo no se une al pensar como esa “pared pintada al fresco” hegeliana- donde, más que unidad, como estudiamos en la cita, habría *un* cuadro- porque se encuentra abierto a la contingencia. De ese modo,

⁸¹ *Ibid.*

La verdad es para el mundo no ley, sino enjundia. La verdad no corrobora la realidad, sino que la realidad hace verdadera a la verdad, la guarda. Hacia “fuera”, pues, el mundo carece de la protección que la verdad le había garantizado al Todo desde Parménides a Hegel⁸².

Privado de esa protección de dos mil quinientos años, el pensamiento tiene que exponerse a cuanto pueda suceder, *al acontecimiento*. Rosenzweig postula así que “la nada no debe querer decir para nosotros revelación esencial del ser puro, como quiso decir para el gran heredero de los dos mil años de historia de la filosofía”⁸³, sino que de lo que se trata es de “la constante derivación de un algo - y nunca más que un algo, un algo cualquiera -a partir de la nada, pero jamás a partir de la nada vacía y universal”⁸⁴.

Son *objetos irracionales*, en el modo de la *facticidad*, y dentro de los límites de *la idea*. Se trata de nada epistemológicas, pero *no* de nada experienciales, por lo que de ningún modo son nada absolutas⁸⁵. “Ellos, de suyo, son, por expresarlo de alguna manera, los Elementos de antes del Mundo, los secretos o misterios desde cuya noche triple ha ocurrido ya siempre el Milagro del aparecer, del ser, de la conjunción de todos ellos en el mundo, de la Revelación del día de este mundo”⁸⁶, escribe García Baró. Nos explica Cacciari:

Presupuestos de la experiencia, inalienables con respecto a las *Ist-fragen* (...) el Presupuesto expresa un término del pensamiento, y le imprime también el ritmo: ya no más el ritmo obsesivo del desvelamiento de la esencia, sino el que sigue-escucha las formas de aquellas sustancias- Dios, Mundo, Hombre- en su recíproco trascenderse e implicarse⁸⁷.

Cada una de estas creencias pre-originales es, a la vez, síntesis de una *afirmación* y de una *negación* primordial. Notamos, allí, el primer desplazamiento con respecto al sistema de la dialéctica hegeliana, lo que deriva en una *concepción ética* original, opuesta a la justificación hegeliana de la guerra, por un lado, y al realismo político schmittiano, por el otro.

⁸² ER, 55.

⁸³ ER, 60.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ “Que el ser vacío, el ser antes del pensar, en el breve instante apenas aprehensible de antes de volverse ser para el pensar, es igual a la nada, es cosa que también se encuentra entre los conocimientos que acompañan la historia entera de la filosofía, desde sus primeros inicios en Jonia hasta su desenlace en Hegel. Esta nada era tan estéril como el puro ser. La filosofía comenzó en las nupcias del pensar con el ser. Y es justamente a ella, y justamente aquí, a quien rehusamos seguir. Buscamos lo perpetuo, que no precisa del pensar para empezar a ser” (ER, 60)

⁸⁶ García Baró, M., “Introducción” a ER, 16.

⁸⁷ Cacciari, M., *Íconos de la ley*, Buenos Aires: La Cebra, 2009. 34-35.

Consideramos que toda concepción filosófica conlleva una *ética específica*. Por eso en un primer momento Rosenzweig necesita exponer el modo por el cual tenemos experiencia de la facticidad, mostrando que no se trata de una Nada vacía, y que no se traduce en movimientos superadores, sino de una *conjunción irreductible*, para derivar esta concepción en una ética de la alteridad no reduccionista. En cuanto al desarrollo de esta “y” Rosenzweig propone que:

El Y, recibirá un significado completamente distinto. Precisamente porque la tesis y la antítesis tienen que ser ambas creadoras de suyo, la síntesis misma no cabe que sea creadora. Sólo le cabe extraer el resultado. Es realmente nada más que el Y, nada más que la clave de la bóveda -levantada, por lo demás, sobre pilares propios-. Así que tampoco puede volver a convertirse en tesis. La clave de bóveda no puede transformarse, a su vez, como tiene que hacer en Hegel, en piedra angular. No se pasa a proceso dialéctico alguno; sino que, en la medida en que la serie de los tiempos del Día del mundo -serie que sólo ocurre una vez- recibe significación categorial, tales categorías tienen vigencia sólo como categorías en el antiguo sentido, o sea, como criterios con los que se mide y articula una realidad, y no como la fuerza interior con la que esa realidad se mueve a sí misma. En sentido estricto e inmediato, sólo hay la serie Creación - Revelación - Redención, que no es de ninguna manera conceptual y universal⁸⁸.

Nuestra intuición de la facticidad se traduce, antes de todo tipo de conciencia, por un *doble movimiento de afirmación y de negación*. Pero el “No” no es la antítesis del “Sí”, sino que se encuentra respecto de la nada *en la misma inmediatez*. En esa inmediatez se ubica el punto clave de oposición a la dialéctica hegeliana⁸⁹, en un doble movimiento que se establece como:

1- *Afirmación de la no nada (la no nada es): afirmación de una posición (morador)*

2- *Negación de la nada (la nada no es): categoría de la pura diferencia, de la determinación infinita (fugitivo)*

Como nos explica Marcos Jaminoy:

El Sí y el No representan, respectivamente, la parte “racional” y la “irracional” que hay en cada concepto. Los elementos (Dios, mundo, ser humano) contendrán, antinómicamente, ambas partes. El Sí funda la identidad y lo universal; el No, la diferencia y lo particular. La dinámica misma de estas vías hará entrar en escena a la tercera protopalabra, la “Y”, que da cuenta de la paradójica conjunción de las dos. Hay un

⁸⁸ ER, 279.

⁸⁹ Cfr. ER, 152.

proceso que transcurre entre el Sí y el No: la Y es el signo para expresar ese proceso, sin que haya una síntesis superadora al modo idealista⁹⁰.

El camino de la afirmación plantea algo que no es nada, plantea el “ser así”. El camino de la negación, por su parte, es el camino del “no-otro”. Ese esquema, que Rosenzweig confiesa, como vimos, tomar de su maestro Hermann Cohen, le sirve para escapar de la nada como “cero” idealista, en la exposición de “nadas *determinadas*”, de una nada particular que “fecunda” en las realidades.

Rosenzweig opta por utilizar símbolos matemáticos, mediante el esquema de la ecuación “y = x”. En ese esquema, se encarga de invertir la relación sujeto/predicado, por lo que se encuentra del lado izquierdo de la ecuación es su “determinación” y no como se pensaría tradicionalmente, el sujeto. En la ecuación queda entonces a la izquierda del signo igual el No, y a la derecha, el Sí.

Rosenzweig recurre a los símbolos “x” e “y” para simbolizar, a su vez, la completa carencia de relación. El “y = x” no marca una identidad, sino el modo en que *se aplica* y a x, o el modo en que se *configuran* ambos momentos. Este movimiento, evidentemente, no es dialéctico, ni se da al modo de una síntesis clausurante. Si bien se pone “entre paréntesis” la realidad efectiva del mundo- por lo que el hecho de que la idea que experimentamos se corresponda, o no, con un Dios efectivamente así, *no* lo puede determinar el pensamiento- no se puede dudar de estas vivencias de la conciencia, de estas facticidades que se dan en la experiencia como ideas.

Para el caso de la idea de “Dios” su “así”, por la vía de la *afirmación*, se experimenta como infinita posición de ser, como “infinita facticidad” (A): al experimentar la idea de Dios, experimento que su ser es *la infinitud*. Por la vía de la *negación*, el acto por el cual Dios dice “no” a su nada, notamos que la idea de Dios no puede ser sino un acto de *libertad divina* (A =), apuntando a un ser infinito. Queda así conformada la ecuación “A = A”, donde el “A” del lado derecho simboliza la esencia infinita de Dios, su infinita facticidad no antecedida por nada (es A y no B, o C), y el “A =” simboliza la libertad divina, que se “dirige” al infinito.

La idea de un ser infinito no puede sino pensarse en relación a la libertad divina, esto es, si pensamos a Dios -y de hecho lo hacemos- no podemos sino pensarlo como algo infinito que, a su vez, todo lo puede. Si no lo pudiera todo, aunque pudiera mucho, no sería la idea de Dios, sino a lo sumo un semidiós o un superhombre. Y si pensáramos que “Dios es todo pero no puede nada”, la idea ya no se correspondería con Dios, sino con el mundo. Por lo que la idea de Dios no puede ser sino la idea de un

⁹⁰ Jasminoy, M., *op.cit.*, 16.

ser infinito, ligado a una libertad divina. Esto, repetimos, *nada dice* acerca de si Dios efectivamente existe o no: por tener esta idea de Dios no es posible deducir su existencia.

Para el caso del “mundo”, la vía de la *afirmación* expresa el mundo como aquello que es siempre y por doquier, ligado a un *lógos* sistemático, y la vía de la *negación*, la plétora de *fenómenos* que acaecen, como “dones siempre nuevos”. Revolución copernicana que determina, en este caso, *la prioridad del ser por sobre el pensar*: “la pasividad de la forma, y la actividad del contenido”. De allí que la dirección (=) provenga del *lógos*, que necesita aplicarse, mientras que lo particular (B) carezca de dirección, limitándose a ser. La ecuación conformada sería entonces: “B =A”, donde “B” representaría el fenómeno particular y “= A” simbolizaría la ley universal y su necesidad de “aplicarse a”. Mientras que para el idealismo el fenómeno es síntesis del pensamiento y lo dado, para Rosenzweig la síntesis es ya inmanente al mundo, donándose espontáneamente como unidad de lo sensible y lo inteligible. El fenómeno es lo que está siempre acaeciendo, lo siempre nuevo, la maravilla y la “*crux*” del idealismo, que tuvo que falsificarlo, adormecer su hirviente plenitud, y domesticarlo hasta hacer de ella el caos muerto de lo dado:

El logos no es, como lo fue de Parménides a Hegel, el creador del mundo, sino el espíritu del mundo, o, quizá aún mejor, el alma del mundo. El *logos* que ha vuelto así a ser alma del mundo puede hacer justicia al milagro del cuerpo vivo del mundo. El cuerpo del mundo ya no tiene por qué ser una masa indiferenciada de “datos” que se agitan caóticamente y que están dispuestos a ser cogidos por las formas lógicas y ser por ellas conformados; sino que el cuerpo del mundo se toma crecida viva y siempre renovada del fenómeno, que descende sobre el seno tranquilamente abierto del alma del mundo y se une a ella para constituir el mundo configurado⁹¹.

Para el caso del “hombre”, por último, su *afirmación* es su propio ser *finito*, y su *negación*, su *querer infinito*. La esencia es el grito: “¡Sigo existiendo!”. El hombre no se pierde en el “humo azul” de la sentencia del universal. Su primera palabra es por ello un Sí originario que afirma su *ser propio*. Finito, pero ilimitado, simbolizado con la letra “B” del lado derecho de la ecuación (su carácter). Esa “B” es distinta a la que aparece en la ecuación del Mundo. En el Mundo aparecía del lado izquierdo (como No) y en el hombre del lado derecho, como Sí. Esto es: en el Mundo como “milagro” siempre nuevo, mientras que el hombre como “ser duradero del carácter”.

Al lado izquierdo de la ecuación, también hay para el hombre una “B” (la libertad del hombre), pero que a diferencia del mundo, simboliza Rosenzweig como “B =”, dado que es una libertad que

⁹¹ ER, 88.

configura. Libertad tan infinita en su *querer*, como la de Dios en su poder. Libertad que se dirige a ser su propio ser como ser suyo, conformando la ecuación “B = B”, donde “B =”, como dijimos, simboliza su ser sí mismo, y “B”, su libertad, en un obstinado “querer hacerse a sí mismo”.

Pero este carácter (su sí mismo) no es algo que “los Habitantes del Cielo” pusieron desde el nacimiento en la cuna del hombre. Como en la fábula jasídica a la que hicimos referencia en la Introducción, el carácter ataca al hombre un día por sorpresa, despojándolo de todos sus bienes. Escribe Rosenzweig:

No es verdad que el carácter “se haga”, que “se forme”. El sí-mismo ataca un día al hombre por sorpresa como si fuera un guerrero bien armado, y se apodera de todos los bienes que hay en su casa. Hasta ese día-siempre se trata de un día determinado, aunque el hombre ya no sepa cuál fue- hasta ese día, el hombre es un pedazo de mundo, incluso ante su propia conciencia. La condición de cosa del mundo, la objetividad, si se quiere, del niño, ya no la recupera ninguna edad posterior de la vida. La irrupción del sí-mismo le roba de un golpe todas las cosas y todos los bienes que se jactaba de poseer⁹².

La primera parte de *La estrella* presenta de ese modo estas enigmáticas ecuaciones de los “metaobjetos” como experiencias que no podemos dejar de tener pero de las cuales, al mismo tiempo, no podemos saber nada, mientras no se encuentren en relación entre sí. El Antemundo de la Primera parte de *La estrella* nos sume, como máximo, en el resbaladizo camino del “quizás”: “¿Un Dios? ¿Muchos Dioses? ¿Un reino de los Dioses? ¿Varios reinos? ¿Varios reinos que luchan entre ellos, o varios reinos aliados? ¿Varios que van sucesivamente revelándose en la serie de los tiempos? ¿Quién sabe, quién sabe, quién sabe...?”⁹³. Ya no el agua de Tales, violento *arché* en la forma de la reducción a lo Uno, sino el darse de múltiples aguas del “Quizás” que cubre a Dioses, Mundos y hombres en el “danza extática de lo posible”⁹⁴.

Pero Rosenzweig no permanece en el escepticismo, sino que en *Estrella II* da cuenta de la *realidad efectiva* de Dios, el Hombre, y el Mundo: suerte de “caverna platónica invertida”⁹⁵ el Segundo Libro nos lleva, entonces, más cerca de un mundo verdadero pero que, paradójicamente, es más concreto. Dios mismo, cuando lo queremos comprender, se oculta; el hombre se cierra, el mundo se vuelve enigma visible. *Sólo en sus relaciones*, como serie *Creación-Revelación-Redención*, ellos se

⁹² ER, 112.

⁹³ ER, 126.

⁹⁴ ER, 129.

⁹⁵ La idea es de Mosès., cuando explica que en el Segundo libro de ER de lo que se trata es de la experiencia vivida concreta, en una inversión comparable al mito de la caverna invertido, donde “salir de la cueva es dejar atrás el ilusorio mundo de las ideas para unirse a la realidad de la experiencia vivida”, en *Systeme et revelation*, 77.

*abren*⁹⁶. Por eso Rosenzweig caracteriza su filosofía como *erfahrende Philosophie*, como filosofía experiencial. Como explica en *El nuevo pensamiento*, en lugar del “propiamente” o del “es”, el término es la “y”: “Dios y el Hombre y el Mundo”.

Nuestra experiencia es siempre la experiencia “de puentes tendidos”, puentes vinculantes entre, lo que Rosenzweig denomina “Creación”, “Revelación” y “Redención”. Sin embargo, estos términos teológicos no son sino modos específicos de temporalización en el mundo, suplantando la idea de “verdad”, e indagando en las relaciones que se dan en el *mundo real*:

Así, pues, la filosofía es convocada hoy por la teología para la tarea, dicho en términos teológicos, de construir un puente entre la Creación y la Revelación; un puente en el que pueda acontecer además la vinculación, de importancia capital para la teología contemporánea, entre Revelación y Redención. Vistas las cosas desde la teología, lo que la filosofía debe proporcionarle no es una reconstrucción o postconstrucción del contenido teológico, sino su anticipación, o, mejor, más correctamente expresado, su fundamento, la mostración de las condiciones previas sobre las que se apoya. Y como la teología no concibe su contenido como mero contenido, sino como acontecimiento - no como vida, sino como vivencia- , esas condiciones previas no son para ella elementos conceptuales, sino una realidad que existe. Por eso, en el lugar del concepto filosófico de verdad se le impone el concepto de Creación⁹⁷.

Desde el punto de vista gráfico, si la primera parte de *La estrella* era un triángulo equilátero con el vértice hacia arriba, la imagen de la segunda es un triángulo invertido (la última parte a su vez, los unirá conformando el *maguén* David judío), lo que ejemplifica, también, la inversión del idealismo y del mundo mudo de la esencia, que debe invertir su perspectiva y apuntar, decíamos, “al interior de la caverna”.

Esto no implica, sin embargo, que el universo presentado en la primera parte sea “falso”: sin una auténtica separación, no podría haber relación alguna. El camino es el de la *existencia*, pero para

⁹⁶ Como nos explica Marcos Jasminoy en “Muerte, milagro, oración: figuras del acontecimiento en *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig”: “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’. 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 acontecido”, al que accedo al responder con mi vida entera. En tercer lugar, en una temporalidad diferente, que tiene lugar en la oración individual y comunitaria” (Jasminoy., M., “Muerte, milagro, oración: figuras del acontecimiento en *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig”: *Cuadernos salmantinos de filosofía*, N 44, 2017, 165-189, 4).

⁹⁷ ER, 150.

analizar sus relaciones, es necesario entenderlas en primer lugar como elementos completamente separados unos de otros, tal como se estableció en *Estrella I*.

La salida del escepticismo no se da a través de la pregunta aniquilante por el “qué es”, sino que, a lo sumo, podemos *narrar* las relaciones que se presentan entre los elementos. Su pensamiento deja de lado la pregunta por la esencia de las cosas, y se coloca en la pregunta por la *relación*. Relación con el otro, relación con el tiempo. Un pensamiento, en ese sentido, *narrativo y dialógico*. Como escribe Cacciari:

En la época de la redacción de su libro, él ya se declara ‘antihegeliano’ y, por las dudas, agrega- y esto es verdaderamente digno de notar- schellingniano, lo que a su vez implica que el pensamiento del Presupuesto reacciona al nihilismo connatural a la ‘voluntad de poder’ de la Subjetividad incondicionada del idealismo⁹⁸.

La primera parte de *La estrella* expuso las “palabras inaudibles”, mudas (pero que eran ya “augurio” de las reales) y que ahora se vuelven “audibles” en la realidad efectiva:

En vez del lenguaje de antes del lenguaje, se alza ante nosotros el lenguaje real. En tanto que esas palabras elementales e inaudibles, carentes de relaciones recíprocas, simplemente unas junto a otras, eran el lenguaje de los elementos mudos, yacentes unos al lado de otros, aislados, del Antemundo, eran el lenguaje que se entiende en el reino silencioso de las Madres, la mera posibilidad ideal de la comprensión; el lenguaje real es, en cambio, el lenguaje del mundo a flor de tierra. Aquel lenguaje de la lógica es el augurio del lenguaje real de la gramática⁹⁹.

El método de Rosenzweig vuelve a develar, en este punto, su arista “fenomenológica”, una “*fenomenología relacional*”¹⁰⁰ y *narrativa*: no se trata de justificar por qué estas relaciones se dan, sino de mostrar *el modo* a través del cual efectivamente acaecen. Y acaecen, para Rosenzweig, a través del *lenguaje*: lo que quiere decir, a su vez, a través del *tiempo*, y del *otro*.

En el plano del pensamiento atemporal, no podemos saber nada de esas ideas. El pensamiento temporal, en cambio, es el lenguaje: no el “lenguaje cosa”, sino el lenguaje efectivamente acaeciendo, siendo hablado, como el lugar donde el pensamiento efectivamente acaece. Lenguaje que sólo puede constituirse en relación a un otro que habla.

⁹⁸ Cacciari, M., *op.cit.*, 36.

⁹⁹ ER, 152.

¹⁰⁰ Cfr. Cacciari, M., *op.cit.*, 38.

Este triple esquema *tiempo/lenguaje/otro* es el que atraviesa constantemente sus figuras en el darse *efectivo* de estas relaciones, contra al pensamiento de esencias que ignora el lenguaje, el tiempo y la alteridad:

El augurio de las palabras originarias de la lógica encuentra cumplimiento en las leyes manifiestas de las palabras reales, en las formas de la gramática. Porque verdaderamente el lenguaje es el don auroral del Creador a la humanidad, al mismo tiempo que el bien común de los hijos de los hombres, en el que todos tienen su parte especial, y es, en fin, el sello de la humanidad en el hombre. Es cosa absolutamente inicial. El hombre se hizo hombre cuando habló¹⁰¹.

Cada uno de los elementos del “Antemundo” “sale de sí mismo” para cumplir ese “augurio”, para tomar la palabra. Sale de sí, constituyendo su “ruta” en relación a los demás. Es por ello que podemos vincularlo con las teorías de la *interacción metafórica* que analizamos en el segundo de nuestros ejes conceptuales, y que vincularemos luego con la idea de “constelación” benjaminiana.

Como establecimos en el eje respectivo, no se trata de buscar aquí un tratamiento específico de la “metáfora” sino que el mecanismo, sostenemos, es en sí mismo metafórico, como es a su vez el, caso que luego estudiaremos de la “idea” o “constelación” en Benjamin. Ese movimiento, como postulamos en la introducción, consiste en un “ir más allá de sí”, en relaciones completamente nuevas (no analógicas) que habilitan el significado en la experiencia de lo real. Contra el determinismo idealista, no son relaciones lógicas ni necesarias, sino que bien podrían no haberse conformado. Que se den, por tanto, es el verdadero “milagro” de ese movimiento metafórico.

Sin relación, los elementos permanecen vacíos de significado. Su relación escapa a toda posibilidad de analogía, completamente cerrados sobre sí, clausurados en su propia particularidad de Nadas específicas. Para poder abrirse, necesitan entonces “salir de sí”, ir *meta-fero*, más allá de sí mismos. Son entonces las *relaciones que acaecen entre los elementos* las que permiten su apertura relacional (*no dialéctica*), y habilitan el significado. Esta relación, además, no es sincrónica, sino *diacrónica*. La ruta de cada uno de los elementos debe originarse en los propios elementos; son los elementos los que deben albergar en sí la fuerza de la que surja el movimiento que les permita *entrar en relación*. Tal como nos explica Navarrete:

Los tres elementos, Dios, mundo y hombre, acaecen, es decir se temporalizan, no simultáneamente -pues la simultaneidad es una categoría del tiempo cronológico, sincrónico-, sino co-temporalizándose, esto es,

¹⁰¹ ER, 152.

manteniéndose diacrónicamente cada uno de ellos al ritmo de los otros. Tal es la eternidad en el tiempo o la anticipación mesiánica de la Redención: el acaecer de un tiempo de excepción en el cotidiano acontecer del tiempo cronológico que, sin embargo, sigue su curso¹⁰².

Para entrar en relación, los elementos deben sufrir una *inversión interna*, dando vuelta las vías; los elementos deben cumplir una “*Umkehr*”, esto es: un movimiento, una inversión, un giro necesario para salir del Antemundo hacia el mundo real y siempre renovado de *Estrella II*. La “Revelación” presente en esta segunda parte no es más que el planteo de una orientación; de una perspectiva determinada por la cual, resaltamos, se abandona el relativismo- no da lo mismo cualquier perspectiva, son esas relaciones y no otras- sin constituirse por ello en un determinismo- las relaciones se configuran por la experiencia efectiva, que no está determinada de antemano-.

En cuanto a las relaciones entre los “puntos”, la primera relación, la primera recta de la figura, es la que se dirige *de Dios hacia el Mundo: la Creación*. La primera metáfora es “Dios creó”. La misma implica la ruptura de la corteza del misterio; el paso de la promesa a lo *efectivo*, el darse de la potencia ilimitada de Dios.

El mundo se aparece como lo “ya dado”, lo “ya ocurrido”, lo que está ya hecho, y sin embargo, “se hace de nuevo cada mañana”. La Creación tiene una autonomía respecto a la Revelación, se da antes que ella pero, a su vez, sólo el hombre que haya recibido la Revelación puede comprenderse como parte de la Creación. El pasado de la creación se crea con la *narración*, con el acto de relatar (*Erzählen*), y Rosenzweig toma para ilustrarlo el relato bíblico de *Gén. 1*:

Dijo Dios: ¡Hágase la luz!”. Y la luz se hizo (...). Y dijo Dios: “¡Que las aguas debajo del cielo se reúnan en un solo lugar, y que aparezca lo seco!”. Y así sucedió (...). Y Dios dijo: “¡Que haya vegetación sobre la tierra; que ésta produzca hierbas que den semilla, y árboles que den su fruto con semilla, todo según su especie!”. Y así sucedió.

La creación se narra con un lenguaje todavía objetivante, que usa la tercera persona y el tiempo pasado. Este lenguaje continúa hasta que Dios crea al hombre, cuando el texto cambia y dice: “¡Hagamos al hombre!” (*Gén. 1, 26*):

Hasta que para el último acto creador abre la boca y dice: Hagamos a un hombre. Hagamos. El encanto de la objetividad se ha roto por primera vez; por primera vez suena en la única boca que hasta ahora habla en la Creación, en vez del ello, un yo, y más que un yo: con el yo, simultáneamente, un tú, un tú que el yo se

¹⁰² Navarrete, R., A., “Alcance jurídico-político...”, 458.

dice a sí mismo: hagamos. Ha irrumpido algo nuevo. ¿Algo nuevo? ¿No habla el mismo que hasta ahora? ¿Y no dice lo mismo que ya antes se contó de él? ¿No es un hacer que surge personalmente del sí mismo, tal como fue afirmado en el creó y en los otros casos? Afirmado lo fue, en efecto; pero si, hasta aquí, hubiera querido hacerse expresa la afirmación, habría repercutido en un ello. Ahora, en cambio, permanece personal: ahora la dice yo (...) Un yo que tiene inmediatamente en sí mismo al tú, como muestra bellamente la traducción alemana *lasset uns*; un yo que únicamente habla consigo y que únicamente puede hablar consigo¹⁰³.

Por otra parte, si en los seis días de Creación se repetía el adjetivo “bueno”, al crear al hombre Dios dice “*muy* bueno”. Ese “muy” para Rosenzweig es indicativo de la muerte: su creación es “muy buena” porque es la única criatura de entre todas las criaturas que sabe que se va a morir. “Muy, enseñan nuestros ancianos, es la muerte”¹⁰⁴. Y “fuerte como la muerte es el amor”¹⁰⁵.

La segunda ruta, la de la *Revelación*¹⁰⁶, se da entre Dios y el Hombre. Esta relación está configurada a través de *una pregunta*. Dios sale de la gramática del pasado, del “haber creado”, para relacionarse en el presente con el hombre y hacer la experiencia del lenguaje en su modo más propio y específico. El lenguaje ya se encontraba presente en la Creación, pero como “lo ya sido”, mientras que aquí es *diálogo* siempre por brotar. Rosenzweig toma en este punto la imagen del *Génesis*: Dios llama a Adán, y éste descubre la realidad efectiva, y de ese modo, el lenguaje y el tiempo.

El hombre de la “caverna platónica” escucha, de pronto, una primera voz. La primera relación es *pregunta*. La primera pregunta es un *dónde*. “¿Dónde estás?”, le pregunta Dios (*Gén.* 3, 9): es el traspaso del misterio al milagro: del conocer (*erkennen*) de *Estrella I*, al experimentar (*erleben*) de *Estrella II*¹⁰⁷. De la lógica (antemundo) de *Estrella I*, a la gramática propiamente dicha (mundo) de *Estrella II*¹⁰⁸. En ese pasaje, el hombre rompe la imaginaria corteza que lo tenía apresado en la eternidad de la lógica. Una puerta se abre en la caverna del idealismo. De fantasma, el hombre se vuelve cuerpo. Me experimento, entonces, como *alma amada* por un poder que a cada momento me

¹⁰³ ER, 199.

¹⁰⁴ ER, 200. Cfr. Midrás Génesis Rabbá 9, 5 sobre Gén J, 31.

¹⁰⁵ ER, 201.

¹⁰⁶ En tanto “revelación propiamente dicha”, dado que podríamos pensar que todo Estrella II aparece como revelación en tanto “lo acaecido”, incluyendo la ruta Creación: Revelación: Redención-. Cfr para esta distinción Jasminoy, M., “Muerte, milagro, oración: figuras del acontecimiento en la estrella de la redención de Franz Rosenzweig, *Cuadernos salmantinos de filosofía*. n 44, 2017, 165-189. Allí explica el autor el sentido “estricto” y “lato” de Revelación; estricto: “Revelación de Revelación”, tratado en el segundo libro de la Estrella (Dios-Hombre); mientras que en el sentido amplio, todo Estrella II, sus tres libros (Creación; Revelación; Redención).

¹⁰⁷ *Estrella III* utilizará el verbo anticipar: *erbeten*.

¹⁰⁸ *Estrella III* se basará en la liturgia (supramundo).

invita a ser: “Se descubre el Yo en el momento en que afirma la existencia del tú preguntando por el dónde del tú”¹⁰⁹.

Es el amor del *amante* el que pregunta, un amor que es por esencia “infidel”, porque, para ser amor, debe poder renovarse a cada instante, a riesgo de dejar de ser amor:

El amante arranca su amor del tronco de sí mismo, como el árbol se arranca sus ramas: cada una de ellas se desgaja del tronco y ya no quiere saber más de él: lo niega. Pero el árbol se alza adornado por sus ramas, que a él le pertenecen aunque cada cual le niegue. No las suelta, no deja que caigan al suelo como frutos maduros. Cada rama es su rama y, sin embargo, es del todo una rama por sí misma, que brota de su lugar propio y exclusivo y permanece perdurablemente vinculada a ese lugar. Así ha brotado el amor del amante en el instante de su origen, y como es así, ha de negar todos los demás instantes, ha de negar la totalidad integral de la vida. Es por esencia infiel, pues su esencia es el instante; y, así, para ser fiel debe renovarse a cada instante: cada instante tiene que serle la iluminación primera del amor¹¹⁰.

En cuanto a su acaecer *temporal/gramatical*, mientras que la Creación tenía la forma temporal del *pasado* y el modo verbal *indicativo*, al momento de la Revelación le corresponde el tiempo *presente* y el modo *imperativo*: el solitario monólogo divino al crear al hombre se cumple (anunciado en el “hagamos”) en el *Yo-Tú* del imperativo al momento de la Revelación. De ese modo, el sustantivo (el objeto, dado en acusativo) se convierte en sujeto (nominativo) y como sujeto es singular. Para ser singular, debe ser “llamado con su nombre”, no como objeto, sino *como sujeto*.

Retomamos aquí la oposición entre *lo auditivo* y *lo visual*, que se corresponde, decíamos, con los modelos respectivos de la *impolítica teológica* contra la *teología política*. Lo visual coloniza: el ojo sólo necesita abrirse para ver. Y uno puede decidir no abrir los ojos. El oído, en cambio, permanece a la espera: necesita ser interpelado. Y cuando finalmente alguien lo llama, no puede decidir no escuchar. Claro que puede elegir no responder. Si estuviera obligado a hacerlo no habría, propiamente, experiencia alguna, y nos ahogaríamos en el más asfixiante determinismo. De ese modo, si bien Rosenzweig expresa muchas metáforas visuales a lo largo de *La estrella de la redención*, consideramos que su verdadera novedad consiste en priorizar *el lenguaje*-escucha y su respuesta, que da cuenta de la escucha (no habría propiamente escucha sin respuesta)- esto es, “el oído”, en lugar de “la visión”, como ha hecho la tradición filosófica tradicional, en su metáfora privilegiada de la Luz.

¹⁰⁹ ER, 221.

¹¹⁰ ER, 207.

Si esto es así es, justamente, porque se quiere resaltar el ámbito de *lo dialógico* y de lo *trascendente*. La pregunta por el ¿Dónde estás? (*Gén. 3*) “no está en absoluto en el campo visual”¹¹¹, escribe Rosenzweig, sino que una interpelación esencialmente lingüística. De hecho, esta interpelación muestra justamente la existencia de algo que permanece *fuera* del campo visual: al preguntar por el “dónde”, aunque no haya visto al tú, confirma la existencia de algo que se presenta por fuera de sí, lo cual a su vez hace descubrirse al propio yo:

¿Dónde hay un Tú? La pregunta por el Tú es lo único que ya se conoce de él. Pero ella le basta al Yo para descubrirse a sí mismo. *No necesita ver al Tú*. Al preguntar por él, con el dónde que figura en la pregunta da testimonio de que cree en la existencia del Tú aun cuando no se haya éste presentado ante sus ojos, y así se expresa como Yo y se dirige a sí mismo la palabra como Yo. Se descubre el Yo en el momento en que afirma la existencia del Tú preguntando por el dónde del Tú¹¹².

Se escucha ese “dónde” de la pregunta, la pregunta que me interpela, buscándome. No puedo evitar escuchar la pregunta. Que al ser humano le sea imposible “no escuchar”, no implica sin embargo que esté obligado a responder. Es por ello que Rosenzweig describe incluso un momento del análisis gramatical donde el hombre no responde, o en verdad, se excusa frente a la llamada divina. A la pregunta divina por el tú responde, entonces, con un “él/ ella/ ello”: “*Ha sido Eva*”, y luego: “*ha sido la serpiente*” (*Gén. 3, 12-13*). ¿Cómo llamarlo para que responda a la invitación?: no la jerarquía de la obediencia, sino la Revelación compartida del amor.

León Rozitchner, en una original interpretación del *Génesis*, relaciona el amor con el orden arcaico de *la Mater*. Nos interesa esta relación, pues si en principio Rosenzweig y Rozitchner pueden confrontarse conceptualmente en el binomio *trascendencia/inmanencia*- son conocidas las críticas que Rozitchner le dirige a Lévinas y que analizaremos en la tercera parte de nuestra investigación- rápidamente se pone en evidencia su conexión: es para Rosenzweig el ámbito del *amor* (como para Lévinas, que no olvida el orden del amor ni del gozo, como luego también estudiaremos), aquel lugar en el cual nos reconocemos como sujetos, y a partir de lo cual, a su vez, debemos plasmar ese amor en el mundo.

Es el amor el que nos permite luchar contra el Terror patriarcal. Por eso, más allá de las contundentes críticas que Rozitchner esgrimirá contra el monoteísmo y su creación de la figura de un

¹¹¹ ER, 216.

¹¹² *Ibid.*, El destacado es nuestro.

Dios-Padre que debe negar la materialidad de la madre, notamos en Rosenzweig un interesante giro donde la jerarquía se vuelve *dialógica*, y donde lo que predomina, a diferencia de la Ley, es el amor.

Aunque Rosenzweig parezca a primera vista todavía demasiado sumido en un paradigma patriarcal, el mandamiento “Debes amar” no puede ser nunca, en verdad, ley Patriarcal: porque *el amor, como plantea, es lo único que no puede ser mandado*. Rosenzweig ilustra este amor con el *Cantar de los cantares*, diálogo de amor donde la palabra “yo” resuena más que en cualquier otro texto bíblico.

En el amor no alcanza con la pregunta por el “tú”: “el sí mismo quiere ser conjurado con un hechizo más poderoso que la mera pregunta por el tú”¹¹³. Será, pues, necesario algo más fuerte para despertar al hombre a su unicidad: el llamado por *el nombre propio*. Allí se corta cualquier escape a la objetivación, cuando en lugar de un concepto universal, “lo llamado resulta ser lo incapaz de huida, lo absolutamente particular y carente de concepto (...) cuando lo llamado es *el nombre propio*”¹¹⁴.

Ese “nombre propio”, explica Rosenzweig, es *el nombre* que Dios mismo ha creado para él (en Rozitchner, este nombre es otorgado por la madre) y que como creación del creador, es suyo propio. Frente a él, el hombre ya no podrá señalar a otros, sino que, todo él abierto, todo él extendido, todo él dispuesto, todo él oídos, responderá: “Aquí estoy”/ “Heme aquí”. Se trata en ese caso de la respuesta de Abraham al llamado de Dios con su nombre propio con el “*hineni*” (*Gén. 22, 1*).

El diálogo real comienza con el llamado por el nombre propio a un singular, y no se trata de un singular por la mediación de alguna pluralidad, sino que se trata, explica Rosenzweig, de un “singular sin género”. Lo que tiene un nombre propio ya no puede ser cosa, ya no puede ser la cosa de cualquiera: no hay género al que pertenezca, sino que es su propio género.

El Yo exige una *orientación*: exige un mundo que no se encuentre en el indiferente estar cualquier cosa junto a cualquier otra y que no fluya en una sucesión igualmente indiferente; un mundo que apuntale el firme fundamento de un orden externo para su orden interno: el nombre propio exige nombres fuera de sí.

Por eso el primer acto de Adán es dar nombre a los seres del mundo. Lo cual es, otra vez, una palabra premonitoria, pues Adán nombra a los seres tal como le salen al paso en la Creación, como géneros, y no como seres singulares; y los nombra él mismo, expresando así, su exigencia de nombres. Pero esta exigencia permanece incumplida, pues los nombres que él reclama no son nombres que él mismo dé, sino nombres que surjan de una revelación.

¹¹³ ER, 221.

¹¹⁴ *Ibid.* El destacado es nuestro.

El “nombre propio”, decimos con Benjamin a partir de su famoso ensayo “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”- ensayo que luego analizaremos detenidamente- constituye el ser más profundo del lenguaje, y es aquello a partir de lo cual el lenguaje se comunica a sí mismo. El nombre es entonces la entidad espiritual por excelencia del hombre. La revelación se liga al nombre, y la teoría del nombre propio es la teoría de la frontera entre el lenguaje finito e infinito: con el nombre propio se le anuncia al hombre, por un lado, su creación divina, y se muestra que él es, en sí mismo, creador.

El nombre propio, decimos, se liga al amor, por ello Rosenzweig utiliza *El Cantar de los Cantares* como imagen de ese amor de la Revelación: El hombre ama porque y como Dios ama. Su alma humana es el alma despertada y amada por Dios¹¹⁵”. No se trata de un omniamor como Dios padre, como Dios que ama a la humanidad en su conjunto, sino del amor del amante a la amada que ya referimos. *El Cantar* es absolutamente particular en ese sentido, dado que “en ningún otro libro de la Biblia aparece proporcionalmente tantas veces como en éste la palabra ‘yo’”¹¹⁶.

2.3. El mandamiento paulino del amor al prójimo

En el llamado por el nombre propio se encuentra el Yo. Se encuentra respondiendo a una pregunta. Frente a la exhortación a oír, explica Rosenzweig, la llamada por su nombre propio lo prepara para la recepción de los mandamientos, pero en verdad, “del único mandamiento -no el mandamiento supremo, sino, en verdad, el único, sentido y esencia de todos los mandamientos que pueden venir de la boca de Dios-. ¿Cuál es este mandamiento de todos los mandamientos?”¹¹⁷. El mandamiento único y supremo es el que dice “*Debes amar*”.

Tanto judíos como cristianos, explica Rosenzweig, consideran que el mandamiento “Ama a tu prójimo” no es sólo un mandamiento entre otros, sino la suma de todos los mandamientos. El amor de Dios al hombre es nada si no se convierte en amor de los seres humanos entre sí, el sí mismo amado pero todavía mudo, debe convertirse en sí-mismo elocuente, volverse al mundo en concreto, y en particular, al prójimo.

Si bien en un primer momento de la narración -con la imagen del *Génesis*- pudo parecer que el ser humano ya había adquirido la palabra, y salido de su mutismo como “alma amada”, de repente el alma amada volvió a “hundirse en lo carente de figura”. Es la culpa del *místico*, detener al sí-mismo en

¹¹⁵ ER, 246.

¹¹⁶ ER, 249.

¹¹⁷ ER, 218.

su camino hacia la figura. En esa detención, *el místico* abandona su humanidad, ya ni siquiera es un hombre, sino apenas un semihombre, “mera vasija de los éxtasis que vive”. Aunque habla, lo hace tan sólo como respuesta, como *contra-palabra*, y no propiamente como palabra. No marcha sobre el mundo: espera. Cree que la Redención vendrá por sí misma. No comprende que la misma está en sus manos desde el momento en el que Dios lo ama. Pero no sólo a él. No en la quietud. El amor de Dios se convierte en un “Debes amar a su vez”.

“Debes amar. ¡Qué paradoja! ¿Es que se puede mandar el amor? ¿Acaso no es el amor destino y posesión, y, cuando es libre, puro libre regalo? Y ahora es ordenado”¹¹⁸. Ciertamente que el amor no se puede mandar, admite Rosenzweig. Ningún tercero puede ordenarlo y forzar a él. El mandamiento del amor sólo puede venir de la boca del amante. Únicamente el amante puede decir, y dice: *Ámame*. En su boca el mandamiento del amor no es un mandato ajeno, sino nada más que la propia voz del amor.

El amor del amante no tiene otra palabra para expresarse que la del *mandamiento*. Cualquier otra ya no es expresión suya inmediata, sino explicación, mera declaración. Pero la declaración amorosa es muy pobre; como todas las declaraciones, siempre llega después y, por tanto, como el amor del amante es *presente*, siempre, en realidad, llega demasiado tarde. Pero el mandamiento imperativo, inmediato, que surge en el instante y ya se hace palabra pronunciada en el instante en que surge, el *ámame* del amante, es expresión perfecta plena del lenguaje del amor. Mientras que el indicativo es “objetivo”, *el imperativo es presente absolutamente puro y sin preparativos*. El mandamiento es intrínsecamente dialógico, y se constituye en una “tentación mutua”, en una *interacción compartida* que constituye, en esa tentación, su libertad:

De modo que el hombre tiene que saber que es a veces tentado en aras de su libertad. Tiene que aprender a creer en su libertad. Tiene que creer que, respecto de Dios, esta libertad carece de límites, aunque pueda tenerlos, en cambio, en todos los demás respectos. El propio mandamiento de Dios, grabado en tablas de piedra, tiene que ser para él, de acuerdo con un juego de palabras intraducible que usaban los antiguos, “libertad en tablas” (...) Y ¿dónde se echará de ver más atrevidamente esta libertad que en la certeza de poder tentar a Dios? Así, pues, realmente vienen a coincidir en la oración las posibilidades de tentar desde ambas partes, tanto desde la de Dios, como desde la del hombre. La oración está en tensión entre estas dos posibilidades. A la vez que teme la tentación divina, sabe que posee la fuerza de tentar al propio Dios”¹¹⁹

Estamos en el primer paso en nuestra búsqueda hacia una impolítica, una política pensada más allá de la política tradicional. Mientras que la política cotidiana se basa en su obediencia a *leyes*, la

¹¹⁸ ER, 222-223.

¹¹⁹ ER, 312.

reflexión política de Rosenzweig, en cambio, ligada al concepto de Revelación, debe superar la obediencia ciega, en pos de la heteronomía de un mandamiento paradójico, como lo será el lévinasiano “No matarás”, que estudiaremos en la última parte de esta investigación.

En cuanto a su temporalización, mientras que la ley cuenta con tiempos, siendo previsión a futuro, el mandamiento sólo sabe del *instante*; espera su buen éxito en el instante mismo de expresarse,. Cualquier otro mandamiento puede convertirse en ley, excepto el mandamiento del amor. Mientras que todos los otros mandamientos, explica Rosenzweig, pueden verter su contenido también en la forma de una ley, el mandamiento del amor se niega a ello, su contenido únicamente admite la forma del mandamiento, de la presencia inmediata, *de la unidad entre conciencia, expresión y expectativa de cumplirse*:

El cumplimiento en el mundo del mandamiento de Dios no es, por cierto, un acto aislado, sino toda una serie de actos. El amor al prójimo está siempre brotando; es siempre un volver a empezar desde el comienzo; no hay decepción que lo confunda. Al contrario, necesita decepciones para no enmohecerse, para no enrigidecerse en acción organizada según esquemas, y seguir manando como agua viva. No le es lícito tener pasado y tampoco debe tener en sí voluntad alguna de futuro, un fin: debe ser por completo trabajo de amor perdido en el instante. La decepción es lo único que le ayuda a serlo: la decepción que siempre vuelve a decepcionarlo y des-ilusionarlo antes de la natural expectativa del buen éxito que cabe esperar por analogía con éxitos pasados. La decepción mantiene al amor en forma. Si no fuera así; si el acto fuera lo que engendra una dirección de la voluntad que ya existe y desde la cual el acto, con una meta bien clara, se abre camino en medio de la ilimitada materia de la realidad; si surgiera, pues, como una afirmación infinita, no sería, en tal caso, acto de amor, sino acto ideológico¹²⁰.

El amor al prójimo está siempre brotando; es *un volver a empezar desde el comienzo*. La decepción no lo perturba, precisa, de hecho, de estas continuas decepciones para no volverse acción esquemática, para “seguir manando como agua viva”. En ese sentido, tampoco puede tener un “fin”, sino que - en términos de Benjamin- es “*médium*” y no “medio” (en su conocida exposición sobre el lenguaje). Contra el lenguaje o el amor burgués, se presenta así el lenguaje o el amor revolucionario/redentor, que no respeta el marco de la comparación con lo pasado, “la decepción es lo único que le ayuda a serlo: la decepción que siempre vuelve a decepcionarlo y des-ilusionarlo antes de la natural expectativa del buen éxito que cabe esperar por analogía con éxitos pasados”¹²¹. La

¹²⁰ ER, 262.

¹²¹ *Ibid.*

decepción mantiene al amor en forma; le impide volverse acto ideológico. Si partiera de una dirección de la voluntad previa y clara, no sería ya acto de amor.

Mientras que Dios creó y luego se reveló, el hombre recibió primero la Revelación y luego se puso a actuar en el mundo. El hombre debe “volverse al mundo” en el camino de la Redención, mediante el mandamiento del amor al prójimo. Dios tienta al hombre para que éste, libremente, se decida a hacerlo.

A su vez, Dios “se retrae” para que el hombre pueda ser libre, para que se haga cargo él mismo de la Redención. No es un “esclavo” el que reza, como quiso plantear Hegel a propósito del judaísmo, pues no se trata de un súbdito a una ley extraña, sino que es la manifestación de su propio deseo: el ocultarse de Dios hace ver que el mundo no está redimido, y que son, en verdad, los seres humanos los que deben hacerse cargo de la Redención del mundo (siempre abiertos a la trascendencia).

“El hombre tiene que saber que es a veces tentado en aras de su libertad”¹²², leíamos; para esto, debe sentirse amado para poder, a su vez, amar al prójimo. El hombre tienta a Dios, también, para que haga llegar el Reino: “Así, pues, vienen realmente a coincidir en la oración las posibilidades de tentar de ambas partes, tanto desde la de Dios, como desde la del hombre. La oración está entre estas dos posibilidades”¹²³.

Debemos recordar que “lo judío” en Rosenzweig es un método, no una defensa de las premisas religiosas en sí, método que le sirve para mostrar el *quid* de toda la cuestión, el ánimo de toda su filosofía: mostrar la pluralidad del mundo, y afirmar el hecho fundamental de que el mundo *permanece inacabado*:

Siempre es futuro; pero es futuro siempre. Siempre existe tanto como es futuro. Aún no existe de una vez por todas. Viene eternamente. La eternidad no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría perfectamente ser también hoy. La eternidad es un porvenir que, sin dejar de ser porvenir, está, sin embargo, presente. La eternidad es un hoy que tiene conciencia de ser, no obstante, más que hoy¹²⁴.

El hombre tiene distintos modos de volverse al mundo. Dios “lo tienta” y el hombre “tienta” a Dios. Tentación compartida en la que Dios no se manifiesta de manera explícita, no muestra de forma fácil su dominio. Y por ello justamente el hombre puede ser libre.

Para apuntar a la Redención, como vimos, el hombre debe volverse al mundo en el amor al prójimo. Pero también dirigirse a Dios por medio de la oración. Y nos encontramos con diferentes tipos

¹²² ER, 321.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ ER, 273.

de oraciones, que Rosenzweig presenta en *Estrella III*. La diferencia entre estas oraciones no tiene que ver tanto con el *contenido* de lo que se pide (aunque el mismo no es intrascendente) sino con *su específica temporalización*.

El pecador reza por su propio beneficio, pretendiendo ser el único amado por Dios, pero como esto ya le fue dado antes de ser pedido, en verdad la oración ya está cumplida. Así, el pecador llega *demasiado tarde*, negando la Creación y renegando del mundo. No entiende que la Redención no es otra cosa que “el Yo aprenda a decir Tú a él”.

En su extremo se encuentra la oración del *exaltado* como segundo modo impropio, oración que quiere forzar a Dios y pide por la consumación de la Redención *antes de tiempo*, demasiado deprisa. El resultado es inverso al que se busca: en lugar de acelerar la llegada del Reino, *la retrasan* con la violencia que olvida al prójimo, al más cercano, “saltando sobre él”. Leemos que el “tirano del Reino de los cielos”:

desearía traer antes del tiempo fijado y con la violencia el reino de los cielos. Pero no se deja éste forzar, sino que crece. Y, así, la fuerza mágica del orante aislado, cuando vaga por más allá que el prójimo, cae en el vacío. El sobreprójimo, a quien ella intenta alcanzar en su vuelo, no la acoge, y, como ni encuentra en él suelo firme ni tampoco halla el camino de vuelta desde allá, también se le niega el camino adelante; pues para poder seguir propagándose tendría que haber vuelto a notar suelo bajo los pies. Esta es la desgracia del amor al sobreprójimo: aunque realiza un auténtico acto de amor, muere en la meta que ha alcanzado, exactamente igual que le sucede a la acción con vistas a un fin. La violencia de su pretensión toma sobre ella misma venganza. El exaltado, el sectario, todos los tiranos, en suma, del Reino de los cielos, en vez de acelerar la venida del Reino, más bien la retrasan. Al dejar de amar a su prójimo y anhelar al sobreprójimo, se excluyen de la muchedumbre de los que, avanzando trozo a trozo del terreno desplegados en un amplio frente, van conquistando cada uno lo que le está más próximo: lo conquista, lo ocupa, lo anima. La anticipación de aquéllos, su preferencia personal por lo sobreprójimo, no les rinde a sus sucesores ningún servicio pionero, porque queda estéril. El campo que el exaltado cultiva antes de tiempo no da fruto¹²⁵.

La oración del *incrédulo*, en tercer lugar, es la oración del pagano que pide por su sí-mismo mortal, por poder realizar todas sus potencialidades en el mundo. Pero el incrédulo (a diferencia de las otras dos modalidades) no retrasa la venida del Reino, ni por exceso, sino que *el advenir queda paralizado a la espera de su aceleración*. No pide por los demás, pero tampoco en su contra (como el pecador); nada hace para que los demás realicen su destino, pero tampoco nada hace en su contra. Quiere vivir en el mundo junto al resto de los hombres.

¹²⁵ ER, 326.

Nos encontramos por último con el modo propio del temporalizarse de la oración: “la oración justa”, la oración del santo, del creyente (*Das rechte Gebet*). Rosenzweig cita en este punto *Isaías* 49, 8¹²⁶ y *2 Cor.* 6, 2¹²⁷ en tanto “tiempo grato” (*angenehme Zeit*) y “tiempo de gracia” (*Gnadenzeit*). Lo central de este tipo de temporalización es que no puede darse en soledad, sino que tiene que darse siempre en el marco de un culto de la comunidad. En ese sentido, es siempre *oración-en-común*.

A primera vista el modo de temporalizarse de esta oración es el “futuro”. Pero no futuro como lo que existirá algún día, sino como lo que vuelve eterno cada instante y no deja de venir a cada momento. La eternidad es en todo caso *un porvenir presente*. Por eso en vez de la forma del *relato* (pasado del presente) y del diálogo (presente del presente), Rosenzweig toma aquí el *canto estrófico como “futuro del presente”*, y en particular, uno de los Salmos del *Hallel* (oración judía basada en los salmos bíblicos que van del 113 al 118), utilizada como *agradecimiento en las festividades*. En este canto predomina la *primera persona del plural y el futuro del presente*, anticipando la Redención; Redención que sólo puede darse *en el mundo*.

La forma de la Redención, así como antes lo fue la matemática, y luego la gramática, es *la liturgia*. La forma de la Redención es el “canto estrófico que va *in crescendo*”; el canto nunca es solitario, y en verdad, no importa tanto su contenido como el hecho de poder cantar en común. En palabras de Rosenzweig:

Y como canto primigenio, que es siempre canto de muchos. El individuo no canta. Sólo una vez que la canción ha nacido como canción de muchos, puede luego llenar también las formas, ya no propias del canto auténtico, del relato y del recitativo a dúo, y se vuelve balada del cantor en la corte de los reyes, y canción de amor. Pero en su origen el canto es a muchas voces que dan la misma nota y van al unísono, y sobre todos los contenidos del canto se halla la forma de esta comunidad. Incluso es que el contenido tan sólo sirve de fundamento para esta su forma. No se canta en común por mor de determinado contenido, sino que se busca un contenido común para poder cantar en común¹²⁸.

Se trata ahora del “nosotros” unido por el dativo: aquel a quien se le agradece (“Él es bueno”):

En el nosotros, pues, da comienzo la estrofa final del canto de la Redención. Este canto había empezado con el cohortativo: con la llamada de invitación de los individuos salidos del coro y con las réplicas que el coro les da. Con el dual pasó a un fúgalo a dos voces, en el que iban participando cada vez más

¹²⁶ “Así ha dicho Jehová: En el tiempo aceptable te oí, y en el día de salvación te ayudé; y te guardaré y te daré por convenio del pueblo, para establecer la tierra, para hacer heredar las desoladas heredades”.

¹²⁷ “Porque dice: En tiempo aceptable te he oído, y en día de salvación te he socorrido. He aquí ahora el tiempo aceptable; he aquí ahora el día de salvación”. Cfr. ER, 327.

¹²⁸ ER, 280.

instrumentos. Finalmente, con el nosotros se aúna todo en el compás igual del coral del canto final polifónico. En él, todas las voces se han hecho voces independientes; cada una canta la letra al modo propio de su alma. Pero todas estas maneras se adecúan al mismo ritmo y se unen en armonía¹²⁹.

El “canto común de la comunidad”, para Rosenzweig, expresa el no-haber ocurrido-todavía y sin-embargo-ir-a-ocurrir-un- día, que es lo propio de la Redención¹³⁰. Este nosotros se expresa muchas veces en los salmos como un “yo”, pero se trata, en realidad, del canto de la comunidad.

Rosenzweig analiza la particularidad del Salmo 115¹³¹, el único de todos los salmos que empieza y termina con un “nosotros”. En su análisis gramatical del mismo. Rosenzweig nota que el primero de estos dos “nosotros” está en dativo, pidiendo por la venida del Reino y en cercanía con Dios. Esta cercanía no es equiparación (“¡No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu nombre dale honor!”), porque es un nosotros del “aún no” del presente, y ese “aún no” implica que el “nosotros” separa todavía al “vosotros” de la comunidad que canta. No se trata todavía del “todos”, sino que el nosotros del canto se constituye vinculado a un “vosotros”:

Sí, el vosotros es espantoso. Es el juicio. El nosotros no puede evitar pronunciar ese juicio. Porque sólo en este juicio le da a la totalidad de su Nosotros un contenido determinado que, sin embargo, no es un contenido particular, ya que no le quita nada de su totalidad. El juicio, efectivamente, no lo separa de ningún contenido particular: de ningún contenido que no sea la nada. Así, el nosotros adquiere como contenido todo lo que no es nada, todo lo real, todo lo fáctico. Tiene, pues, el nosotros que decir vosotros; y cuanto más se hincha, con más fuerza truena en su boca el vosotros. Tiene el nosotros que decirlo, aunque sólo puede decirlo por vía de anticipación, y ha de esperar la última confirmación de otra boca: de una última boca. He aquí la anticipación decisiva, el juicio tajante en el que el Reino que viene es real como porvenir y, por ello, la eternidad es hecho. El santo del Señor tiene que anticipar el juicio de Dios: tiene que declarar a sus enemigos, enemigos de Dios. Para él mismo es esto terrible, pues haciéndolo se somete a sí mismo al juicio de Dios: Señor, júzgame, ven y mira. Tú me exploras y me conoces. Examíname, entonces, y comprueba mis pensamientos, y ve si hay falsedad en mi alma¹³².

Podemos advertir aquí un peligro del que, postulamos, las filosofías impolíticas teológicas pretenden distanciarse: la conformación de la lógica del amigo/enemigo. ¿Conlleva este movimiento de conformación de la lógica nosotros/vosotros un recaer en lo que será, más tarde, la lógica del

¹²⁹ ER, 286.

¹³⁰ Cfr. ER, 302.

¹³¹ Cfr. ER, 303.

¹³² ER, 288.

amigo/enemigo schmittiana? La respuesta debe ser negativa, porque ese nosotros “pretende, sin embargo, ser todos”¹³³:

Dios mismo tiene que decir la última palabra; que ya no cabe que sea una palabra. Pues ha de ser fin, y ya no anticipación, cuando toda palabra no sería sino anticipación de la siguiente, de la próxima palabra. Para Dios, los nosotros son como los vosotros: ellos. Pero Él no dice ellos, sino que lo realiza. Lo hace. Él es el Redentor. En su ellos se hunden el nosotros y el vosotros en una luz una y cegadora. Todo nombre se desvanece. El juicio último, el juicio que anticipa eternamente anula la separación corroborándola, tras haberla confirmado; y apaga los fuegos del infierno. En el juicio último, que Dios mismo juzga en nombre propio, todo Todo va a parar a Su Totalidad y todo nombre a Su Uno sin nombre. La Redención hace que, allende la Creación y la Revelación, el día del mundo termine con la misma campanada de medianoche con que empezó; pero de esta segunda medianoche es verdad lo que está escrito: que la noche es luz junto a EL día del mundo, en su último instante, se revela como lo que fue en su primer momento: como día de Dios, como día del Señor¹³⁴.

La “comunidad mesiánica de la humanidad” será un día esa comunidad de “nosotros todos”¹³⁵, mediante la obra de amor, libre, del ser humano sobre la tierra. Ello, como destacamos permanentemente y más allá de este lenguaje bíblico que puede desconcertar a quien no está familiarizado con él, no es religioso ni utópico, sino que configura la apertura permanente sobre el mundo de la inmanencia y de lo mismo.

2.4. Más allá del espacio

El canto es siempre canto de la comunidad, que formula el “vosotros” pero será un día la de todos. Un todos que no anula las diferencias, sino que las une en armonía, donde cada voz se va uniendo a las otras sin anular su particularidad. Es claro, entonces, que poco tiene que ver esta ética y esta política de Rosenzweig con el posterior modelo schmittiano. El amor al prójimo en la formulación de Rosenzweig, por el contrario, deconstruye de manera adelantada la lógica del amigo/enemigo schmittiana, y no pueda reducirse al ámbito de los Estados. En particular, porque este amor implica una apertura temporal que excede permanentemente la lógica *katechonica* estatal.

Retomamos en este punto la oposición *tiempo/espacio* que constituye el siguiente de los ejes de nuestra investigación, y que se corresponden con nuestros dos modelos filosóficos contrapuestos: la

¹³³ ER, 302.

¹³⁴ ER, 288.

¹³⁵ ER, 304.

teología política de Schmitt opuesta a la impolítica teológica, en este caso en la formulación de Rosenzweig. Nuestra hipótesis, tal como establecimos, consiste en afirmar en este sentido que una filosofía política en donde predomina el elemento *espacial* deriva necesariamente en aquello que, para el Schmitt de *El concepto de lo político*, constituye la clave de la política: la distinción *amigo/enemigo*; mientras que una que da prioridad al elemento *temporal*, como es el caso de Rosenzweig, constituye una deconstrucción (en este caso adelantada) de este tipo de concepciones teológica-políticas.

Es cierto que Schmitt en *El nomos de la tierra* trata de salvar la dualidad espacio/tiempo estableciendo que:

Un cierto peligro de nuestra insistencia en el origen espacial de conceptos jurídicos puede ser el de que su generalización demasiado extensa conduzca finalmente al problema filosófico abstracto de la relación entre espacio y tiempo y desemboque en la antigua antítesis banal y preferida del espacio y el tiempo. En tal caso la discusión se desvía hacia los pensamientos de la filosofía de Bergson y enfrenta la inteligencia al instinto, situando el espacio, como algo "intelectual", en contraposición a la "duración concreta"; o bien se produce, como se hizo de moda en Alemania a partir de 1939, una simple inversión de valor de esta antítesis, apareciendo ahora el espacio como lo concreto y existente y el tiempo, en cambio, como lo intelectualista y abstracto. Ambas cosas pueden ser construidas ingeniosamente, pero aquí no se trata de ninguna de ellas y por ello es preciso evitarlas¹³⁶.

También es verdad que el *nomos*, “en su sentido original, sin embargo, es precisamente la plena inmediatez de una fuerza jurídica no atribuida por leyes; es un acontecimiento histórico constitutivo, un acto de *legitimidad*, que es el que da sentido a la legalidad de la mera ley”¹³⁷. Pero esta aclaración, sostenemos, no elimina la prioridad que Schmitt le otorga al *espacio* sobre el tiempo en la configuración simbólica del mundo.

Ni en uno ni en otro caso se trata de una lectura trivial donde sólo se haga hincapié en lo espacial, o en lo temporal; sin embargo, es claro que para Schmitt predomina lo espacial en la configuración del mundo, mientras que para Rosenzweig prevalece lo temporal. Y este predominio, este foco conceptual y metodológico, ese hincapié en uno de los dos polos, modifica por completo la concepción política que se sostiene, tal como estudiaremos a continuación.

En *El nomos de la tierra* Schmitt plantea que no hay ordenamiento (*Ordnung*) posible, sino a partir de un asentamiento (*Ortung*), arraigo en un lugar determinado. Este "principio fundamental" es lo que llama “*nomos de la tierra*” (distribución de los espacios del planeta):

¹³⁶ NT, 57.

¹³⁷ NT, 55.

La palabra griega para la medición en la que se basan todas las mediciones ulteriores, para la primera toma de la tierra como primera partición y división del espacio, para la partición y distribución primitiva es: *nomos*¹³⁸.

Schmitt pretende devolverle al término *nomos* su “fuerza primitiva” vinculada a la tierra, superando su significado actual e insustancial de “norma abstracta”. Vinculada al espacio terrestre, cada época modifica su *Umwelt* de acuerdo con esta conexión esencial. De ese modo, Schmitt desarrolla el paso desde la antigüedad hasta el *ius publicum europaeum* a partir del descubrimiento de América y luego al tiempo global, en la disolución de aquel *jus*, pasándose a la concepción de una norma abstracta, sin conexión con la tierra.

El *nomos* se establece políticamente, en primer lugar, como *apropiación (nemein)* de la tierra; en segundo lugar, como *partición (teilen)*, desde el plano jurídico; y por último como *pastoreo (weiden)*, momento económico que hace producir el espacio. “El *nomos* es, por lo tanto, la forma inmediata en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo, la primera medición y partición de los campos de pastoreo”¹³⁹.

El jurista contrapone catolicismo (tierra) con protestantismo (mar), oposición que ya había empezado a desarrollar en *Catolicismo romano y forma política* (1923), donde diferenciaba, por primera vez, el modo de ser *católico* del *protestante*. Como explica Navarrete:

Aun convertidos en emigrantes a la fuerza, expulsados de su patria en razón de la pobreza, la necesidad y la persecución, los católicos, en gran medida dedicados al campesinado, no pierden nunca la nostalgia de su tierra, mientras que los protestantes, incapaces de echar raíces en lugar alguno, pueden, sin embargo, vivir y prosperar económicamente, gracias a la gran industria, en cualquier suelo¹⁴⁰.

La prioridad del espacio sobre el tiempo se invierte en la filosofía de Franz Rosenzweig. Como leemos en la Carta del 5 de septiembre de 1916, carta que Rosenzweig le envía a Rosenstock: “Dado que Dios creó el mundo, es posible filosofar en la forma del espacio y del tiempo (y por supuesto, *es mejor* el tiempo que el espacio, puesto que el espacio no deja de ser una sensorialización del tiempo)”¹⁴¹:

¹³⁸ NT, 48.

¹³⁹ NT, 52.

¹⁴⁰ Navarrete, “Alcance jurídico-político...”, 190.

¹⁴¹ CJC, 50.

será el propio Rosenzweig quien en su carta del 5 de septiembre de 1916, desarrolle el problema a partir de una contraposición entre “tiempo” y “espacio” como formas del filosofar, no ya conforme a una fenomenología del *Geist*, es decir de acuerdo con la lógica del Idealismo, sino conforme a una fenomenología del *Welt*, esto es, de la Creación. Se da una relación de subordinación del espacio con respecto del tiempo, en tanto que el primero es únicamente apariencia sensible (*Versinnlichung*) del segundo, aquella forma del filosofar que propiamente corresponde al *neues Denken*, y que Rosenzweig afirma compartir con E. Rosenstock, *es aquella que procura el tiempo*¹⁴².

“Tomarse en serio el tiempo” implica entender que el mismo no es un marco vacío donde ocurren los acontecimientos, sino que *eso mismo que ocurre es el acaecer del tiempo en sí mismo*. Por eso, también *la verdad se temporaliza*. Que la verdad se temporalice implica entonces que no puede surgir de una mente por fuera del mundo concreto, de un yo que produce su *cogito, ergo sum* en la soledad del pensamiento, ni en el lema “lo real es racional y lo racional, real”. Porque la historia sólo se da en el tiempo, y a partir de otro y otra distintos a mí.

Necesitar tiempo, explica Rosenzweig en *El nuevo pensamiento*, significa no poder anticipar nada y depender del otro incluso para lo más propio. Ello caracteriza, como estudiamos antes, al denominado “pensador hablante” contra el “pensador pensante”, y donde la verdadera diferencia, sin embargo, no se encuentra en el habla en sí, sino en la necesidad del otro, en tomar en serio el tiempo.

Esta inversión adelantada en relación a la filosofía de Schmitt no implica negar el elemento espacial (traducimos: no implica negar la lógica de los Estados, ni de afirmar que los Estados, por ser violentos, deban desaparecer, lo cual sería por demás trivial). En “*Globus. Estudios sobre la doctrina histórico-universal del espacio*”, Rosenzweig también plantea que:

El primer hombre que delimitó sobre el suelo de la tierra un pedazo de él, apropiándose así de “lo suyo”, inauguró la historia universal. Porque en la medida en que dijo “mío”, no sólo hizo suyo “lo suyo”, sino que también hizo, del resto, “lo suyo” de todos los otros. Con “lo mío” creó “lo tuyo” y “lo suyo”. La humanidad se hizo con la posesión de la tierra mediante el establecimiento de la primera frontera¹⁴³.

Rosenzweig, por tanto, no niega el valor del Estado y su significado para el individuo, pero

Sí desmiente, en cambio, que lo propio del ser-en-el-mundo del hombre se reduzca a su ser-en-el-mundo-a-la-mano (...) Está en disposición, por decirlo de una vez, de abrirse a la revelación del Dios metafísico:

¹⁴² Navarrete, R. “Alcance jurídico-político...”, 200. El destacado es nuestro.

¹⁴³ Rosenzweig, F., “Globus. Estudios sobre la doctrina histórico-universal del espacio”, *Escritos sobre la guerra*, Salamanca: Sígueme, 2015, 117. En adelante: EG.

de obedecer al divino *Liebe mich* o, como expresa el propio Rosenzweig, de obedecer, ya no por la fuerza de la ley, constitutivamente coactiva o violenta, sino por la fuerza de un amor que no es amor propio - orgullosa soberbia- sino por lo otro de sí -no menos orgullosa humildad-: Dios, el mundo, los (otros) hombres¹⁴⁴.

Es la ausencia de fronteras, para Rosenzweig, lo que constituye la *meta última* de la tierra, y es lo propio del *mar* desde el principio:

En el mar la naturaleza pone ante los ojos del hombre la imagen de la unidad que él mismo debe imprimir en la tierra por medio del duro trabajo de su diaria labor histórico-universal (...) mientras su brillo resplandezca, será casi imposible para el hombre entregarse con plena satisfacción a una tierra constantemente delimitada por fronteras. Le será imposible ahogarse en “lo mío” (...) le muestra la magia del exterior desconocido. El hombre despierta así eternamente desde el aquí hacia el allí, permanece siempre en posesión de lo que no posee y no olvida nunca su anhelo. La unidad de la Tierra es de este modo para ambos, tanto para la tierra como para el mar, la fuerza motriz del acaecer histórico. Para el mar lo es de manera visible desde el comienzo, para la tierra de modo oculto y, aunque presentido, nunca al margen de la duda del incrédulo¹⁴⁵.

De este modo, si bien la Tierra está determinada a tener fronteras, hacia el final de los tiempos la Tierra volverá a perderlas. Schmitt, en *El nomos de la tierra*, también establece la contraposición entre la “tierra como madre del derecho”, oponiéndola a la figura del mar:

En el mar tampoco pueden sembrarse campos ni grabarse líneas firmes. Los barcos que cruzan los mares no dejan huellas. “Sobre las olas, todo es ola” (...) El mar es libre. Esto significa, según el Derecho de Gentes moderno, que el mar no es territorio estatal y que ha de estar abierto o todos de la misma manera para tres aspectos muy distintos de la actividad humana, o sea la pesca, la navegación pacífica y la beligerancia¹⁴⁶.

Schmitt explica, a su vez, cómo la ordenación mundial que estaba centrada en Europa desde el siglo XVI, luego se desdobra en dos ordenaciones globales distintas: *la de la tierra y el mar*. Por primera vez en la historia, apunta Schmitt, esta oposición se vuelve fundamento de un Derecho global de Gentes.

¹⁴⁴ Navarrete, R.A., “Alcance jurídico-político...”, 514.

¹⁴⁵ EG, 118.

¹⁴⁶ NT, 22.

En *La estrella de la redención*, sin embargo, Rosenzweig toma el caso del *pueblo judío* como la figura que pone en evidencia este “más allá” de la lógica fronteriza-estatal:

En contraste con este constante vivir en guerra religiosa, el pueblo judío ha dejado tras sí, en el pasado mítico, su guerra religiosa. Por esto, cuantas guerras aún le toca vivir son para él nada más que guerras políticas. Y como posee, sin embargo, el concepto de guerra de religión o de fe, no puede, como les sucedía a los pueblos de la antigüedad, tomarse en serio estas guerras políticas¹⁴⁷.

El pueblo judío, para Rosenzweig, está ya de suyo en la meta a que se encaminan los pueblos del mundo, y por eso está en el mundo y al mismo tiempo se encuentra fuera de él. Al vivir la paz eterna, está fuera de la temporalidad de la guerra, y al descansar en la meta que en la esperanza se anticipa, se aparta de la comitiva de los que van acercándose a ella en el trabajo de los siglos.

Para conservar la imagen de la verdadera comunidad, tiene que prohibirse la satisfacción que el Estado les proporciona de continuo a los pueblos del mundo. Por eso no necesita de un Estado (que al revelar su verdadero rostro se muestra como violencia). El Estado, sostiene Rosenzweig, es la ilusión de eternidad:

Pero entonces llega el estado y planta sobre el cambio su ley. De golpe, existe algo que permanece. Incluso a primera vista parece que ahora todo consta, todo permanece. Pero pronto el fragor de la vida continúa corriendo sobre esa tabla tan bien plantada. La ley sólo se conserva mientras el pueblo la mantiene. Y derecho y vida, lo permanente y lo mudable, parece que van distanciándose. Entonces es cuando el estado revela su verdadero rostro. El derecho era nada más que su primera palabra. Esta palabra no puede sostenerse contra el cambio de la vida. Pronuncia ahora su segunda palabra: *la palabra de la violencia*¹⁴⁸.

Plantea Rosenzweig que es a través de la violencia que el Estado revela su verdadero rostro, oculto bajo la máscara del derecho, explicando que la violencia no se contrapone al derecho, sino que es aquello que lo sostiene:

El sentido de toda violencia es fundar un nuevo derecho. La violencia no es la negación del derecho, como suele pensarse bajo la fascinación de su gesto de subversión, sino, al contrario, su fundamentación. Pero en la idea de un derecho nuevo se oculta una contradicción. El derecho es por su esencia derecho viejo. Y

¹⁴⁷ ER, 392.

¹⁴⁸ ER, 394. El destacado es nuestro.

así se manifiesta lo que es la violencia: la renovadora del viejo derecho. En el acto de violencia el derecho se va constantemente conviniendo en nuevo derecho. Luego el estado es tanto de derecho como violento: baluarte del antiguo derecho y fuente del nuevo. Y es con esta doble figura de baluarte del derecho y fuente del derecho, como se impone el estado sobre el mero fluir de la vida del pueblo, en el que sin cesar y sin violencia las costumbres crecen y la ley cambia (...) A cada instante solventa con violencia el estado la contradicción entre conservación y renovación, viejo y nuevo derecho. Tal es esa constante solución de la contradicción que va posponiendo siempre el curso de la vida del pueblo dejando que el tiempo corra¹⁴⁹.

La guerra y la revolución, son, pues, la única realidad efectiva que conoce el Estado, y en el instante en que ya no tuvieran lugar la una ni la otra, el Estado ya no sería tal. El Estado no puede ni un instante dejar la espada de la mano: cuando el “instante” rompe la violencia y amenaza con dejar fluir la corriente de la vida, el Estado vuelve a levantar su espada: “Pero inmediatamente levanta el estado otra vez su espada y reprime la corriente volviendo a hacer de ella algo quieto: retiene el movimiento que se escapa conviniéndolo en un círculo”¹⁵⁰.

El Estado es el “lago” que detiene el transcurso del tiempo, mera ilusión de eternidad sobre la corriente en constante cambio del río heraclíteo. Su función es generar la ilusión de algo que permanece. El cambio propio de la vida y del transcurrir del tiempo se vuelve, explica Rosenzweig, mera conservación y renovación, generando un ciclo que aparenta eternidad. Pero el derecho es sólo su “primera palabra”, y en tanto no logra sostenerse contra el cambio de la vida, pronuncia su segunda palabra: *la palabra de la violencia*.

A cada instante solventa con violencia el estado la contradicción entre conservación y renovación, viejo y nuevo derecho. El Estado solamente conoce la guerra y la revolución, con la espada en la mano. Con ella corta a cada momento el nudo gordiano de la vida del pueblo. Pero hay un pueblo, para Rosenzweig, que se encuentra más allá de la lógica estatal y su dialéctica de guerra y revolución. Se trata, para el filósofo, del pueblo judío. El Estado graba sus horas con “espada poderosa”, mientras que el “Pueblo Eterno” pone

ante los ojos de los pueblos del mundo, para mostrar calladamente que miente esa pseudoeternidad mundana, demasiado mundana, de sus momentos en la historia universal, constituidos en estados (...) y no necesita, por ello, de la espada que aporte a sus llamas sustento sacado de los bosques del mundo¹⁵¹.

¹⁴⁹ ER, 395.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ ER, 396.

Mientras que los pueblos del mundo se apegan al suelo y a su dominio, *al territorio*, el judaísmo, en cambio, se separa del suelo; pues la tierra nutre, pero también ata, explica Rosenzweig. El padre de Israel, expusimos al comienzo de nuestro trabajo, fue un emigrante. Su historia, tal como la cuentan los libros sagrados, empieza con la orden divina de salir del país de su nacimiento y partir hacia otro que Dios le mostrará: “*Lej leja me artzeja umimoladeteja umibet abija el haaretz asher areka*”: “vete de tu tierra”, le dice Dios. Promete otra tierra, es cierto, pero esa promesa es promesa de descendencia más que de territorio: promesa de una historia en común.

Y el pueblo se convierte en pueblo, tanto en la aurora de su tiempo primigenio como, más adelante, en la luz clara de la historia, en *un exilio*: primero, en el destierro de Egipto; luego, en el de Babilonia. La patria nunca llega a ser completamente propia para el pueblo judío, libre de ataduras y tanto más fiel a su tierra cuando está fuera de ella y siente nostalgia de la patria que dejó. Como el amor en general, muestra su fidelidad en la esencial infidelidad que, a cada instante, renueva su amor en la nostalgia.

El pueblo judío añora una tierra, la tierra prometida, pero ella se vuelve *tierra de su nostalgia*. Por ello, incluso cuando está en su hogar, otra vez a diferencia de lo que sucede a todos los pueblos de la tierra, se le niega la plena propiedad de la patria. *Es sólo un extranjero que se ha asentado en su país*.

Rosenzweig plantea, entonces, que la comunidad ya no se basa en un acto de legitimación sobre el mismo suelo, sino en la *Entortung*: en el exilio, en el desarraigo. Como escribe Cacciari, “Solamente para Israel el emigrar no es un accidente, sino que construye su misma raíz”¹⁵². *Judesein*, el existir en cuanto ser judío, implica el migrar, explica Cacciari que

Nada es menos traducible en Nomos que la Ley que ordena el éxodo a este pueblo y las formas de su exégesis. El Nomos aparece originaria e inextricablemente unido a la tierra, *sedado*. Él gobierna, juzga, media, distribuye y reparte *en tanto* anclado a una tierra, asignado a un confín. *Nomothesis* es ya la de Solón. El Nomos se coloca siempre. No existe una sola de sus formas que no sea también y ante todo *Ortung* (...). Se abre aquí de par en par una contradicción radical: por un lado, el Nomos *der erde*, el Nomos que surca (lyra-surco) la tierra, asigna confines y se coloca allí, por el otro, *La Estrella* que es imagen de la redención en tanto desarraiga, exilia, produce *Entortung*. Por un lado, el Nomos salvable sólo en su positiva relación con la tierra, el lugar, el topos, por el otro, la Ley decidida de toda morada, errante raíz. *Der Stern der Erlösung* y la gran obra de Schmitt *Der Nomos der Erde*, se explican recíprocamente, por antítesis¹⁵³.

¹⁵² Cacciari, M., *op.cit.*, 60-61,

¹⁵³ *Ibid.*, 66-67.

Rosenzweig opone, de ese modo, la concepción de “los pueblos del mundo” a la de pueblo judío, el cual, encontrándose más allá de la oposición entre lo propio y lo universal, patria y fe, tierra y cielo, *no conoce tampoco la guerra*. Escribe Rosenzweig:

La guerra tal como la conocieron los pueblos antiguos era, por cierto, tan sólo una entre las manifestaciones naturales de la vida, y fundamentalmente, carece de mayores dificultades. Para un pueblo la guerra significa apostar la vida por la vida misma. Un pueblo que entra en guerra arrastra el peligro de morir él mismo. Lo que no quiere decir gran cosa, mientras los pueblos siguen teniéndose a sí mismos por mortales¹⁵⁴.

Así como el judío se encuentra más allá de la lógica territorial/estatal, también tiene su propio tiempo, un tiempo litúrgico en el que vive la comunidad perfecta:

Para conservar incólume la imagen de la verdadera comunidad, tiene que prohibirse la satisfacción que el Estado les proporciona de continuo a los pueblos del mundo. Pues el Estado es la forma, siempre cambiante, en que el tiempo va dando paso tras paso hacia la eternidad. En el pueblo de Dios está ya, en mitad del tiempo, lo eterno. En los pueblos del mundo lo que hay es pura temporalidad¹⁵⁵.

El judío se encuentra, entonces, más allá de la lógica estatal. Lógica que, como vimos, plantea la dialéctica entre violencia y derecho- donde la violencia, a diferencia de lo que se cree, no niega el derecho sino que lo fundamenta- solventando la contradicción entre conservación y renovación.

Llama la atención la afinidad de esta reflexión con el texto de Benjamin de 1921 “Para una crítica de la violencia”¹⁵⁶. Benjamin, por su parte y como es sabido, explica también que la tarea de una crítica de la violencia puede definirse como la exposición con *el derecho y la justicia*. La lógica del derecho, prosigue Benjamin, es de manera evidente la de medio/fin, y la violencia pertenece al medio de los fines. La justicia es definida, desde esa perspectiva, como “el criterio de los fines”, y la legalidad como “el criterio de los medios”. Sin embargo, a pesar de esta diferencia, ambas comparten la misma premisa: “los fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, los medios legítimos pueden ser empleados al servicio de fines justos”.

¹⁵⁴ ER, 390.

¹⁵⁵ ER, 393.

¹⁵⁶ Como nos explica María João Cantinho en *Walter Benjamin: Melancolía y revolución*, aparece una primera referencia a la obra de Rosenzweig en una carta de Benjamin a Scholem, fechada el 20 de julio 1921, donde Benjamin cita la lectura de su obra *La estrella de la redención*, publicada en 1921. (Cfr. *Briefe I*, 265). En otra carta de febrero de 1925 (373), le habla a Scholem de Rosenzweig, a propósito de su teoría de lo trágico. (Cfr. Cantinho, M.J., *Walter Benjamin: Melancolía y revolución*, Caba: Leviathan, 2021).

Mientras que el derecho natural tiende a “justificar” los medios legítimos con la justicia de los fines, el derecho positivo a “garantizar” la justicia de los fines con la legitimidad de los medios. Pero Benjamin se plantea “la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho por monopolizar la violencia respecto de la persona aislada no tenga como explicación la intención de salvaguardar fines jurídicos, sino más bien la de salvaguardar al derecho mismo”¹⁵⁷.

Derrida, en “El nombre de pila de Walter Benjamin”, se refiere a este texto como “inquieto, enigmático y terriblemente equívoco”¹⁵⁸. Carl Schmitt, de hecho, felicitó a Benjamin por este ensayo. Por lo cual nuevamente surge la pregunta que atraviesa nuestro trabajo: ¿qué distingue a la “teología política” de la “impolítica teológica” tal como la conceptualizamos?

No podemos negar que por momentos la distancia corre el riesgo de eliminarse al punto de la coincidencia. Benjamin, como es sabido, distingue entre violencia “fundadora” y “conservadora” de derecho, y entre “violencia mítica” (griega) y “violencia divina” (judía). Benjamin, como es sabido, distingue a su vez entre violencia mítica y violencia divina. Como escribe Derrida:

A esa violencia del *mythos* griego opone Benjamín rasgo por rasgo la violencia de Dios. Desde todos los puntos de vista, dice, ésta es lo contrario de aquélla. En lugar de fundar el derecho, lo destruye. En lugar de establecer límites y fronteras, los anula. En lugar de inducir a la vez la falta y la expiación, hace expiar. En lugar de amenazar, golpea. Y sobre todo, y esto es lo esencial, en lugar de hacer morir por la sangre, hace morir y aniquila sin efusión de sangre. En la sangre está toda la diferencia. La interpretación de este pensamiento de la sangre es tan inquietante, a pesar de ciertas disonancias, en Benjamín como en Rosenzweig. La sangre es el símbolo de la vida, dice, de la vida pura y simple, de la vida en cuanto tal (*das Symbol des blossen Lebens*) [xxxvii]. Pero al hacer correr la sangre, la violencia mitológica del derecho se ejerce en su propio favor (*um ihrer selbst willen*) contra la vida pura y simple (*das blosse Lebens*), a la que hace sangrar, aun permaneciendo precisamente en el orden de la vida del ser vivo en cuanto tal. Por el contrario, la violencia puramente divina (judaica) se ejerce sobre toda vida pero en provecho o en favor del ser vivo (*über alles Leben um des Lebendigen willen*)¹⁵⁹.

Derrida deconstruye, en ese texto, la diferencia entre “violencia conservadora” y “violencia fundadora” de derecho. Para Derrida, la violencia misma de la fundación implica la de su conservación, sin poder romper del todo con ella. La “violencia fundadora”, apunta Derrida, se repite y “promete”: toda fundación es en ese sentido una promesa; por su parte la conservación es “refundadora” para poder

¹⁵⁷ CFH, 117.

¹⁵⁸ Derrida, J., “El nombre de pila de Walter Benjamin”, en Derrida, J., *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, Madrid: Tecnos, 1997, 69-151, 69.

¹⁵⁹ *Ibid.*

de ese modo conservar lo que intenta fundar. Derrida se refiere a esta implicación de los dos tipos de violencia como “*contaminación diferencial*”.

Más allá de estas consideraciones, o más bien, por ellas mismas, consideramos, con las aclaraciones que luego podremos estudiar más a fondo, que en la línea de Rosenzweig, el propósito es establecer ese pliegue más allá- pero siempre cercano, sino perdería su sentido mismo de existencia- de la política tradicional.

En ese sentido, no puede sino tornarse evidente esa “contaminación” a la que se refiere Derrida: es *justamente* por la cercanía entre los dos tipos de violencia que el ensayo benjaminiano cobra sentido. Si se postularan, en cambio, como ámbitos de pureza claramente distinguibles entre sí, el texto perdería su sentido, diría una obviedad y se volvería trivial- no podemos dejar de mencionar que Derrida también conecta la “violencia divina” con ciertos elementos de la “solución final”. Es claro, sin embargo, que una voz distinta suena en el texto, y que en este punto a Derrida, según nuestra consideración, se excede en su interpretación- por lo cual la distancia de la teología política es siempre sutil, pero fundamental, como veremos a continuación en el análisis del caso del Islam en Rosenzweig.

2.5. El caso del Islam

Como Benjamin en su ensayo sobre la violencia, Rosenzweig pretende encontrar “otra lógica”, más allá de lo representacional, de lo estatal, del ámbito de la ley y del derecho. Pero, como decíamos, esta negación no implica anular ese mundo, que efectivamente existe, sino comprender que algo puede darse “más allá” de él, más allá que es siempre un “más acá” de la vida, tensionando una visión del mundo que se pretende única, para mostrar su ficcionalización, su “como si”, en pos de objetivos explícitos, siempre violentos.

Negar la lógica de la guerra, tal como vimos, no le impide a Rosenzweig señalar un “enemigo conceptual” que se destaca a lo largo de toda la *Estrella de la redención*: el Islam. Se trata de un tema interesante y poco tratado en los estudios sobre Rosenzweig. El punto es problemático porque, a primera vista, no podemos negar que el movimiento rosenzweigiano mantiene cierta lógica del amigo/enemigo, dado que a lo largo de *La estrella*, y en cada una de las secciones, el Islam se posiciona como antítesis de la concepción del pueblo judío. Trataremos de mostrar, sin embargo, el modo por el cual el “amor al prójimo” va más allá de esta distinción, en la apertura hacia un “nosotros” que, sin negar las diferencias, las abarca.

En “El islam: la religión de la razón”¹⁶⁰, explica Rosenzweig que Mahoma es una suerte de Talmud sin base en ninguna escritura (“Un Nuevo Testamento sin antiguo Testamento”¹⁶¹). El Corán se aparece entonces como un “milagro mágico” que sólo se explica por su inexplicabilidad, de modo que Mahoma se mantiene en el paganismo en lo que concierne al ámbito de la Creación, sin ser capaz de reconocer la conexión Creación- Revelación:

Los cogió acabados, como los encontró, o sea, no como los conceptos de la Revelación que parten de la fe en la Revelación, sino como partiendo del mundo pagano. Y tal como se los encontró los arrojó al movimiento que lleva de la Creación a la Redención pasando por la Revelación. De augurios encubiertos, no llegaron a ser revelaciones surgentes; sus ojos cerrados no se abrieron luminosos, sino que conservaron su muda mirada vuelta a su interior, aun cuando la dirigían, unos tras otros, afuera. Lo que era Sí, permaneció siéndolo; lo que era No, como tal quedó. Así, pues, en este notable caso de plagio histórico podemos examinar con detalle -y lo haremos- qué aspecto había de tener una fe en la Revelación surgida inmediatamente del paganismo, sin que Dios lo quiera, por así decir, sin el plan de su providencia, o sea, en un proceso causal “puramente natural”. Lo esencial de semejante surgimiento puramente natural sería que en él falta el giro interior de los signos precursores, el cambio del augurio en signo, de la Creación en la Revelación, sólo gracias a lo cual se revela aquélla como fundamento de la Revelación y ésta como renovación de la Creación (...) El Creador de Mahoma es, según recordamos arriba, “rico sin mundo alguno”. Es realmente el Creador, porque podría también haber omitido crear. Su poder da muestras de ser como el poder de un déspota oriental, y ello no creando lo necesario, ni porque a él compita la promulgación de la ley, sino en la libertad de su acción¹⁶².

En el Islam, sostiene Rosenzweig, crear y aniquilar se identifican. Es acto arbitrario que se atiene al momento. De ambas se jacta Mahoma y exige de sus fieles, no amor, sino *temor*. El Islam es “religión de la razón” y es también “religión de la necesidad”¹⁶³. Se le atribuye a Allah crear “cada ente singular en cada instante”, como si el ente singular fuera lo universal en sí mismo. De ese modo, se trata de actos creadores dispersos sin ninguna conexión entre sí, que tienen cada uno “el peso de una Creación entera”¹⁶⁴. Esta “creación a cada instante” no debe ser confundida con la “renovación a cada instante” del mundo “siempre renovado” postulado de manera positiva por Rosenzweig, sino que se trata de una creación a cada instante con todo su detalle, creada por completo en ese acto:

¹⁶⁰ Cfr. ER, 155.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² ER, 156.

¹⁶³ ER., 162.

¹⁶⁴ *Ibid.*

No puede salvarle de esta temible providencia de Allah, dispersa hasta lo infinitesimal. Mientras que el pensamiento de la renovación del mundo preserva la conexión del singular con la unidad de la Creación y, así, con la de la existencia -justamente porque sólo lo toma a una con la totalidad- , y, así, la providencia está basada en la Creación, esta otra concepción de la providencia como constantes intervenciones creadoras destruye toda posibilidad de una tal conexión¹⁶⁵.

En “El Islam: la religión de la humanidad”¹⁶⁶, Rosenzweig continúa desarrollando la oposición con el Islam que atraviesa de manera transversal toda *La estrella*, partiendo de este caso de la concepción del amor ya desarrollada como presente, y enfrentándola a la del Islam como *pasado*. Explica Rosenzweig que en el caso del Islam el concepto de amor es estrecho, dado que no irradia en todas direcciones, sino que “toma todo de golpe”. Pero ese “tomar todo de golpe” se vuelve idéntico al movimiento que desarrolló para el caso de la Creación, que lo creó todo de una vez, como perpetuo pasado:

Un amor que desde un comienzo lo hubiera tomado todo, se quedaría, precisamente, en algo que fue desde un comienzo, en nada más que un pasado, y no en eso que hace amor al amor: en presente, en puro presente sin mezcla. Ese pasado determina el concepto del Revelador en el Islam. Igual que ocurría en el libro anterior con el concepto del Creador, aquí también el del Revelador surge inmediatamente del Dios vivo del mito, sin la inversión, tantas veces evocada, del Sí y el No¹⁶⁷.

Se trata de un “omniamor” que no se regala a sí mismo sin límites en cada instante de amor, sino que saca de sí y da a la humanidad la Revelación, como si se tratara de un regalo que fuera un objeto. El regalo es un libro. Mahoma ordena: “¡Lee!”. Aquí se opone a la tradición oral del judaísmo, más antigua y santa que la escrita. El Islam se vuelve, explica Rosenzweig, “la religión del libro”:

El libro que es enviado del cielo: ¿puede haber mayor alejamiento de la representación de que Dios mismo desciende, se entrega a sí mismo al hombre, se le abandona? Dios está sentado en su trono del más alto cielo, y manda al hombre... un libro¹⁶⁸.

Las oposiciones continúan. El Islam es denominado, posteriormente, “la religión del acto”¹⁶⁹. El Islam no es “entrega a Dios” sino resignación frente a él, un “darse por satisfecho”. Se trata de un

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ ER, 210.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ ER, 211-212.

¹⁶⁹ ER, 216.

cumplimiento repetido de deberes; deberes que no son símbolo de nada, sino que son valorados por sí mismos. El amor no se recibe entonces en calma, sino que pugna con actos y actos, en una interminable ética del *rendimiento*: “Cuanto más difícil sea el acto, tanto más estimado es, porque tanto mayor será la entrega a Dios que fue precisa para el acto”¹⁷⁰.

El amor, en todo caso, está invertido: Dios es en este caso el amado, y el hombre es el amante. Esa inversión no es menor, sino que con ella se anula el amor y se trata, en su lugar, de la “misericordia”:

Tener misericordia no es, justamente, amor. Igual que confundía al Revelador con el Creador, confunde el Islam el alma amada con la criatura menesterosa. Y es que permanece apegado a las figuras que no se han transformado, tal como se las mostró el mundo pagano, pero cree que, tales como están, puede ponerlas en movimiento valiéndose del concepto de Revelación. Mahoma estaba orgulloso de haber hecho fácil la fe a sus seguidores. La hizo demasiado fácil. Pensó que podía ahorrarse él mismo y ahorrar a los suyos la interna inversión. No sabía que toda Revelación empieza con un gran No. La inversión que sufren todos los conceptos del antemundo al entrar en la luz del mundo real, no es otra cosa que este No. Así como la Creación está bajo el signo del Sí, la Revelación lo está bajo el del No. No es su palabra originaria. Pero su primera palabra en voz alta, su palabra-raíz, es yo¹⁷¹.

El Islam es “religión del deber”¹⁷², lo que en cierto sentido se asemeja a la crítica hegeliana al judaísmo, que Rosenzweig desmiente, pero que sin embargo traslada al caso del Islam. Esta denominación es uno de los puntos principales para la crítica que Rosenzweig construye a lo largo del libro. Establece de ese modo una antítesis fundamental entre “el camino de Dios” y “la vía de Allah”, donde esta última se presenta como extensión del Islam mediante una “guerra de fe” puramente humana.

Se trata, para Rosenzweig, de obedecer esta guerra de fe y esta vía, siguiendo lo ya prescripto para ello. Esta “vía de obediencia” es lo contrario, explica, del “amor al prójimo”. Reconoce Rosenzweig que en cierta medida el Islam ha practicado mucho antes que la Europa cristiana el concepto de “tolerancia”; no se trata, entonces, del “contenido”, sino de la “forma íntima” de esta concepción, que en el caso del Islam es obediencia al precepto fundado de una vez y para siempre, a diferencia del amor al prójimo que está siempre brotando y que es renovado cada vez. Reaparece la imagen del “cuadro” recurrente en *La estrella*- la vimos para el caso del idealismo, en su pretensión de lograr ser “cuadro pintado al fresco”, y la veremos también en la descripción que hace Rosenzweig del

¹⁷⁰ ER, 217.

¹⁷¹ ER, 218.

¹⁷² ER, 263-264.

cristianismo- aquí, para el caso del Islam, se aparece con la imagen del “cuadro fijo de la vía de Allah”, leemos:

En qué consista en particular este acto, es algo que, precisamente por eso, no se puede decir con anticipación. Tiene que ser sorprendente. Si pudiera ser anticipado, no sería un acto de amor. El Islam, pues, tiene ante los ojos un cuadro hasta tal punto exacto y positivo de cómo debe ser transformado el mundo por el hecho de que se recorra la vía de Allah. Y es precisamente en esto en lo que se echa de ver que su acto mundanal es pura obediencia a la ley que de una vez para siempre le ha sido impuesta a la voluntad. Los mandamientos de Dios, los que pertenecen a la segunda Tabla, que especifica el amor al prójimo, están todos en la forma no debes. Pueden vestirse de leyes tan sólo en tanto que prohibiciones, tan sólo al fijar los límites de lo que no es en ningún caso compatible con el amor al prójimo. Su positividad, su debes, cabe exclusivamente en la forma del mandamiento uno y universal del amor¹⁷³.

Se trata de respetar una ley dada de una vez y para siempre, cuando en verdad, y como vimos, el amor al prójimo es siempre *la ruptura, la renovación del amor*. Por eso no podemos decir *en qué* consiste ese acto. Si pudiera anticiparse, no sería un acto de amor.

Pero el Islam, en cambio, tiene ante los ojos ese “cuadro fijo”, que se sigue por mera obediencia a una ley promulgada. El derecho islámico busca siempre la palabra del fundador, mediante un *método meramente histórico*. A este método se opone el de la *derivación lógica* propia del judaísmo y del cristianismo, derivación que hace que predomine lo presente sobre lo pasado. Hay un “punto de dirección”, una orientación determinada, que trae el pasado al presente de un modo particular y no como sola repetición de preceptos. En el islam la figura que se impone, para Rosenzweig, es la del “piadoso”: no entrega libre del alma a Dios, por la que se lucha una y otra vez, sino la sencilla obediencia a preceptos dados de una vez y para siempre.

Por último, Rosenzweig describe al Islam, también, como “la religión del progreso”¹⁷⁴. Estudia Rosenzweig la “doctrina de los Imanes” del Islam, en la que cada “siglo” de Mahoma tiene su líder espiritual para que lo guíe por el recto camino de la fe propia de su tiempo. Pero estas épocas no se relacionan entre sí, no hay crecimiento alguno entre ellas.

La pregunta que debemos hacernos ahora es: ¿Por qué necesita Rosenzweig fundar esta oposición con el Islam? Como plantea en *La estrella de la redención*, consonante en esta línea con la formulación que posteriormente hará Schmitt: “El *nosotros* no puede evitar pronunciar el juicio del

¹⁷³ ER, 264.

¹⁷⁴ Cfr. ER, 274.

vosotros (...) el santo del Señor tiene que anticipar el juicio de Dios: tiene que declarar a sus enemigos enemigos de Dios.”¹⁷⁵.

La diferencia con Schmitt, sin embargo, es que este “vosotros” nunca es palabra final. Para Dios, explica Rosenzweig, los “nosotros” son como los “vosotros”: “ellos”. *En su ellos se hunden el nosotros y el vosotros en una luz una y cegadora y todo nombre se desvanece.*

En la parte siguiente de nuestra investigación, estudiaremos cómo funciona esto en la filosofía de San Pablo, que aquí Rosenzweig reactualiza, fundando una identidad que “supera” (de manera no dialéctica) las diferencias dadas en el mundo, sin negarlas, en un “nosotros” dado a partir del testimonio, del acontecimiento (El “Ya no hay más griego, ni judío...” de *Gálatas*).

En el juicio último, que Dios mismo juzga en nombre propio, *todo va a parar a Su Totalidad y todo nombre a Su Uno sin nombre*. La comunidad no es todavía un “todos”, su nosotros es un nosotros todavía restringido, todavía vinculado a un simultáneo vosotros. Pero pretende, sin embargo, ser todos, en su apertura a toda la humanidad.

2.6. La apertura a la humanidad: frentes intercambiados

Hay otro texto de Rosenzweig que nos sirve para fundamentar la idea de que, a pesar de su oposición al Islam como religión del deber, Rosenzweig no está pensando en defender la idea de una religión única, sino en *su apertura a toda la humanidad*. Se trata del breve y enigmático “Frentes intercambiados”¹⁷⁶ que Rosenzweig escribe poco tiempo antes de morir. Su punto de partida es la celebración de la segunda edición de *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*- el texto póstumo de Hermann Cohen- pero rápidamente se desplaza hacia el contexto del debate en Davos y la discusión entre Heidegger y Cassirer, y finalmente, hacia su propio posicionamiento filosófico, ubicándose en un lugar particular de la tradición filosófica, construyendo una suerte de “epitafio intelectual”.

El movimiento se dirige desde lo más particular hacia lo más general: Rosenzweig comienza celebrando el hecho de que la segunda edición del libro de Cohen suprima el artículo “La” en el título “*La religión de la razón...*”, y esto que parece algo menor, marcaría en verdad el verdadero propósito

¹⁷⁵ ER, 266.

¹⁷⁶ Rosenzweig, F., ‘*Vertauschte Fronten [Zur Hochschultagung in Davos 1929, Begegnung Cassirer-Heidegger]*’, publicado en *Der Morgen* 6, 6 (abril de 1929), 85, reimpreso en *Der Mensch und Sein Werk. Gesammelte Schriften*, Martin Nijhoff, La Haya, 1976-1984, vol. III, 235-237. Disponible en: http://www.latorredelvirrey.es/wp-content/uploads/2016/05/1.franz_rosenzweig.pdf.

de Cohen, en la línea del “nuevo pensamiento”, “sin el agresivo e intolerante artículo determinado, y aquí claramente demasiado determinado”¹⁷⁷. Como leemos en *El nuevo pensamiento*, el “Nuevo pensamiento” no es un pensamiento teológico en el sentido tradicional:

Ni en la meta ni en los medios. No se dirige únicamente a los asimilados “problemas religiosos”, que trata en el curso de o incluso directamente en medio de los lógicos, éticos y estéticos, ni conoce aquella actitud, 'mezcla de ataque y defensa y nunca orientada objetivamente hacia las cosas, que es característica del pensamiento teológico. Si el nuevo pensamiento es teología, entonces en todo caso se trata de una teología que, en tanto que tal, es tan nueva como en tanto que filosofía¹⁷⁸.

En consonancia con en el famoso ensayo de Benjamin sobre la traducción, lo que se presenta, en todo caso, es la posibilidad de una *mutua traducción* en términos de problemas filosóficos y teológicos, y en la cual ni la filosofía ni la teología debe ser subordinada a la otra ni condenada a ser su “criada doméstica”:

Los problemas teológicos quieren ser traducidos en términos humanos y los humanos elevados hasta el nivel de la teología. Por ejemplo, el problema del nombre de Dios es sólo una parte del problema lógico del nombre en general; y una estética que no se cuestione si el artista puede llegar a participar de la dicha y la bienaventuranza eternas es por cierto una disciplina urbana, pero también una disciplina incompleta¹⁷⁹.

Es en ese sentido que *La estrella* no sería un “libro judío” ni un libro religioso en lo absoluto, sino de un método particular que pretende una completa “revolución copernicana” en relación a cómo es visto el mundo:

La Estrella no es para nada un “libro judío” (...) se ocupa por cierto del judaísmo, pero no más detalladamente que del cristianismo, y apenas más detalladamente que del Islam. Tampoco tiene la pretensión de ser algo así como una filosofía de la religión- ¿cómo podría serlo si en él en absoluto aparece el término religión!- Antes bien, es meramente un sistema de filosofía. Pero de una filosofía que, como tal, puede plenamente justificar el disgusto del lector, tanto del experto como del lego; precisamente se trata de una filosofía que no quiere producir algo así como un mero “giro copernicano” del pensamiento tras el cual, quien lo ha cumplido, de hecho ve en derredor suyo todas las cosas invertidas,

¹⁷⁷ *Ibid.*, 3.

¹⁷⁸ NP, 36.

¹⁷⁹ NP, 37.

pero sin embargo sólo ve las mismas cosa que él ya había visto; sino que se trata de una filosofía que pretende una completa renovación del pensamiento¹⁸⁰.

Las afirmaciones contenidas en esa aclaración no son del todo precisas: Rosenzweig no se ocupa del Islam como lo hace del judaísmo, y de hecho el Islam, tal como analizamos anteriormente, es visto de manera negativa, como una “religión de la ley”, en el mismo sentido que, decíamos, el joven Hegel había analizado el caso del judaísmo en contraposición al cristianismo, como más adelante estudiaremos.

Por otra parte, que no aparezca el término “religión” no implica necesariamente que no se trate de un libro “religioso”, pues en su obra aparecen continuamente sinónimos y términos relacionados con el mismo campo semántico (basta nombrar los términos “Creación”, “Revelación”, “Redención”, el relato del Génesis, el de Abraham, y un sinnúmero de lugares religiosos que se repiten a lo largo de la obra de Rosenzweig). Sin embargo, es cierto que lo que le interesa a Rosenzweig no es la ley judía, sus preceptos y sus mandamientos, sino recuperar *su método*; lo que es judío, explica, es *el método y no el objeto*, método que cree encontrar en su maestro Hermann Cohen.

La cuestión consiste en recuperar la experiencia originaria de lo religioso en tanto *relación efectiva*. Lo “religioso”, desde ese punto de vista, no es nada más ni nada menos que la salida de un idealismo que gira sobre el vacío, a partir de la afirmación de que la existencia sólo puede darse, aunque suene así de tautológico, *dándose*, y de que por eso no puede desligarse del tiempo, en tanto acaecer efectivo, como experiencia real.

Si el mundo es “milagro”, no lo es entonces en un sentido religioso, sino a partir del hecho de que la existencia efectiva no puede surgir sólo de un sujeto que piensa. La pregunta de la vieja filosofía por el “¿qué es?” se desplaza a la pregunta por el “¿Cómo nos acaece?”¹⁸¹.

En este punto se vuelve fundamental el concepto de “filosofía narrativa”, como vimos anteriormente, en la cual el narrador no busca el “propriadamente”, sino lo efectivamente acontecido. Recordamos la cita de *El nuevo pensamiento*:

¿Qué significa, entonces, narrar? Quien narra no quiere decir cómo ha sido “propriadamente” algo, sino como ese algo ha efectivamente acontecido (...) El narrador no quiere nunca mostrar que alguna cosa fue propriadamente algo por entero diferente (...) sino mostrar cómo propriadamente ha acontecido esto o aquello

¹⁸⁰ NP, 14.

¹⁸¹ En este punto se vuelve fundamental la “filosofía narrativa” de Schelling; como establece Rosenzweig en *El nuevo pensamiento*: “Schelling había anunciado, en el prefacio a sus geniales fragmentos, *Las edades del mundo*, una filosofía narrativa.

(...) Precisamente el tiempo llega a ser para el narrador algo enteramente real. No el tiempo en el que algo acontece, sino el que por el mismo acontece¹⁸².

En relación a la obra de Cohen, Rosenzweig señala que su “aspecto judío” -la tarea de una “ética y de una filosofía de la religión judías”- no es lo más importante en el momento actual y en su situación filosófica; sino que hay un significado actual de su obra que sólo puede revelarse más allá de la intención y de la conciencia de Cohen.

El gesto es doble: por un lado se inscribe al pensamiento judío dentro de la tradición alemana, mientras que por el otro se coloca a Heidegger como un humilde discípulo de la filosofía judía. Dos concepciones sobre Cohen se enfrentan de manera irreconciliable: Cassirer ve en Cohen la realización del idealismo neokantiano y la unidad de su obra; Rosenzweig, por el contrario, lo comprende como quien fue capaz de abrirnos el camino hacia el “Nuevo pensamiento”.

Cuando Cohen muere, Cassirer formula un discurso de elogio a su maestro, publicado al mes siguiente¹⁸³, resaltando como su más admirable cualidad la unidad de voluntad e intelecto. En ese sentido, *La religión de la razón...*, publicado póstumamente, implicaba para Cassirer la culminación de su espíritu idealista: se trataba de su gran libro y mostraba su coherencia entre sus ideas filosóficas y religiosas. Cuando el trabajo fue publicado, apareció, sin embargo, junto a una breve carta de Rosenzweig, donde discutía la versión de Cassirer de Cohen: para Rosenzweig, Cohen era en cambio como Jano, un personaje dual, dividido entre la razón y la convicción. Un hombre tranquilo al que de pronto lo invadía la pasión más profunda. Era como un “volcán”, escribe, que al final de su vida resurgió más que nunca¹⁸⁴. Es por ello que habría un quiebre entre sus obras de juventud, piensa Rosenzweig, obras creadas dentro del laboratorio kantiano, y sus últimas obras, obras distintas y cargadas del fuego de sus convicciones religiosas, creencias que no implican sólo un retorno a la tradición, sino, fundamentalmente, al plano de la *existencia*, a partir de la noción de *correlación* a la cual nos hemos referido anteriormente- concepto que tuvo, como estudiamos, una importante recepción en el propio método de Rosenzweig y en su concepción de “nadas determinadas” contra la nada vacía del idealismo-.

¹⁸² NP, 29.

¹⁸³ Cfr. Cassirer, E. “*Worte gesprochen an seinem Grabe*,” *Neue Jüdische Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West (Sonderheft Hermann Cohen)* 2, 15/16 (May 10–25, 1918).

¹⁸⁴ Cfr. Rosenzweig, F. “*Der Dozent: Eine persönliche Erinnerung*”.

Como nos explica Dana Hollander¹⁸⁵, el término “correlación” no describe sólo una relación entre términos, sino el hecho de que, aun en su reciprocidad, lo correlacionado permanece distinto. Ninguno de los términos es, entonces, anulado por el otro, sino que permanecen irreductibles y heterogéneos entre sí.

El concepto de “correlación” desarrollado por Cohen en sus últimas obras daría cuenta, entonces, de la relación *efectiva* entre Dios y el hombre, conformada en un vínculo mutuo donde ninguno de los dos polos se disuelve en el otro elemento. Por primera vez, Cohen habría “tomado en serio el tiempo”. “Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperar todo, depender del otro para lo más propio (...) en este método se concentra la renovación del pensamiento que surge del libro”¹⁸⁶, escribe Rosenzweig, “fue descubierto por Feuerbach, luego reintroducido en la filosofía por Hermann Cohen en su obra póstuma, aunque sin conciencia de su fuerza revolucionaria”¹⁸⁷.

Luego de señalar la importancia del libro de Cohen, Rosenzweig desplaza su texto hacia la discusión en Davos, porque allí, según la descripción de Rosenzweig, “se ha desarrollado recientemente, ante un foro europeo, el diálogo entre el más importante alumno de Cohen, Cassirer, y el actual titular de la cátedra marburguesa de Cohen, (...) *como si de un enfrentamiento representativo entre el viejo y el nuevo pensamiento se tratara* (...)”¹⁸⁸.

Es entonces que desarrolla los denominados “frentes intercambiados”: Rosenzweig, discípulo de Cohen como Cassirer, no se coloca de su lado, sino del lado de la filosofía heideggeriana como “expresión del nuevo pensamiento”; pero lo hace porque Heidegger, curiosamente, habría continuado la última filosofía de Cohen.

Una “ironía de la historia del espíritu”¹⁸⁹, apunta Rosenzweig, el hecho de que sea Heidegger y no Cassirer quien, a partir del último Cohen, asigne a la filosofía la tarea de revelar al hombre, al “ente específicamente finito, su propia “nulidad a pesar de su libertad”, y “exponerlo de nuevo a la dureza de su destino, apartándolo del aspecto perezoso de un hombre que se limita a utilizar las obras del

¹⁸⁵ Cfr. Hollander, D., *Exemplarity and Chosenness. Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy*, California: Stanford University press, 2008, 16.

¹⁸⁶ NP, 35.

¹⁸⁷ *Ibid.* Otros personajes centrales para la conformación de su “nuevo pensamiento”, como establece Rosenzweig, fueron “Eugen Rosenstock, cuya *Angewandte Seelenkunde*, hoy día publicada, tuve ante mí bajo la forma de un primer boceto un año y medio antes de haber comenzado a escribirlo. Desde ese entonces, además de en *La Estrella*, ha aparecido aun otra exposición fundamental de la nueva ciencia en el primer volumen de la obra del propio Ehrenberg acerca del idealismo, el Fichte, que fue compuesto en la forma de un diálogo auténtico que necesita del tiempo; la *filosofía del médico* de Viktor von Weizsacker aparecerá en breve; la *Biología teórica* de Rudolph Ehrenberg plantea por primera vez la teoría de la naturaleza orgánica bajo la ley del tiempo real e irreversible. Sin relación entre ellos ni entre los autores nombrados, Martin Buber, en *Ich und Du*, y Ferdinand Ebner, en *Das Wort und die geistigen Realitäten*” (NP, 35-36)

¹⁸⁸ Rosenzweig, F., *Vertauschte Fronten...*, 4.

¹⁸⁹ *Ibid.*

espíritu”. El concepto que liga al último Cohen con Heidegger, para Rosenzweig, es justamente el de “*correlación*”, noción que se apartaría del idealismo tradicional, dando el “salto en el ser ahí”. En el último capítulo de *La religión de la razón...* Cohen, como decíamos, sustituye la razón productiva del idealismo con la razón creada de Dios, esto es, *la razón como criatura*.

Lo que Cohen está descubriendo es la importancia de la “y”: Dios y hombre, Dios y mundo. La vida se actualiza en esa correlación real representada por la “y”. Por detrás de sus resonancias idealistas, Rosenzweig puede leer en Cohen el descubrimiento del tiempo, y del otro. Ya no el hombre abstracto, sino el hombre concreto, el hombre sufriente. Mientras que el sufrimiento no tenía lugar en la ética kantiana, la realidad, recuerda Cohen, está llena de sufrimiento.

Es este punto en que Cohen se encuentra más cerca de Heidegger, para Rosenzweig, que de un pensador como Cassirer. En la discusión en Davos¹⁹⁰, Cassirer establece que la esencia del hombre tiene su punto de partida en la existencia cotidiana, pero rápidamente aclara que no es allí donde alcanza su meta (*terminus ad quem*), sino que lo hace, finalmente, en el reino “autónomo y libre del espíritu”¹⁹¹.

Este ámbito se constituye en el rebasamiento del entorno pragmático, hacia la comprensión en las formas simbólicas. Lo que se destaca, entonces, es la “energía simbólica, creadora y espontánea”¹⁹². La intuición se halla sublimada, de ese modo, en un sistema de estructuras funcionales y relaciones puras. Claro que el mundo del hombre es en su origen acción y obra, explica Cassirer, pero este mundo no encuentra su culminación sino en la transformación en mundo del símbolo y la función.

De ese modo, se trata de reconocer el sentido auténticamente espiritual y extramundano de la existencia humana, distinguiéndolo claramente de la “caída en el mundo”. El hombre es finito, explica Cassirer, pero al tomar conciencia de su finitud, su conocimiento ya no es finito, y “se eleva por encima de la finitud”¹⁹³. Todo el comienzo de *La estrella de la Redención*, como hemos analizado, se aparece como una magistral refutación respecto de esta concepción idealista:

Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. *De derribar la angustia de lo terrenal [die Angst des Irdischen]*, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía. Todo lo mortal vive en la angustia de la muerte; cada nuevo nacimiento aumenta en una las razones de la angustia, porque aumenta lo mortal. Pare sin cesar el seno de la

¹⁹⁰ Cassirer, E. y Heidegger, M., “Resúmenes de las conferencias”, traducción R. Aramayo, en *E. Cassirer, Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Cassirer*, Madrid: Plaza y Valdés, 2009.

¹⁹¹ Cfr. *Ibid.*, 72.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*, 75.

infatigable Tierra, y todos sus partos son puestos a la merced de la muerte: todos aguardan con temor y temblor el día de su viaje a lo oscuro¹⁹⁴.

El término utilizado por Cassirer en la conferencia de Davos, tomando la tercera estrofa del *Ideal y la vida* de Schiller, es el mismo que, en sentido inverso, utiliza Rosenzweig al comienzo de *La estrella*. Cassirer se refiere a una “liberación progresiva”, que se basa en tomar al pie de la letra el verso “apartad lejos de vosotros la angustia de la tierra”, “tal es la posición del idealismo que yo he profesado siempre”¹⁹⁵, establece Cassirer.

Y tal es la posición del idealismo que Rosenzweig y Heidegger se encargarán de invertir. La libertad ya no consiste, establece Heidegger en Davos, en constituirse en seres libres para las figuras creadoras de la conciencia y para el reino de la forma, sino en tornarse libre para la finitud del *Dasein*. La angustia de lo terrenal sólo podrá ser quitada con lo terrenal mismo, tal como escribe Rosenzweig:

Pero la filosofía niega las angustias de la Tierra. La filosofía salta sobre la tumba que a cada paso se abre bajo el pie. Deja que el cuerpo quede a merced del abismo, pero la libre alma sale revoloteando (...) Por más que el hombre se defiende de los tiros al corazón de la muerte ciegamente inexorable escondiéndose como un gusano en los repliegues de la tierra desnuda y allí perciba a la fuerza y sin remedio lo que de otro modo nunca percibe: que su Yo, de morir, sólo sería un Ello, y grite él entonces su yo, con todos los gritos que aún contiene su garganta, a la cara de lo Inexorable que le amenaza con ese exterminio inconcebible, en semejante trance sonrío la filosofía su vacía sonrisa y con el índice señala a la criatura - cuyos miembros entrechocan de angustia por el más acá- hacia un más allá del que ella nada quiere oír. Pues el hombre no quiere escapar de no sé qué cadenas: quiere quedarse, permanecer; quiere vivir. (...) La angustia de lo terrenal sólo le ha de ser quitada con lo terrenal mismo¹⁹⁶.

La respuesta y la clave de este “Nuevo pensamiento” la encontramos en el pasaje de *Estrella I* a *Estrella II*. Desde ese momento, “la nada no debe querer decir para nosotros revelación esencial del ser puro, como quiso decir para el gran heredero de los dos mil años de historia de la filosofía”¹⁹⁷, sino que de lo que se trata es de “la constante derivación de un algo -y nunca más que un algo, un algo cualquiera -a partir de la nada, pero jamás a partir de la nada vacía y universal”¹⁹⁸.

Para ello, vimos, es esencial la influencia de *El principio del método infinitesimal* de Cohen, donde se explica la idea de “diferencial” como aquél que reúne en sí las propiedades de la nada y del

¹⁹⁴ ER, 43.

¹⁹⁵ Cassirer, E. y Heidegger, M, *op.cit.*, 91.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ ER, 59.

¹⁹⁸ *Ibid.*

algo, que Rosenzweig aplicará a la idea de “nada determinada”. Como explica Rosenzweig en *La estrella*, fue Hermann Cohen, incluso contra la concepción que él tenía de sí mismo y contra la propia apariencia de sus obras¹⁹⁹, quien descubrió esta idea en la matemática, porque la matemática enseñaría a ver en la nada el origen del algo.

A Rosenzweig le interesa especialmente este método, porque mediante éste Cohen pudo eludir la nada universal, en pos del “diferencial”, esto es: de una nada que se coordina en cada caso con el elemento que busca, y en ese sentido, si bien es “nada”, es una nada específica, una nada particular.

Por ello es que el diferencial une las propiedades de “la nada” y “el algo” (“un algo todavía dormido en el seno de la nada”²⁰⁰). Además, abre “dos vías” de la nada al algo: *la vía de la afirmación de lo que no es nada y la vía de la negación de la nada*. Cohen pretendió ser idealista, pero criticó, en verdad, la concepción idealista y fue más allá de esta, con su concepto de “correlación” y una “nada que fecunda en las realidades”.

Como nos explica Rosenzweig en *La estrella*:

Edificamos, por tanto, aunque el maestro quizá no lo admitiera, basándonos en la hazaña científica de su lógica del origen: el nuevo concepto de nada. Aunque, por lo demás, al llevar adelante sus pensamientos haya podido ser él más hegeliano de lo que creía -y, así, perfectamente “idealista”, tal como él sí quería ser-, aquí, en este pensamiento básico, rompió decisivamente con la tradición idealista. En el lugar de la nada universal y única, que, como el cero, realmente no podía ser más que nada -en vez, pues, de esa verdadera quimera-, puso Cohen la nada particular, que se rompe, fecunda, en las realidades. Al hacerlo se opuso de la manera más decidida a la fundamentación hegeliana de la lógica en el concepto de ser y, por tanto, al mismo tiempo, a toda la filosofía, cuya herencia había Hegel asumido. Pues aquí por vez primera vio y reconoció un filósofo, que aún (otro signo del poder de lo que le aconteció) se tenía a sí mismo por un “idealista”, que el pensar, cuando sale para “producir puramente”, no se encuentra con el ser, sino con Nada²⁰¹.

Se trata, nuevamente, de salir del idealismo, del idealismo con su pretensión de constituir ser y existencia como “una pared pintada al fresco”, y en esa pretensión donde Rosenzweig encuentra la continuación de este “Nuevo pensamiento”, curiosamente, en Heidegger.

Es innegable que ambos filósofos operan en un horizonte común: *se trata de reencaminar el pensamiento a la finitud*. La existencia humana no puede pensarse por fuera del tiempo, se trata, entonces, “de tomar en serio el tiempo”. Rosenzweig se focalizará en la creación de una “filosofía

¹⁹⁹ Cfr. ER, 62.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ ER, 62.

narrativa” en el horizonte de Schelling (*erzählende Philosophie*), Heidegger, por su parte, lo hace desde la hermenéutica; pero en ambos lo que se pone en evidencia es el hecho de que el lenguaje y el tiempo son inseparables de la comprensión y la existencia humanas.

Para Rosenzweig, la clave del “Nuevo pensamiento” en tanto filosofía experiencial (*erfahrende Philosophie*) se da, verdaderamente, en el pasaje desde las “las nada” particulares, hacia sus relaciones efectivas. La segunda parte de *La estrella*, como vimos, logra dar cuenta de la *realidad efectiva* de Dios y el Hombre, y el Mundo.

Como explica en *El nuevo pensamiento*, en lugar del “propriadamente” o del “es”, el término de la relación es la “y”: “Dios y el Hombre y el Mundo”. Nuestra experiencia es siempre la experiencia “de puentes tendidos”. Leemos acerca de esta “y” en *El nuevo pensamiento*:

En *La Estrella de la Redención* lo que se ha agregado al comienzo es la experiencia de la facticidad antes de todos los hechos de la experiencia real. Facticidad que impone al pensamiento, en lugar de su palabra preferida, el término propriadamente, la palabra fundamental de toda experiencia, a la que su lengua no está acostumbrada, la palabrita “y”. Dios y el mundo y el hombre. Este y fue lo primero de la experiencia, por lo tanto debe retornar necesariamente en lo último de la verdad. Incluso en la verdad misma, en la última verdad, que sólo puede ser una, debe esconderse un y. Ella, a diferencia de la verdad de los filósofos, a la que sólo le está permitido conocerse a sí misma, debe ser verdad para alguien²⁰².

Es en este punto que, más allá de las conexiones posibles con la filosofía heideggeriana, consideramos que el eje fundamental que se encuentra en Rosenzweig y es mucho más débil en la filosofía de Heidegger, es el plano de la alteridad que resaltamos en la segunda parte de nuestro título, de una verdad que es dicha a alguien y para alguien. El tiempo se liga de manera profunda al otro; tomarse en serio el tiempo, es tomarse en serio al otro y viceversa.

Es por ello que el método de Rosenzweig, como vimos, es de la “conjunción”, porque en la conjunción los términos se mantienen en su particularidad, a la que ve que se relacionan entre sí, sin ejercer poder sobre ellos. Como escribe Lévinas en *Totalidad e infinito*, haciendo referencia al “Mismo y al Otro”:

La conjunción “y” no indica aquí ni adición ni poder de un término sobre otro. Trataremos de mostrar que la relación del Mismo y del Otro es el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal

²⁰² NP, 46.

suerte que los términos no son limítrofes en esta relación, que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo²⁰³.

Ya no se trata de indagar acerca de la presunta y escurridiza “esencia”, sino en las relaciones que se dan en el mundo *real*. Desde el punto de vista gráfico, si la primera parte de *La estrella* era un triángulo equilátero con el vértice hacia arriba, la imagen de la segunda es un triángulo invertido, lo que ejemplifica, también, la inversión del idealismo y del mundo mudo de la esencia, que para poder decir algo acerca de cualquier cosa, debe invertir su perspectiva y apuntar nuevamente “al interior de la caverna”, esto es, encaminarse a la existencia concreta.

Contra la espontaneidad del espíritu kantiano y neokantiano, los nuevos lugares son los de la *finitud, la angustia y la nada*. El campo semántico se ha desplazado desde la “espontaneidad” hacia el “estar arrojado”. Los “tintes religiosos” abundan pero no implican, como vimos, un mero retorno a la religión, sino el reencaminamiento a la existencia real, rodeada por la muerte, y determinada por un nuevo concepto de alteridad.

En la última parte de nuestra investigación volveremos sobre este debate y la fascinación que Heidegger supo generar, también, en el joven Lévinas. Analizaremos, a su vez, los propios límites del pensamiento heideggeriano, y la novedad que -retomando a Rosenzweig, demasiado presente en su filosofía, en palabras de Lévinas, como para ser citado- la filosofía lévinasiana, desencantada de Heidegger, generará en este punto. Más allá de las conexiones que pueden establecerse, como hace Gordon, entre la redención de Rosenzweig y la idea de “autenticidad” heideggeriana, creemos que, como dijimos, mantienen diferencias centrales que involucran consecuencias políticas antitéticas.

2.7. Idea/Concepto y estado de excepción efectivo

Explicamos en la sección anterior cómo para Rosenzweig el concepto que une al último Cohen con Heidegger es el de “*correlación*” mediante el cual Cohen se apartaría, más allá de él y de su apariencia, del ámbito del idealismo: en lugar de una “razón productiva”, el eje estaría puesto en la razón como criatura, formulación presente en el último capítulo de *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*.

Esto es fundamental porque Cohen pone en evidencia, por detrás de su presunto idealismo, la importancia del tiempo, y del otro. Ya no la abstracción sino la vida de los seres humanos reales,

²⁰³ TI, 62.

sufrientes, sintientes. El concepto de “correlación” que propone Cohen en *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, es, fundamentalmente, *la correlación de los seres humanos entre sí*. El conocimiento auténtico de Dios es indisociable de la relación ética interhumana. En palabras de Bouretz:

Uno se da cuenta, al fin, de la estructura sobre la cual se construye *La religión de la razón*. Mientras la religión se asocia exclusivamente a la relación del individuo con Dios, permanece unida al mito. Sólo se vuelve auténtica en el momento en que la correlación entre el hombre y Dios está condicionada por la realización de la que une al hombre con el hombre desde un punto de vista ético. Ésa es la herencia de los profetas. Proporciona al monoteísmo su principio y a la religión su lugar en el orden de la razón.²⁰⁴

Mientras que Kant consideraba a la moralidad directamente vinculada con la ley que cada uno lleva en su interior, Cohen, por el contrario- alejándose en este punto de la estructura kantiana, y dirigiéndose al plano de la existencia concreta, tal como leía Rosenzweig en 1929- plantea que el sujeto se realiza a través de la *intersubjetividad*. No debemos olvidar *el dolor* del mundo, de ahí que los personajes sean las figuras bíblicas del pobre y del extranjero.

La noción de “correlación” se entiende mejor en el análisis que hace Cohen de la Creación en el capítulo V de *La religión de la razón*.... El primero (*Gén. 1, 26-27*) es el que establece “el hombre creado “a imagen de Dios”. El segundo, en cambio (*Gén. 2,7*), se refiere al “hombre modelado a partir de la arcilla”, lo que introduce la centralidad del “soplo vital”, que hace del hombre un “alma viviente”.

Cuando Walter Benjamin interpreta en “Sobre el lenguaje en general...” el relato del *Génesis*, también presenta dos versiones del mismo: en la primera, “Dios insufla aliento al hombre”, que es a la vez vida, espíritu y lenguaje; en la segunda, se hace referencia también al hecho de que “el hombre ha sido hecho de barro”, único momento en el relato de la Creación, refiere Benjamin, en que se habla de un material determinado. Allí, explica Benjamin, la creación del hombre no se produce mediante la palabra- donde Dios dice, y así es- sino que se le otorga el *don* del lenguaje, la habilidad de *nombrar él a su vez*.

Mientras que las cosas, aunque tienen lenguaje, carecen de “voz”, y se comunican entre ellas mediante una “comunidad material”, “lo incomparable del lenguaje humano es que su comunidad mágica con las cosas es inmaterial y puramente espiritual: de ahí que el símbolo sea el sonido de la

²⁰⁴ Bouretz, P. *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*. Madrid: Trotta, 2012, 43.

voz”²⁰⁵. “En el triple ‘creó’ del versículo 1, 27”: le otorga el don del lenguaje, libremente. “El hombre es el conocedor del mismo lenguaje con el que Dios es creador”²⁰⁶

Lo interesante del ensayo de Benjamin en el punto bajo análisis y en relación con Rosenzweig, es la afirmación de que no sólo el hombre posee lenguaje, sino que “toda comunicación de contenidos espirituales es lenguaje. La comunicación mediante la palabra constituye sólo un caso particular, el del lenguaje humano y del que está en la base de éste o fundado en él (como la poesía)”²⁰⁷.

No hay acontecimiento del mundo, ni animado ni inanimado, que no participe de alguna forma del lenguaje. La existencia del lenguaje concierne a todo sin excepción. “Un ser que estuviese enteramente sin relaciones con el lenguaje es una idea; pero esta idea no puede resultar fecunda ni siquiera en el ámbito de las ideas que definen, en su contorno, la de Dios”²⁰⁸.

El lenguaje comunica la esencia espiritual que le corresponde, y esta esencia espiritual se comunica *en* el lenguaje y no a través suyo. Cada lenguaje es así el “ámbito” de la comunicación (*Medium*), lo medial, lo inmediato, y no instrumento (*Mittel*) del sujeto:

Y si se quiere llamar mágica a esta inmediatez, el problema originario de la lengua es su magia. La fórmula bien conocida de la magia del lenguaje envía a otra: a su infinitud. La infinitud está condicionada por la inmediatez. Justamente debido a que nada se comunica *a través* del lenguaje, lo que se comunica en el lenguaje no puede ser delimitado o medido desde el exterior, y por ello es característica de cada lenguaje una inconmensurable y específica infinitud²⁰⁹.

Como es sabido, Benjamin presentará tres lenguajes de diversa índole: *el de Dios, el de los hombres, y el de las cosas*. Esta clasificación es similar a la serie de Rosenzweig *Creación-Revelación-Redención*, pues “Así como Benjamin recusa la concepción instrumental del lenguaje, tampoco opta enteramente por una mística-inmediatista, sino que la huella del verbo divino opera como una mediación necesaria, en la forma de una *medialidad*”, apunta Florencia Abadi²¹⁰. De ese modo, las diversas lenguas aparecen como pedazos de una vasija rota anhelantes del lenguaje nominativo que las contuvo. Esto resulta similar a lo planteado por Rosenzweig en *El libro del sentido común sano y enfermo*, donde establece que la señal del ser humano en el mundo es *su palabra*, pero que la misma no es suficiente si no se dirigiera hasta “la meta última del lenguaje universal”. Leemos que

²⁰⁵ Benjamin, W., “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”, en CFH, 98.

²⁰⁶ CFH., 100.

²⁰⁷ CFH, 91.

²⁰⁸ CFH, 92.

²⁰⁹ CFH, 94.

²¹⁰ Abadi, F., *Conocimiento y redención*, Buenos Aires: Miño Dávila, 2014, 398.

El lenguaje no manifiesta tales pretensiones. Ni quiere ni puede en absoluto querer ser esencia del mundo. Simplemente le da nombres. Adán nombra. A las cosas se le van sumando, en pos de ellas, las palabras. Donde haya resonado una palabra ahí ha establecido el ser humano la señal de su presencia. La palabra no es una parte del mundo. Es el sello del hombre. ¿Del hombre únicamente? En este caso estaría justificada la desconfianza que el entendimiento enfermo muestra hacia la palabra. Y es que el hombre empezó un día a nombrar. Aún hoy puede comprobarse en multitud de casos cuándo fue impresa en una cosa su palabra, cuándo la cosa fue des-cubierta y sacada de su solitario ocultamiento. Y el lenguaje de los hombres está múltiplemente escindido; ¿qué tiene que ver la palabra con su cosa, ahí donde muchas palabras se congregan alrededor de una sola cosa, ahí donde apenas hay dos palabras que quieran decir exactamente lo mismo, o donde, aun hablando la misma lengua, dos seres humanos no se entienden? La sola palabra del hombre, naturalmente, no bastaría. Si no existiera la certeza de que el inicio, que es establecido siempre por el hombre singular, será proseguido hasta la meta última del lenguaje universal²¹¹.

La palabra fue una vez palabra primera, pero la fuerza “que permite proseguirla y trasladarla, traducirla, por el torrente del tiempo²¹²” es también la palabra de Dios como “palabra final”. La cosa recibe un nombre, pero tiene otros que ya tiene, “nombres propios” nombrados por primera vez en otra ocasión y se hace hablar así a los ausentes:

Los dadores del antiguo nombre ya no están presentes, acaso han muerto hace tiempo. No obstante, el antiguo nombre que dieron a la cosa permanece adherido a ella. Es más: todo nuevo nombre tiene que apañárselas de algún modo con el antiguo (...) Nombrar nuevos nombres es legítimo derecho del ser humano. Nombrar los antiguos es para él mandamiento (...) ¿Dónde se haya presente la humanidad? (...) Más bien precisamente en la palabra de Dios (...) Si el hecho de convertirse en universal fuera meramente una posibilidad que podría pero no tendría que darse, si dependiera, por tanto, de la buena voluntad del hombre incluir sus propios nuevos nombres en el concierto de todo lo nombrado y por nombrar, entonces haríamos justicia al hecho de esta posibilidad con palabras como ‘cultura’ y otras similares. Pero no depende de su buena voluntad. Para él es un mandato. Necesita de los ausentes. De todos. Para él siempre se hallan ausentes. Y, no obstante, está obligado a guardarles consideración. No son ellos los que le obligan; ellos están ausentes. Pero aquél para quien él mismo y ellos están presentes, aquél sí le obliga, Y de esta forma no permite la cosa que le sea arrebatado su derecho; quiere recibir un nombre y quiere tenerlo, lo uno y lo otro²¹³.

²¹¹ Rosenzweig, F., *El libro del sentido común...*, 5.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*, 56-57.

Rosenzweig realiza, también, un interesante análisis del “nombre propio” en consonancia con la filosofía de Walter Benjamin, nombre que se establece a partir de una “dualidad temporal”, en la conexión del “nombre de pila” (presente del hombre) y su apellido (pasado del hombre), dando cuenta de su “doble naturaleza” como “criatura del mundo” y “criatura de Dios”:

El nombre propio da testimonio de esta doble naturaleza del hombre, que es criatura del mundo y criatura de Dios. Pues el nombre siempre es doble, consta del nombre familiar, al menos el apellido por parte del padre, y del propio nombre. A través del apellido familiar el hombre está inmerso en el pasado. Todo lo que para él es obligación queda reunido en este nombre. En la medida en que sobre él pende un destino, este destino sabe que dicho nombre es la inscripción sobre una puerta que nunca puede ser cerrada del todo y a través de la cual puede mandar a sus fuerzas de asalto para que penetren en el hombre. El otro nombre es el nombre propio. Con él ya han puesto los padres que lo dieron una barrera al poder del destino. El nombre de pila significa que éste debe ser un nuevo hombre, reivindica un presente para el hombre²¹⁴.

Por ello plantea Rosenzweig en *La estrella de la redención* que el hombre necesita ser llamado con su “nombre propio” para responder al llamado divino. Tal como está expuesto el relato en *La estrella*, Dios le pregunta a Adán “¿Dónde estás?”. Si bien esa pregunta, como vimos, rompe la imaginaria corteza de la eternidad lógica- constituyendo de ese modo el traspaso del “misterio” al “milagro”, esto es, del idealismo a la realidad efectiva, hacia lo que efectivamente acaece, y que configura el traspaso de *Estrella I* a *Estrella II* - no es suficiente el llamado genérico para responder. Es a partir de la llamada por el *nombre propio* que se descubre verdaderamente el Yo, frente a un otro que pregunta por el *dónde del tú*.

Ese llamado, como hemos estudiado, se conforma con el modo verbal propio de la Revelación: *presente imperativo*. El sustantivo (el objeto, dado en acusativo) se convierte en sujeto (nominativo) y como sujeto es singular. Para ser singular, debe ser “llamado con su nombre”, no como objeto, sino *como sujeto* y como “alma amada”.

Frente a la primera excusa en relación al llamado (llamado que no pudo desoír, pero que puede elegir no responder), responde: “ha sido la serpiente”. Pero frente a la pregunta del amante, en la que no es suficiente la pregunta por el “tú”, el yo responde. Dios lo llama entonces por su *nombre propio*. Allí se corta cualquier escape a la objetivación, cuando en lugar de un concepto universal, “lo llamado resulta ser lo incapaz de huida, lo absolutamente particular y carente de concepto (...) cuando lo

²¹⁴ *Ibid.*, 69.

llamado es *el nombre propio*²¹⁵, *el nombre* que Dios mismo ha creado para él y que como creación del creador, es suyo propio. Frente a él, el hombre ya no podrá señalar a otros, sino que, todo él abierto, todo él extendido, todo él dispuesto, todo él oídos, responderá: “Aquí estoy”.

Cuando se conforma el Yo a partir de la pregunta por el Tú, el Yo exige también que el mundo no suceda en una sucesión indiferente de elementos, sino que procura una *orientación*. Adán da nombres a las cosas, fundando un orden externo para su orden interno, y entonces el nombre propio exige nombres por fuera de sí. El mismo movimiento- del llamado genérico al nombre propio- se da a partir de Adán, que otorga nombres a los seres del mundo no como seres singulares sino como géneros. Su palabra es entonces “palabra premonitoria” de una incumplida exigencia de nombres: Adán da nombres pero exige, en verdad, nombres que se le revelen como el suyo propio: como nombres propios.

Tal como escribe Benjamin en “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”:

la más profunda imagen de esta palabra divina es el punto en el cual el lenguaje humano realiza la más íntima participación con la infinitud divina del simple verbo, el punto en el cual no es palabra finita y en el cual no puede producirse conocimiento: en el nombre humano. La teoría del nombre propio es la teoría de los límites del lenguaje finito respecto de aquella infinitud. De todos los seres el hombre es el único que nombra él mismo a sus semejantes, así como es el único a quien Dios no ha nombrado. Será quizás audaz pero no imposible citar en este contexto el versículo 2,20 en su segunda mitad: que el hombre nombró todos los seres, “pero para el hombre no encontró ayuda semejante a él”.

Nos explica María João Cantinho que es el nombre el que reconoce a la cosa como criatura (podemos relacionar esto con lo que vimos, a su vez, para el caso de Cohen) y expresa, para Benjamin, su esencia espiritual, comunicándose, al nombrar, con Dios:

Es el nombre lo que le da al lenguaje su carácter divino, pues el lenguaje le fue atribuido al hombre como un don (*Gabe*), que le permite nombrar y reconocer a las otras criaturas como creadas por Dios. El nombre arranca aquello que nombra de su mudez, y reconoce a la cosa como criatura; en este sentido, si el hombre nombra a las cosas, está también comunicando la propia esencia espiritual a Dios: como aquel que nombra. No busca a un destinatario ni un medio de comunicar, se dice a sí mismo, *en su esencia espiritual*, a Dios nombrando (...). “El nombre”, dice Benjamin, “es la síntesis de esta totalidad intensiva del lenguaje, en tanto totalidad de la esencia espiritual del hombre” y, en este sentido, es en tanto totalidad

²¹⁵ *Ibid.* El destacado es nuestro.

que él “se comunica con Dios”. La creación divina no conoce su acabamiento sin la nominación humana²¹⁶.

Nos encontramos, a su vez, con un vínculo entre la nominación y la traducción que, como sostiene la misma autora, se basa en la “convergencia original” de las lenguas; lo interesante es que “El parentesco del que Benjamin nos habla no es el parentesco de la ‘ semejanza’”. El parentesco suprahistórico consiste en el hecho de que cada una de ellas quieren decir lo mismo: esto no es alcanzable por ninguna de ellas aisladamente sino que apuntan hacia ese punto focal (*Brennpunkt*) al que todas las lenguas convergen”²¹⁷.

Benjamin se pregunta por qué nombra el hombre y con quién se comunica al nombrar:

¿Por qué las nombra? ¿Con quién se comunica el hombre? ¿Es acaso esta pregunta en el caso del hombre distinto que en otras comunicaciones (lenguajes)? ¿Con quién se comunica la lámpara? ¿Y la montaña? ¿Y el zorro? - Pero aquí la respuesta dice: con el hombre. Ello no es en absoluto antropomorfismo (...) él se comunica nombrándolos a ellos. ¿Con quién se comunica? (...) En el nombre el ser espiritual del hombre se comunica con Dios”²¹⁸.

Como la esencia espiritual del hombre es el lenguaje mismo, el hombre no puede comunicarse a través de él, sino *en él* (como el amor al prójimo no puede ser una herramienta, sino que debe renovarse a cada instante, para no recaer en esquemas preestablecidos): “La creación de Dios se completa cuando las cosas reciben su nombre del hombre, de quien en el hombre habla sólo el lenguaje. Se puede definir el nombre como la lengua del lenguaje (con tal de que el genitivo no signifique la relación del instrumento sino de *medium*)”²¹⁹:

La equiparación del ser espiritual con el lingüístico es metafísicamente tan importante para la teoría del lenguaje porque guía hacia un concepto que siempre ha aflorado de nuevo espontáneamente en el centro de la filosofía del lenguaje y ha constituido su más íntimo lazo con la filosofía de la religión. Es decir, al concepto de revelación. En el interior de toda creación lingüística se registra el contraste de lo expresado y de lo expresable con lo inexpressable y lo inexpressado. En el análisis de este contraste se descubre, en la perspectiva de lo inexpressable, también el último ser espiritual²²⁰.

²¹⁶ Cantinho, M. J., *op.cit.*, 189-190.

²¹⁷ *Ibid.*, 215.

²¹⁸ Benjamin, W., “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”, en CFH, 94-95.

²¹⁹ *Ibid.*, 96.

²²⁰ *Ibid.*, 97.

Nos interesa ligar ahora estas consideraciones sobre el lenguaje a aquello que, en el Prólogo a *El origen del drama alemán*, Benjamin llama “idea” en oposición al “concepto”, y sumarlas a las reflexiones sobre la impolítica teológica de Rosenzweig. Esta obra es fundamental por varias cuestiones. En primer lugar, su estudio sobre el *Trauerspiel*, como señala Burkhardt Lindner, representa la suma de toda la obra temprana de Benjamin y su concepción del lenguaje tal y como vimos expuesta en “Sobre el lenguaje en general...”. En el *Origen del Trauerspiel* escribe Benjamin, por ejemplo, en total consonancia con “Sobre el lenguaje...”: “Dado que es muda, la naturaleza se entristece. Pero si se la invierte, esta frase penetra más profundamente aún en la esencia de la naturaleza: es su tristeza la que la hace enmudecer”²²¹.

Benjamin, como Rosenzweig en *La estrella*, utiliza una metáfora astronómica. La misma manifiesta su rechazo al subjetivismo. Las ideas se relacionan con las cosas como con las *estrellas*, y al modo de los *extremos*. La idea se aparece como “mónada” que contiene la imagen del mundo. Como escribe Sonia Arribas:

La “idea” no es un concepto, es una esencia atemporal que pre-existe o está dada siempre de antemano. ¿Benjamin platónico-metafísico-esencialista-idealista? Para horror de la sensibilidad contemporánea, Benjamin respondería que sí, y sin titubeos. Pero sus palabras han de leerse detenidamente y con precaución²²².

El concepto subsume a las cosas en unidad, pero dejándolas como estaban. Es la herramienta de la ciencia, que cree hacer referencia a la *empiría*, mediante la representación. *La idea*, en cambio, “redime” a las cosas sacándolas de su plano de presunta “literalidad”. Las ideas se aparecen, para Benjamin, como “constelaciones eternas”, y sus elementos, como los puntos en esas constelaciones. Pero esos puntos son irreducibles a una unidad, a algo común: no pertenecen a una especie ni a una clase común. De hecho, los elementos son opuestos dentro de la idea. Y la idea no es más que la *distancia* dada entre esos elementos opuestos. En palabras de Benjamin:

Mientras que el concepto procede de la espontaneidad del entendimiento, las ideas están dadas a la contemplación. Las ideas son algo dado de antemano (...) En tanto ser, la verdad y la idea adquieren esa importancia metafísica suprema que les atribuye enfáticamente el sistema platónico²²³.

²²¹ Benjamin, W., *Origen del Trauerspiel alemán*, Buenos Aires: Gorla, 2012, 269.

²²² Arribas, S., “A la altura del mesías: la comunidad, el tiempo, la revolución”, en Reyes Mate, M., Zamora J. (eds), *op.cit.*, 65.

²²³ Benjamin, W., “Origen...”, 64.

Benjamin piensa la idea a partir de un paralelismo con Eros en el *Banquete*: es el amante el que percibe bello al amado, son los elementos de la relación- como en Rosenzweig- los que constituyen a la idea, y no la idea la que le otorga las cualidades a los elementos de la relación. De ese modo, no se trata de un “recipiente” donde los elementos allí presentes tienen las características que les otorga el conjunto- no hay un amor “en sí”- sino que son los elementos los que le otorgan materialidad a la idea- el amor es bello, en cada caso, por su configuración relacional- que es tal a partir de sus elementos. Pero esto no implica la caída inevitable en un relativismo banal, advierte Benjamin, puesto que es la *configuración misma* la que garantiza la verdad de la idea: las ideas “cobran vida” cuando se juntan los extremos a su alrededor; son “madres fáusticas”, oscuras hasta tanto los fenómenos se agrupan a su lado. El movimiento es doble: la salvación de los fenómenos y, al mismo tiempo, la exposición de las ideas.

Analizamos con Rosenzweig el procedimiento por medio del cual las “ideas” de *Dios, Hombre y Mundo* se aparecían como elementos mudos en tanto no acaecieran las relaciones entre ellos. Movimiento de “inversión” de la ruta, y de salida de sí de cada uno de ellos, yendo “más allá de sí mismos”, en lo que llamamos, por nuestra parte, un movimiento *meta-fórico*.

En este traspasarse abriéndose, y en el mismo sentido que las ideas benjaminianas, se trata de mostrar que son las *relaciones* entre los elementos las que habilitan su apertura, en un movimiento que en lugar de ser dialéctico, se basa en la *conjunción irreductible entre ellos*. Esta relación diacrónica, que como vimos, le debe a Cohen su noción de “correlación”, otorga una perspectiva determinada que nada tiene que ver con un relativismo trivial. La dirección es ésta, y no otra (creando la figura de la “estrella” en tanto constelación benjaminiana), pero la figura está dada por el movimiento de salida de sí, y no como en un sí estático y eterno.

Son los elementos los que tienen en sí la fuerza que les permite entrar en relación, en una relación que no puede ser “simultánea”, sino que precisa del tiempo que acontece por sí mismo: se co-temporalizan, sufriendo una inversión que da vuelta las vías y rompe el “Antemundo” para habitar en el mundo real. La idea, apunta Benjamin en el mismo sentido, no existe en sí misma, más allá de los elementos en ella, sino en la *configuración* de los elementos concretos que la forman. “Las ideas son a las cosas lo que las constelaciones son a las estrellas”:

Esto quiere decir ante todo que no son ni sus conceptos ni sus leyes. No están al servicio del conocimiento de los fenómenos y estos no pueden ser de ninguna manera criterios para la existencia de las ideas (...) Mientras los fenómenos, a través de su existencia, sus afinidades y sus diferencias, determinan el alcance y el contenido de los conceptos que los abarcan, su relación con las ideas es la contraria, en tanto y en

cuanto la idea, como interpretación objetiva de estos o, más bien, de sus elementos, solo determina la interconexión recíproca de los fenómenos. Las ideas son constelaciones eternas y, en la medida en que los elementos son captados como puntos en tales constelaciones, los fenómenos son divididos y salvados al mismo tiempo. Y por cierto es en los extremos donde se manifiestan con más exactitud aquellos elementos que el concepto tiene la tarea de desprender de los fenómenos. La idea está reformulada como configuración del contexto en que lo extremo-irrepetible se encuentra con su igual. Por lo tanto es erróneo comprender las referencias más universales del lenguaje como conceptos, en lugar de reconocerlas como ideas. (...) ²²⁴.

Una estrella está en una constelación sin estar “incluida” en ella, porque la constelación no existe más allá de la relación entre las estrellas mismas. Y esta relación no es la de continuidad, propia del encadenamiento deductivo, sino la de la *interrupción*. La idea no es fenoménica, es lingüística:

La idea es, en efecto, un momento lingüístico, siendo ciertamente en la esencia de la palabra, cada vez, aquel momento en el cual ésta es símbolo. Ahora bien, en el caso de la percepción empírica, en que las palabras se han desintegrado, junto a su aspecto simbólico más menos oculto posee un significado abiertamente profano. Cosa del filósofo será restaurar en su primacía mediante la exposición el carácter simbólico de la palabra en el que la idea llega al autoentendimiento, que es la contrapartida de toda comunicación dirigida hacia afuera ²²⁵

Esto sucede mediante un “recordar” que se remonta al percibir primordial, algo similar a la *anamnesis* platónica, pero ya no en nombre de Platón, sino de Adán: no la “contemplación de imágenes”, sino el “denominar adánico”, que restaura la percepción originaria propia de las palabras.

En “Sobre la tarea del traductor”, Benjamin plantea a su vez la idea de la “redención” de la lengua desde una perspectiva mesiánica. En la multiplicidad de las lenguas, el filósofo presiente una única lengua, no en tanto concepto unificador del pensamiento, sino en tanto *idea* que se expone y constituye en el propio devenir de las lenguas.

Así como la historia tiende a su cumplimiento mesiánico, la lengua tiende hacia una única lengua. Pero esa lengua no es intencional, sino que se refiere a una “palabra sin expresión” que se ha librado del peso del sentido, simbolizando el simbolizado mismo. Lengua que no quiere decir ya nada (*nichts mehr meint*) y no expresa ya nada (*nichts mehr ausdrückt*): lengua redimida.

La traducción, entonces, sirve para poner de manifiesto la “íntima relación” que guardan las lenguas entre sí. Pero a su vez, “ninguna traducción sería posible si su aspiración suprema fuera la

²²⁴ *Ibid.*, 68.

²²⁵ *Ibid.*, 232.

semejanza con el original”²²⁶. Alejado de una teoría de la mimesis y de la analogía, Benjamin postula una dependencia recíproca para poder llegar al “lenguaje puro”, movimiento que se configura, como el de Rosenzweig, en tanto “conjunción”:

Si es cierto que en la traducción se hace patente el parentesco de los lenguajes, conviene añadir que no guarda relación alguna con la vaga semejanza que existe entre la copia y el original. De esto se infiere que el parentesco no implica forzosamente la semejanza. Y aun así el concepto de afinidad se halla a este respecto de acuerdo con su empleo más estricto, ya que no es posible definirlo exactamente basándose en la igualdad de origen de ambas lenguas, aun cuando, como es natural, para la determinación de ese empleo más estricto siga siendo imprescindible el concepto de origen (...) ¿Dónde debe buscarse el parentesco entre dos idiomas? En todo caso, ni en la semejanza de las poéticas ni en la analogía que pueda existir en sus palabras. Todo el parentesco suprahistórico de dos idiomas se funda más bien en el hecho de que ninguno de ellos por separado, sin la totalidad de ambos, puede satisfacer recíprocamente sus intenciones, es decir el propósito de llegar al lenguaje puro²²⁷.

Es fundamental analizar las consecuencias *políticas* que conlleva la oposición benjaminiana entre *Idea* y *concepto* que estudiamos en la sección. Establecimos que *el concepto* subsume a las cosas en unidad, pero dejándolas como estaban, mientras que la idea las “redime”: distinción que es por ello asimilable, como afirma Sonia Arribas, al “estado de excepción” (concepto) y “estado de excepción efectivo” (idea), respectivamente.

En la “Octava Tesis” sobre el concepto de historia, Benjamin escribe: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el que vivimos es la regla. Debemos alcanzar un concepto de historia que se corresponda con este hecho. Tendremos entonces frente a nosotros, como nuestra tarea, la producción del *estado de excepción efectivo (wirklich)*”. Como sucede para el caso de “la idea”, *no hay un concepto* que dé cuenta de ese “estado de excepción efectivo”. Como establece Sonia Arribas, el estado de excepción:

No consiste en un concepto definido de antemano, tampoco está ahí en el mundo empírico, no es reducible ni a un objeto, ni a una condición determinada, ni a una entidad política marcada, como todas las entidades históricas, por la inclusión y la exclusión (Estado, nación, institución). Todos estos fenómenos son perfectamente representables, son visibles, se los señala con el dedo, se sabe quién está, y quién no está. Por el contrario, las ideas, escribe en la carta, “no aparecen en la luz del día de la historia; están trabajando

²²⁶ CFH, 81.

²²⁷ *Ibid.*, 82.

en la historia solamente de manera invisible [...]. La noche redimida”. Las ideas, como el estado de excepción verdadero, son invisibles, son campos de fuerza no representables; sólo nombrables²²⁸.

Estudiemos más a fondo estas nociones, y la relación de Benjamin con el concepto de “estado de excepción” de Schmitt²²⁹. Es innegable la fascinación que ejerció la filosofía de Carl Schmitt en Walter Benjamin. Schmitt lo felicitó, como mencionamos antes, por su ensayo sobre la violencia. Benjamin, a su vez, le envió un ejemplar de *El origen del drama barroco alemán*, expresándole su deuda en relación al concepto de soberanía:

Muy estimado Señor Profesor: en estos días recibirá usted de la editorial un ejemplar de mi libro *El origen del drama barroco alemán*. Con estas líneas no solamente quiero anunciarlo sino también expresarle mi alegría de que puedo permitirme hacerle el envío por recomendación del señor Albert Salomon. Usted notará muy pronto cuánto debe a Usted mi libro en la exposición del concepto de soberanía en el siglo XVII. Tal vez me permita decirle además que también de sus obras posteriores, ante todo de *La Dictadura*, he deducido una confirmación de mis modos de investigación filosófico-artísticos. Si la lectura de mi libro le hace aparecer comprensible este sentimiento, entonces se ha satisfecho el propósito del envío. Con la expresión de mi especial consideración, respetuosamente suyo, Walter Benjamin.

Por su parte, Schmitt mismo señaló esta afinidad en *Hamlet o Hécuba* (1935), explicando:

Walter Benjamin trabaja a fondo la diferencia entre drama y tragedia y sobre todo habla, de acuerdo con el título de su libro, del drama barroco alemán. El libro, no obstante, contiene multitud de observaciones perspicaces y abre importantes perspectivas, no sólo para la historia del arte y del espíritu en general, sino también en relación con los dramas de Shakespeare y, principalmente, el *Hamlet*²³⁰.

Y también:

Walter Benjamin remite en su libro a mi definición de soberanía, en una carta de 1930 me expresó su agradecimiento. Me parece, sin embargo, que no concede la importancia suficiente a la diferencia entre la

²²⁸ Arribas, S., *op.cit.*, 81.

²²⁹ Tal como explica Vedda, “De acuerdo con Benjamin, el concepto barroco de soberanía se desarrolla “a partir de una discusión sobre el estado de excepción y hace de la función más importante del príncipe la de evitar tal estado”. La categoría de estado de excepción (*Ausnahmezustand*)- que es recuperada, por ejemplo, en las *Tesis sobre el concepto de historia* (1940)- remite a Carl Schmitt (1922), en cuya *Teología política* aparece la célebre definición según la cual el soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción.

²³⁰ Schmitt, C., Excurso II, en *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Valencia: Pre-textos, 1993, 51-52.

situación general insular inglesa y la europeo-continental y, con ello, a la diferencia entre el drama inglés y el drama barroco alemán del siglo XVII²³¹.

Consideramos que, más allá de las referencias del propio Benjamin a la *Teología política*, y las propias consideraciones de Schmitt al respecto, la perspectiva de Benjamin difiere notablemente de la de Schmitt. Debemos destacar, en primer lugar, y tal como nos explica Ricardo Forster en *La travesía del abismo. Mal y modernidad en Walter Benjamin*²³², que este agradecimiento es anterior al ascenso de Hitler al poder y que, a su vez, las diferencias conceptuales son evidentes. Cuando Benjamin analiza la figura del soberano en el *Origen del Trauerspiel*, establece que la función más importante del príncipe es, precisamente, la de evitar el estado de excepción. Escribe que

El concepto barroco se desarrolla a partir de una discusión sobre el estado de excepción y hace de la función más importante del príncipe la de evitar tal estado. El que gobierna está de destinado de antemano a detentar un poder dictatorial en el estado de excepción, cuando una guerra, una revuelta u otras catástrofes lo conducen a ello. Esta posición es contrarreformista. Del rico sentimiento vital del Renacimiento se emancipa el elemento secular-despótico para desplegar en todas sus consecuencias el ideal de una completa estabilización, de una restauración tanto eclesiástica como estatal²³³.

Benjamin se refiere también a la “incapacidad de decisión” del soberano. “Esta es la incapacidad de decisión del tirano”, escribe Benjamin, “el príncipe, en quien descansa la decisión respecto del estado de excepción, demuestra en la primera situación propicia que le resulta casi imposible tomar una resolución”²³⁴, y “En ellos no se impone tanto la soberanía que exhiben las máximas estoicas cuanto el abrupto capricho de una tormenta de afectos que cambia en cualquier momento”²³⁵:

A través de Disalces, un mensajero, Masinisa le envía a Sofonisba veneno, gracias al cual ha de escapar del cautiverio romano: “Ve, Disalces, / y no me repliques ni una palabra más / Pero / ¡detente! ¡Sucumbo, / tiemblo, / quedo petrificada / Así y todo, ¡vete! Ya no es tiempo de dudar. ¡Espera! / ¡Demórate! ¡Ay! ¡Mira / cómo se me desgarran los ojos y el corazón! / ¡Adelante! ¡Siempre adelante! El final es ya irrevocable”. En un pasaje análogo de *Catharina*, el sah Abas despacha al imán Kulis con la orden de ejecutar a Catharina y concluye: “¡Que no te vea antes/ de que la obra esté realizada! / Ay, ¿qué es lo que oprime de horror/ mi pecho apesadumbrado? / ¡Demórate! ¡Márchate! ¡Ay, no! / ¡Detente! ¡Ven aquí! Sí,

²³¹ *Ibid.*, 53.

²³² Cfr. Forster, R., en *La travesía del abismo. Mal y modernidad en Walter Benjamin*, CABA: FCE, 2014.

²³³ Benjamin, W., *Origen...*, 101.

²³⁴ *Ibid.*, 106.

²³⁵ *Ibid.*, 107.

¡vete! A fin de cuentas, así ha de ser”. También en la farsa vienesa, está presente la veleidad, ese complemento de la sangrienta tiranía: “Pelifonte: ¡Ahora! Que ella viva, entonces, que viva... Pero no... sí, sí, que viva (...). No, no que muera, que perezca, que le quiten la vida (...). Ve, puedes, debe vivir”. Esto dice el tirano, interrumpido brevemente por otros²³⁶.

La soberanía en ese sentido es un “concepto límite”- pero concepto al fin, distinto a la “idea” benjaminiana- no por ser confuso, sino por ser “concepto de la esfera más extrema”. De hecho, la excepción se aparece como un concepto de mayor jerarquía, capaz de englobar tanto lo normal como la excepción:

Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla. En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición (...). La excepción explica lo general y se explica a ella misma. Y si se quiere estudiar correctamente lo general, no hay sino mirar la excepción real. Más nos muestra en el fondo la excepción que lo general (...) si no se acierta a explicarlas, tampoco se explica lo general²³⁷.

Schmitt encuentra esta consideración de la excepción y la importancia de la decisión soberana en Bodino, que siempre viene a parar a la misma pregunta: “¿Hasta qué punto el soberano está sujeto a las leyes y obligado frente a los estamentos sociales? (...) afirma Bodino que el príncipe sólo está obligado frente al pueblo y los estamentos cuando el interés del pueblo exige el cumplimiento de la promesa, pero no lo está *‘si la néccesité est urgente’*”²³⁸.

De ese modo, Schmitt considera que Bodino anticipó su propia definición de soberanía como “aquel que decide sobre el estado de excepción”, aquel que puede suspender de manera legítima la validez de la ley. Esta “paradoja de la soberanía”, consiste entonces en que, al tener el poder de suspender la ley, el soberano se encuentra, al mismo tiempo, fuera y dentro del orden jurídico.

La paradoja de la excepción tiene, entonces, la característica de que no puede ser definida ni como una situación de derecho ni como una situación de hecho, sino que se coloca, justamente, en ese *umbral de indistinción*: por una parte, “se requiere la *suspensión total* del orden jurídico vigente”, pero al mismo tiempo, y precisamente, el Estado subsiste.

En última instancia, se trata también de una “conquista territorial” tal como analizábamos anteriormente en *El nomos de la tierra*, de la definición de un espacio mismo de lo político. Como escribe Agamben:

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ TP, 20.

²³⁸ *Ibid.*

En la excepción soberana se trata, en efecto, no tanto de neutralizar o controlar un exceso, sino, sobre todo, de definir el espacio mismo en que el orden jurídico-político puede tener valor. La excepción es, en ese sentido, la localización fundamental (*Ortung*), que no se limita a distinguir lo que está dentro y lo que está afuera, la situación normal y el caos, sino que establece entre ellos un umbral (el estado de excepción) a partir de lo cual lo interior y lo exterior entran en esas complejas relaciones topológicas que hacen posible la validez del ordenamiento. El “ordenamiento del espacio” en que consiste para Schmitt el *Nomos* soberano no es, por tanto, sólo ocupación de la tierra (*Landnahme*), fijación de un orden jurídico (*Ordnung*) y territorial (*Ortung*), sino, sobre todo, ocupación del afuera, excepción (*Ausnahme*)²³⁹.

Para ahondar en el análisis de la excepción en tanto “umbral”, Agamben toma la teoría de conjuntos desarrollada por Badiou, autor sobre el que volveremos en la segunda parte de nuestra investigación. Badiou distingue en primer lugar entre *pertenencia* e *inclusión*. Hay inclusión, explica, cuando un término es parte de un conjunto, en el sentido de que todos sus elementos son elementos de ese conjunto. Por otra parte, un término puede pertenecer a un conjunto sin estar incluido en él, o viceversa, estar incluido sin pertenecer a él. Badiou la desarrolla en términos políticos, donde *pertenencia* = *presentación e inclusión* = *representación*.

De ese modo, se afirma que un término “pertenece” a una situación si es presentado y contado por uno en la situación (los individuos singulares en cuanto pertenecen a una sociedad); por otro lado, se dirá que un término está “incluido” si está representado en la metaestructura (el Estado) en el que la estructura se cuenta a su vez como uno (los individuos en tanto que electores, por ejemplo).

A partir de estas categorías, Badiou define como “normal” un término que está a la vez presentado y representado; llama “excrecencia” al término que está representado pero no es presentado (que está incluido en una situación sin pertenecer a ella); y denomina “singular” a un término presentado pero no representado (que pertenece sin estar incluido).

Si bien, para Badiou, la excepción encuadra en el tercer esquema; para Agamben pertenece a un “cuarto” modelo, un umbral de indiferencia entre *excrecencia* (representación sin presentación) y *singularidad* (presentación sin representación), “la paradójica inclusión de la pertenencia misma”. Es el “bando” de Nancy en el que se encuentra el campesino frente a la puerta de la ley en el relato “Ante la ley” de Kafka: el campesino se encuentra *abandonado*, a merced del umbral de indiferencia entre hecho y derecho:

²³⁹ Agamben, G., *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-textos, 1998, 31-32.

Vista en esta perspectiva, la leyenda kafkiana expone la forma pura de la ley, en la que ésta se afirma con más fuerza precisamente en el punto en el que ya no prescribe nada, es decir como puro bando. El campesino es entregado a la potencia de la ley, porque ésta no exige nada de él, no le ordena más que su propia apertura. Según el esquema de la excepción soberana, la ley le es aplicada desaplicándose, le mantiene en el ámbito del bando abandonándole fuera de él. La puerta abierta, que sólo a él le está destinada, le incluye excluyéndole y le excluye incluyéndole²⁴⁰.

Esa situación, sin embargo, no es de caos. El estado excepcional se distingue del caos, no equivale a la anarquía: “siempre subsiste un orden, aunque este orden no sea jurídico”.

2.9. Sumario

En esta primera parte de nuestra investigación hemos realizado una deconstrucción de los de los ejes propios de la teología política: la diferencia entre *amigo/enemigo*, por un lado, y el concepto de *soberanía* como “decisión en el estado de excepción”, por otro. Para ello hemos notado dos autores impolíticos teológicos que constituyen el núcleo de la impolítica teológica judía: Franz Rosenzweig y Walter Benjamin. El primero de estos pensadores nos sirvió, fundamentalmente, para ir más allá de la lógica del amigo/enemigo, en tanto deconstrucción adelantada de la lógica schmittiana mediante el mandamiento del “amor al prójimo”; el segundo, para tensionar el “estado de excepción” schmittiano en la formulación del “estado de excepción efectivo”.

Para el primero de los puntos, Rosenzweig destacó la figura en sí del mandamiento, incapaz de convertirse en ley, por ser presente, inmediato, imperativo. El modo imperativo se opone al indicativo porque es presente sin preparativos, y esencialmente dialógico. El diálogo parte de la “boca del amante”, y es por ello que el mandamiento, en lugar de ser mandato ajeno, es en verdad la expresión misma de ese amor: sólo porque ya se ama es que el “ámame” no es orden, sino expresión. Cualquier otro mandamiento puede convertirse en ley, excepto el mandamiento del amor. Mientras que todos los otros mandamientos, explica Rosenzweig, pueden verter su contenido también en la forma de una ley, el mandamiento del amor se niega a ello; su contenido únicamente admite la forma del mandamiento.

Contra la “violencia mítica”, en términos de Benjamin, colocamos la “violencia divina”, en tanto estado de excepción “efectivo”, deconstruyendo de ese modo la noción de soberanía schmittiana. Para ello, partimos de la contraposición entre “concepto” e “idea” presente en el *Prólogo al origen del drama barroco alemán* y analizamos, contra el schmittiano “estado de excepción” (en tanto

²⁴⁰ *Ibid.*, 69.

“concepto”) el “*verdadero* estado de excepción (en tanto “*idea*”). En la sección siguiente continuaremos esta deconstrucción, utilizando la figura de Pablo de Tarso como quien consagra el mandamiento del “amor al prójimo”, por un lado, a la vez que formula la concepción de un tiempo de excepción asimilable al estado de excepción efectivo de Benjamin. El “*hos me*” paulino tal como aparece en 1 *Cor.* 7, 29-32 implica vivir en la forma del “como no” y se aparece, como la fórmula de la vida mesiánica.

PARTE II

EL “COMO SI NO” IMPOLÍTICO EN LA FIGURA DE PABLO DE TARSO

3. EL “COMO SI NO” IMPOLÍTICO EN LA FIGURA DE PABLO DE TARSO

3.1. Introducción

Finalizamos la sección anterior con las consideraciones benjaminianas sobre el “estado de excepción efectivo” que sostuvimos, funciona en tanto “idea” opuesta al “concepto”. Sostenemos ahora que el pensamiento de toda comunidad impolítica debe configurarse en tanto “idea”, o “y” de la conjunción en el caso de Franz Rosenzweig. En este último caso, es el “amor al prójimo” el que configura la redención, reactualizando el mandamiento paulino.

El “debes amar” debe “volverse” al mundo, venciendo el misticismo y realizando una ética comunitaria. Esa ética respeta las diferencias de cada cual, pero se dirige “más allá” de las mismas, uniéndolas mediante el acontecimiento de una cierta “armonía” de elementos distintos entre sí, pero en permanente apertura. El movimiento mesiánico consiste en esa apertura permanente. En este punto, analizaremos sólo un caso particular de dicha apertura: la del judaísmo al cristianismo, lo cual no quita que esa apertura, como ya establecía Rosenzweig (y a pesar de su crítica al Islam) se amplíe permanentemente en cada caso.

Para estudiar la apertura del judaísmo al cristianismo, mediante la unión clave en el mandamiento del “amor al prójimo”, nos centraremos en la figura de Pablo de Tarso, que tal como expusimos, resulta clave tanto en Franz Rosenzweig como en Walter Benjamin y que, tal como expusimos en la introducción, se configura como paradigma del debate impolítica teológica/teología política. Sostenemos, en tercer lugar, que Pablo es un ejemplo claro de manifestación de esa “y” de Rosenzweig como método contrapuesto a la dialéctica, y donde en lugar de superación, nos encontramos con *manifestaciones distintas de una cierta verdad: la verdad de la convivencia misma*.

Lévinas, en *Difícil libertad*, definió esta relación entre judaísmo y cristianismo en Rosenzweig como “registro de la verdad de la vida misma”, explicando que:

Ya antes del nacional-socialismo, cuando los peligros crecían en el período de entreguerras, el filósofo Franz Rosenzweig, muerto en 1929, pero que ejerce una influencia creciente en el pensamiento judío contemporáneo, ubica al judaísmo y al cristianismo en el plano común de una verdad religiosa (...). La verdad como tal exigiría una doble manifestación en el mundo: aquella del pueblo eterno y la de la misión que se reporta a la vía eterna. La verdad se comprueba, por consiguiente, en un diálogo judeo-cristiano del

que no resulta una conclusión, sino que se constituye en registro de la verdad de la vida misma. El diálogo vive gracias a su propia apertura, a la presencia del interlocutor²⁴¹.

La figura de Pablo, sostenemos, simboliza ese diálogo desde el judaísmo hacia el cristianismo, poniendo en evidencia que la verdad misma es ese diálogo, esa apertura; no “lo que se dice”, sino que “se diga”. En todo caso, podemos decir que la “redención” no se basa ya en la enumeración de las tablas de la ley, sino, como en Pablo, en la proclamación de un *acontecimiento*: la idea de que el mundo permanece abierto y de que la verdad misma es la verdad de la apertura, para el cual la *redención siempre está por venir*. La verdad, en ese sentido, nunca es individual, sino *colectiva*, en tanto tentativa humana y contingente de abrir el presunto cierre de un sujeto, una religión, o un pueblo²⁴².

Analizamos en detalle el relato del *Génesis* que formula Rosenzweig, relato que le sirve para mostrar cómo el Yo se encuentra a sí mismo en base a un vocativo, respondiendo a una pregunta. La pregunta genérica puede ser eludida, y la respuesta puede apuntar a otro -la mujer, la serpiente- pero la pregunta por el nombre propio no puede, al final, rehuirse. Incluso la elección de dar respuesta alguna es un modo particular de respuesta: “¿Adán, dónde estás?”, o en todo caso, “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?”. Se trata en este segundo caso del llamado por el nombre más propio, el nombre hebreo, antes de convertirse en “Pablo”.

Dios interpela al hombre con su nombre más propio, manifestando el amor de Dios al hombre, pero a su vez, y de manera más esencial, lo invita a volverse al mundo y a los otros seres humanos para manifestar ese amor. La llamada por su nombre propio no es entonces conversación mística entre el hombre y Dios, sino que lo prepara, en verdad, para la recepción de los mandamientos: “¿Cuál es este mandamiento de todos los mandamientos?”²⁴³. El mandamiento único y supremo es el que dice “*Debes amar*”. Como leemos en *Rom.* 13, 8-10:

²⁴¹ Lévinas, E., *Difícil libertad*, Lilmod, Buenos Aires, 2004, 192. La cita sigue: “Allí reside nuestro universalismo (...) La idea de un pueblo elegido no debe ser considerada como un orgullo. No es conciencia de derechos excepcionales, sino de deberes excepcionales. Es el atributo de la conciencia moral misma. Conciencia que se sabe en el centro del mundo y para ella el mundo no es homogéneo: en la medida en que soy siempre el único que puede responder al llamado, soy irremplazable para asumir las responsabilidades. La elección es un plus de obligaciones para el cual se enuncia el “yo” de la conciencia moral. Esto es lo que representa el concepto judío de Israel y de su elección. No es “todavía anterior” al universalismo de la sociedad homogénea donde queda abolida la diferencia entre lo judío, lo helénico y lo bárbaro, sino que abarca ya esta abolición; pero para un judío se mantiene en todo momento como una condición todavía indispensable de esa abolición, que a su vez, a cada instante, corresponde recomenzar”.

²⁴² Cfr. Jasminoy, M., “Franz Rosenzweig: la llamada y la respuesta...”, 14.

²⁴³ ER, 218.

A nadie nada debáis, sino recíprocamente amar(os); el que, pues, ama a otro (la) Ley lleva a su cumplimiento. El, pues, no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás, y si algún otro mandamiento, en la palabra esa se recapitula, en el amarás al prójimo tuyo como a ti mismo. El amor al prójimo (el) mal no obra; plenitud, pues, de (la) Ley del amor²⁴⁴.

Tanto judíos como cristianos, explica Rosenzweig, consideran que el mandamiento de amor al prójimo no es sólo un mandamiento entre otros, sino la suma de todos los mandamientos. El amor de Dios al hombre está vacío si no se transforma en amor de los seres humanos entre sí.

Por ello, si bien en un primer momento de la narración de Rosenzweig, con la imagen del *Génesis*, pudo parecer que el ser humano ya había adquirido la palabra, y salido de su mutismo como “alma amada”, de repente el alma amada volvió a “hundirse en lo carente de figura”, recayendo en el misticismo. En esa detención, el místico abandonó su humanidad: respondiendo sólo como respuesta, como contra-palabra, y no propiamente como palabra *viva*. Pasivo y mudo, “mera vasija de los éxtasis que vive”, no marcha por el mundo: espera, sin poder comprender que la Redención está en sus manos.

Hanna Arendt estudia en profundidad la paradoja de este “deber de amor”, punto que también trataremos en esta segunda sección. Arendt encuentra en Pablo de Tarso un temprano descubrimiento de la voluntad, al “hombre interior”, que se topa con la voluntad de querer, de elegir, que sólo se hace presente cuando entramos *en pugna con nosotros mismos*. “No pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago” (*Rom. 7, 15*).

“¿Es que se puede mandar el amor?”, se pregunta Rosenzweig, ¿Acaso no es el amor destino y posesión, y, cuando es libre, puro libre regalo? Y ahora es ordenado”²⁴⁵. Podríamos decir que, más que una orden, el mandamiento es intrínsecamente dialógico, y se constituye en una “tentación mutua”, en una *interacción compartida* donde el ser humano mismo es capaz de “tentar a Dios” y donde esta mutua tentación constituye la libertad del hombre; esa tentación, la posibilidad de tentar al mismo Dios, pone en evidencia, justamente, la libertad del hombre:

De modo que el hombre tiene que saber que es a veces tentado en aras de su libertad. Tiene que aprender a creer en su libertad. Tiene que creer que, respecto de Dios, esta libertad carece de límites, aunque pueda tenerlos, en cambio, en todos los demás aspectos. El propio mandamiento de Dios, grabado en tablas de piedra, tiene que ser para él, de acuerdo con un juego de palabras intraducible que usaban los antiguos, “libertad en tablas” (...) Y ¿dónde se echará de ver más atrevidamente esta libertad que en la certeza de poder tentar a Dios? Así, pues, realmente vienen a coincidir en la oración las posibilidades de tentar desde

²⁴⁴ Traducción tomada de Agamben, G., *El tiempo que resta*, 155.

²⁴⁵ *Ibid.*, 222-223.

ambas partes, tanto desde la de Dios, como desde la del hombre. La oración está en tensión entre estas dos posibilidades. A la vez que teme la tentación divina, sabe que posee la fuerza de tentar al propio Dios²⁴⁶.

Establecimos que el mandamiento del amor al prójimo en *La estrella de la redención* reactualiza la figura de Pablo, y nos permite comprender la relación entre *judaísmo y cristianismo*. Nos resulta sumamente intrigante el hecho de que Pablo se constituya como figura ineludible en toda la reflexión política de occidente. Lo encontramos, por ejemplo, en la lectura contrarrevolucionaria de Carl Schmitt, que encuentra en *2 Tes. 2, 1-12*, la figura del *katechon* como “elemento” que *retiene* al mesías para que no llegue el fin de los tiempos demasiado temprano (y que Schmitt, sabemos, identifica con el poder instituido).

San Pablo también es clave en Walter Benjamin, en tanto el concepto paulino de “debilidad en la fuerza” se traduce en Benjamin en su noción de “débil fuerza mesiánica” benjaminiana, al mismo tiempo que (como plantea Jacob Taubes) se encuentra en relación a Pablo “un paralelo exactísimo en un texto del que lo separan más o menos mil novecientos años: el *Fragmento teológico-político*”²⁴⁷ de Walter Benjamin: el *hos me*, la idea de que el mundo pasa. Pero no sólo en este texto puede verse la influencia de Pablo en Benjamin, tal como muestra Agamben y estudiaremos, sino que en realidad todas las *Tesis* benjaminianas se ven impregnadas de la influencia de las *Cartas* paulinas.

El filósofo Jacob Taubes fue uno de los primeros en restituir la importancia de Pablo en el debate político actual, por medio de un seminario dictado poco antes de su muerte en el cual, entre otras cosas- la figura de Pablo como un nuevo Moisés, la superación de la ley, etc.- mostró fundamentalmente la deconstrucción de la lógica del amigo/enemigo schmittiana a partir de la consideración de que, a la par del término “enemigo”, el pueblo judío se aparece como “amado”.

Taubes marca este elemento central de las cartas paulinas en *Rom. 11, 28*, advirtiéndole a Schmitt algo que el jurista alemán nunca habría notado: el hecho de que “los judíos respecto al Evangelio, son *enemigos*, a causa de vosotros; pero respecto a la elección son *amados*, a causa de los patriarcas pues los dones y la llamada de Dios son irrevocables”.

Pablo, explica Taubes, se esfuerza mucho en evitar la impresión de que la creación del nuevo pueblo de Dios va unida a una definición negativa de los judíos como el viejo pueblo de Dios. Para los judíos que no aceptan el evangelio, usa la fuerte expresión “enemigos” (*Rom. 11, 28*), pero en la misma frase *cambia este concepto por el de “amados”*, para expresar así la mayor antigüedad de la pretensión

²⁴⁶ *Ibid.*, 312.

²⁴⁷ El texto nunca fue publicado por Benjamin y el título, como es sabido, es de Adorno (quien pensaba que el texto de era de 1937); Rolf Tiedemann lo ubica, en cambio, en 1920-1921. De la traducción de Jorge Navarro Pérez publicada en Walter Benjamin, *Obras (libro II/vol. 1)*, Madrid: Abada Editores, 2010.

de Israel a la salvación. Contra la formulación de Schmitt, que plantea que la teoría de Pablo se basa en declarar a los judíos sus enemigos, Taubes agrega que: “son enemigos de Dios por Cristo, pero amados de Dios por el Padre”. Esto implica que la historia de amor entre Dios e Israel es más antigua que el cristianismo y no se ve interrumpida por éste. La misma enemistad de Dios porque los judíos han rechazado el Hijo es parte de esta historia de amor, y la elección de los paganos es solamente un episodio de los esfuerzos de Dios por reconquistar a su pueblo, el cual tendrá que volverse “celoso”.

Taubes, decíamos, señaló esta importancia de Pablo para la reflexión política actual, y en particular, la influencia de Pablo en Walter Benjamin. A partir de esta relectura de las cartas paulinas, diversos filósofos y filósofas creyeron encontrar en la figura de Pablo consideraciones para pensar la actualidad de la política, la ley, el deber, el amor, el tiempo, la alteridad.

¿Qué fundamenta el hecho de que pensadores tan diversos entre sí indaguen de manera tan profunda por la figura de San Pablo en el Siglo XX? “¿Qué hay detrás de que gente tan dispar como A. Badiou, G. Agamben, S. Breton, J. Taubes, sin olvidar a K. Barth o C. Schmitt se interesan por la *Carta a los Romanos*?”, se pregunta Reyes Mate en *Nuevas teologías políticas...*²⁴⁸.

Las respuestas son varias: Pablo simboliza, como dijimos, el vínculo entre judaísmo y cristianismo, pero fundamentalmente, y de manera más amplia, un *nuevo modo de pensar la universalidad* que no se da partir de una esencia común, ni por adición -ser a la vez judío, romano y griego- sino como “*resto*”, tal como leemos en *Gal. 3, 28*: “Ya no hay más judío ni griego, ni esclavo ni libre, varón y hembra, pues todos vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús”.

De ese modo, plantea un nuevo modo comunitario basado en una universalidad que no es la universalidad de la semejanza, sino que abre el “más allá” de estas diferencias. Analizaremos ambas cuestiones- la relación entre judaísmo y cristianismo, y su deriva hacia un nuevo tipo de “universalidad”- en las secciones que siguen.

3.2. La interacción judaísmo/cristianismo

Para pensar la relación entre judaísmo y cristianismo, debemos retomar una vez más las reflexiones que Franz Rosenzweig realiza en este sentido. Resulta importante recordar que, a pesar de la manifiesta intención del filósofo judío de contraponerse a la dialéctica hegeliana, algunos elementos de la filosofía del joven Hegel son también retomados por Rosenzweig en este punto, en particular, su concepción acerca del *amor*, que para Hegel constituye ese “algo más” que hace derrumbar toda la esfera del mismo.

²⁴⁸ Mate, R.; Zamora, J., (Ed), *op.cit.*, 7.

En sus *Escritos de Juventud*, Hegel analiza la escena de “la última cena” como una “comunidad en el amor”: Jesús comparte con sus discípulos el pan y el vino. El pan y el vino de la última cena dejan de ser sólo objetivos, para ser “algo más”, y ese “algo más”, establece, no tiene que ver con una explicación vinculada a la idea de comparación, sino que se vincula necesariamente con *lo heterogéneo*:

Este pan y este vino, este acto de distribución, no son meramente objetivos, *hay más en ellos de lo que se puede ver*, son objetos y acciones místicas. (...) El pan no es nada más que pan y el vino nada más que vino, pero más bien que uno y otro son también algo más. Ese “más” no está vinculado con los objetos como un mero “tal como” (a manera de una explicación), no es que se diga: “tal como los trozos de pan que coméis (...) y como el vino que bebéis...”. (...) No se trata ni de estos “tal como” ni de otros que se podrían inventar aquí. La conexión entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el pan y las personas, no es aquí la conexión de algo comparado con la comparación (...) y en la cual todo lo que se pide es la comparación, el pensamiento de la igualdad de entes diferentes. Aquí, en *esta* vinculación, en cambio, desaparece la posibilidad de comparación. Aquí lo heterogéneo está íntimamente vinculado²⁴⁹.

La distribución del pan y del vino no consiste en un “signo” de amistad sino que *el acto mismo* hace a ese espíritu del amor. El espectador que no hubiera sabido de su amistad y que no hubiera comprendido las palabras de Jesús, no habría visto más que la distribución de un poco de pan y de vino. El acto comunitario de beber es el espíritu de un nuevo Pacto, penetrado por el espíritu del amor. “En el convite del amor, lo corpóreo se desvanece, y lo que *está* es solamente el sentir viviente”²⁵⁰.

En el amor desaparece todo pensamiento del deber, apunta Rosenzweig, no porque se disuelvan las leyes sino porque las mismas, explica Hegel, son colmadas con *una justicia distinta*. “El amor ha vencido”, a diferencia de “el deber ha vencido”, significa que el amor ha sobrepasado a la enemistad. El amor no es un universal, ni unidad de concepto, sino unión del espíritu y divinidad. “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, explica, no significa “amarlo tanto como a sí mismo”, la comparación pierde valor, porque “amarse a sí mismo” es una expresión sin sentido. Significa, más bien, “ámalo en tanto él es tú”. Es solamente a través del amor, entonces, que se quiebra el poder de la objetividad, puesto que el amor hace derrumbar el ámbito de la mismidad.

Hegel establece, a su vez, la contraposición entre el judaísmo, en tanto conciencia desgraciada, y el cristianismo como superación de la obediencia ciega a una ley extraña, que agrega la “disposición

²⁴⁹ Hegel, W., *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978. 340.

²⁵⁰ *Ibid.*, 55.

moral” como *complementum* de las leyes (y que Hegel encuentra fundamentalmente en el “Sermón de la Montaña”). El cristianismo, a partir de la figura de Jesús, habría intentado demostrar lo poco que tiene que ver la religión con una observancia ciega a mandamientos. Hegel toma así el “Sermón de la Montaña” (mandamiento y deber), que tal como leemos en sus *Escritos de juventud*:

Es un intento, llevado a cabo por medio del ejemplo de varias leyes, de quitar a las leyes lo legal, la forma de leyes. El Sermón no predica el respeto ante la ley, sino que muestra aquello que la cumple, pero que la cancela en cuanto ley, y que es superior a la obediencia frente a ella y la hace -a la ley- superflua. Mientras que los mandamientos del deber presuponen una separación y en ellos se declara la dominación del concepto en un Debe, aquello en cambio que está por encima de esta separación es un ser, una modificación de la vida que es excluyente (es decir, limitada) solamente en cuanto a su objeto, por cuanto la exclusión se da sólo por la limitación del objeto y concierne únicamente al mismo. Si Jesús expresa también aquello que él coloca en contra y por encima de las leyes en forma de mandamientos (“no debéis creer que yo quiero destruir la ley; que vuestra palabra sea...; os digo de no resistir, etcétera; amad a Dios y a vuestro prójimo”), estos giros son mandamientos en un sentido totalmente diferente que el Debe del mandamiento del deber (...) puesto que en el amor desaparece todo pensamiento de deber²⁵¹.

Refiere Hegel al “más” de las leyes en tanto complemento, y donde la ley ya no resulta opuesta a la inclinación ni la inclinación opuesta a la ley. Por el contrario, se configuran en una concordancia que es “vida” y “amor”: “En el amor desaparece también, junto con el derecho, este sentimiento de la desigualdad y del Debe de este sentimiento, que exige igualdad; asimismo desaparece también el odio contra los enemigos”²⁵².

También se refiere Hegel al mandamiento “No matarás”, sobre el que volveremos en profundidad en la última parte de nuestra investigación, y que para Hegel se aparece en tanto máxima que se reconoce como válida para la voluntad de todo ser racional y que puede valer como principio de una legislación universal. “Jesús opone a un mal mandamiento el genio superior de la reconciliación (una modificación del amor), que no sólo no actúa contra esta ley, sino que la hace completamente superflua, pues abarca en sí una plenitud tan viva y tan rica que para él algo tan pobre como la ley ni siquiera existe”.

A *contrario sensu* de estas afirmaciones, Hegel coloca al judaísmo como una religión de “mandamientos estatutarios”. En *La positividad de la religión cristiana*, por ejemplo, Hegel se refiere a

²⁵¹ *Ibid.*, 310.

²⁵² *Ibid.*, 314.

La triste condición de la nación judía cuyo espíritu estaba oprimido entonces por toda una carga de mandamientos estatutarios (...) dando a toda la nación el aspecto de una orden monacal, de un pueblo que ha reglamentado y reducido en fórmulas muertas lo más sagrado”²⁵³, constituyéndose en “esclavos de leyes que no se dieron ellos mismos”²⁵⁴.

El pueblo judío representa la primera reflexión total de la conciencia fuera de la vida, y Abraham, la figura que ha cortado con todos los vínculos naturales a partir de la llamada de una trascendencia absoluta, oponiéndose, al hacerlo, a la naturaleza y a la vida. Abraham abandona la relación con el mundo, se desvincula de sus parientes por un mero afán de independencia, sin ser obligado a abandonar su patria, desea hacerlo. Por eso “Abraham no quería amar. No quería ser libre a través del amor”²⁵⁵. Abraham está dispuesto a sacrificar a su hijo. Porque incluso su propio hijo se le aparece como algo extraño. Destino similar al Macbeth de Shakespeare, dice Hegel, quien al abandonar los vínculos de la naturaleza, se alía con seres ajenos y se estrella en su fe.

En cuanto a su liberación de Egipto, Hegel describe, a su vez, lo que considera un “comportamiento de esclavo”, que se vuelve manifiesto, plantea, cuando los judíos expresan su arrepentimiento por haber abandonado Egipto. Según Hegel, esto demostraría que el curso de su liberación estaba desprovisto de alma y del sentimiento de la necesidad de esa lograda libertad. Moisés se convierte en su legislador, pero esto implica un nuevo yugo impuesto por aquel que los libera.

Moisés les muestra a los judíos sólo “fuego” y “nubes”, desdeñando las formas, desvalorizando la fijeza de la imagen. Hegel arremete, también, contra este rechazo judío de las imágenes:

El sujeto infinito tenía que ser invisible, ya que todo lo visible es algo limitado. Aun antes de que Moisés tuviera su tabernáculo [vacío] mostró a los israelitas sólo fuego y nubes que fascinaban la vista con el juego indeterminado de formas, siempre cambiantes, sin fijarla en una determinada. Toda figura divina no era para ellos más que un simple trozo de madera o de piedra; la figura no ve, no oye, etc.; repitiendo esta letanía se imaginan ser maravillosamente sabios y desdeñan la imagen porque no son manipulados por ella; no tiene la menor idea de cómo esa imagen se diviniza por intermedio de la intuición del amor, a través de la fruición de la belleza (...) Ya que no se ofrecía ninguna figura a la sensación había que dar por lo menos para la veneración de un objeto invisible, una dirección y un ámbito que lo encerrara. Moisés lo proveyó con el Sancta Sanctorum del Tabernáculo y más tarde se edificó el Templo para ese fin. Es de suponer que Pompeyo se llevó una gran sorpresa cuando entró al arcano del Templo; habría esperado encontrar, al acercarse al interior del mismo, el centro de la adoración y en él la raíz del espíritu nacional, el alma vivificante de este pueblo excepcional, centrado en un punto. Habría esperado encontrar también

²⁵³ *Ibid.*, 74.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Ibid.*, 221.

un ser que pudiera ser objeto de su devoción, un ser cuya veneración tuviera sentido, pero al entrar sus esperanzas se vieron defraudadas y tuvo que comprobar que el centro misterioso era un espacio vacío²⁵⁶.

Hegel encuentra ese mismo vacío en el Shabat, en el que reconoce el descanso del esclavo, un día bien acogido y de ocio después de arduo trabajo:

Pero mantener a los hombres libres, vivientes, un día en un mero vacío, en una unidad pasiva del espíritu, convertir el tiempo que dedican a Dios en tiempo vacío y hacer que este vacío volviera periódicamente, sólo podía ocurrírsele al legislador de un pueblo para el cual el estado supremo era la unidad triste, no sentida, de un pueblo que contraponía la vida de seis días de trabajo de su Dios [al dar] nueva vida al mundo, [frente a] ese mismo Dios; consideraba esto como una disipación extraña a El por la que luego le dejaba descansar²⁵⁷.

Sin embargo, su elogio de “la última cena” podría aplicarse perfectamente al Shabat, e incluso a cada festividad judía. Es por ello que Rosenzweig analiza, en cambio, el shabat como “fiesta de la redención”, tal como leemos en la *Estrella de la redención*: “El sábado es la fiesta de la Redención; y lo es, incluso, en dos fundamentos, o sea, tanto como memoria de la obra del principio- pues celebra el divino descanso del séptimo día- cuanto como día del recuerdo de la liberación de Egipto”²⁵⁸. Nos oponemos por eso a la concepción hegeliana del pueblo judío:

Rosenzweig, leyendo de otro modo el destino de Abraham, muestra que la persistencia histórica del judaísmo radica en su rechazo a la identificación con un territorio, a su extraordinaria capacidad para des (habitar) el exilio, morando en otra tierras y otras lenguas pero manteniendo la comunidad de la sangre y el sentido de la promesa²⁵⁹.

En su intento por conciliar ambas religiones, Rosenzweig lee el sacrificio de Moriá y el de Gólgota en la misma dirección: contra la lectura que hace Rosenstock del sacrificio de Isaac en *Gén.* 22, y la que vimos que realiza el propio Hegel, Rosenzweig considera que lo que hace Abraham no es sacrificar “algo”, como Agamenón, que sacrificó lo que tenía en pos de lo que quería- y que ni siquiera hizo el sacrificio, sino que sólo lo entregó y permaneció allí con la cabeza tapada- sino que es

²⁵⁶ *Ibid.*, 292.

²⁵⁷ *Ibid.*, 294.

²⁵⁸ ER, 423.

²⁵⁹ “Rosenzweig, leyendo de otro modo el destino de Abraham, muestra que la persistencia histórica del judaísmo radica en su rechazo a la identificación con un territorio, a su extraordinaria capacidad para des (habitar) el exilio, morando en otra tierras y otras lenguas pero manteniendo la comunidad de la sangre y el sentido de la promesa” (Forster, R., *La travesía del abismo. Mal y modernidad en Walter Benjamin*, 248).

fundamental el hecho de que Abraham está dispuesto a sacrificar a su propio hijo, volviéndose el símbolo paradigmático, no de la individualidad propia como en Gólgota, sino *de la existencia del pueblo y de todos los futuros hijos*.

Por eso Isaac es devuelto, explica Rosenzweig, porque la promesa permanece. Nada más ocurre, no caen ciudades, no se modifica el mundo en concreto sino que se mantiene en pie la promesa. De ese modo, mientras que Agamenón sacrifica “algo”, (“lo que tiene”) Abraham sacrifica “todo lo que podría ser”, y Cristo “todo lo que es”:

Para volver sobre este punto: los dos sacrificios, el de Moría y el de Gólgota, tienen en común, frente a todo sacrificio pagano, que por medio de ellos no se *alcanza* nada (puesto que se abandona lo mismo que se recobra), sino que el sacrificio *mismo* se convierte en lo que permanece de la fe y, de este modo, en lo que permanece, sin más. Que esto que permanece sea desigual, aquí una comunidad eterna y allí un hombre eterno, tiene consecuencias que hacen la comprensión recíproca tan difícil que cada parte, siempre, se ve tentada de arrastrar a la otra a las cercanías de aquellos que en absoluto conocen algo que permanece (...). Somos, para vosotros, el eterno monumento admonitorio de vuestro *todavía-no* (porque vosotros, que vivís en una *ecclesia triumphans*, necesitáis de un silencioso servidor que, cada vez que creéis *haber disfrutado* del pan y del vino de Dios, os grite ‘Señor, acuérdate del final’. Se trata de una paráfrasis de la narración, por parte de Herodoto, de una leyenda según la cual Darío tenía ordenado a uno de sus sirvientes que, cada vez que la mesa estuviese servida, le recordase la batalla de Sardes diciéndole al oído, por tres veces, las siguientes palabras: “Señor, acuérdate de los atenienses”. (Herodoto, *Historias*, V, v.105)²⁶⁰.

Por otra parte, más allá de las diferencias entre judaísmo y cristianismo analizadas por Rosenzweig, negamos rotundamente la oposición radical que establece Hegel entre el judaísmo y cristianismo. Pero sí tomamos de Hegel- como hace Rosenzweig- su *temprana concepción del amor*. En su formulación, Hegel establece el amor como “el complemento de las virtudes”.

Leemos en los *Escritos de juventud* de Hegel que: “No hay más pecados virtuosos ni virtudes pecaminosas, porque él es la relación viviente de los seres mismos; en él se han cancelado todas las separaciones, todas las condiciones restrictivas, y por eso las limitaciones de las virtudes también desaparecen”²⁶¹, y agrega, “Si no hay más derecho al cual renunciar, ¿dónde podría haber lugar, todavía, para virtudes? El amor -así lo exige Jesús- tendrá que ser el alma de sus amigos”²⁶².

²⁶⁰ CJC, 100-101.

²⁶¹ Hegel, W., *op.cit.*, 337.

²⁶² *Ibid.*

Es por medio de ese amor, entonces, que se cancelan todos los límites, todas las unilateralidades. En cuanto al “amor al prójimo”, Hegel aclara que el mismo no puede ser mandado, pero que por ello, justamente, es superior al deber y al derecho, sobrepasando la enemistad. En el amor, explica Hegel, se siente una “vida igual”, que no es más débil ni más poderosa que la de uno mismo. El amor hace quebrar la objetividad y “la esfera del mismo”²⁶³:

El amor al prójimo es el amor hacia aquellos hombres con los cuales tenemos relación (de la misma manera como los demás entran en relación con nosotros). Un ente pensado no puede ser algo amado. Por supuesto que el amor no puede ser mandado, por supuesto que es algo patológico, que es una inclinación; pero esto no quita nada de su grandeza. No se ve degradado porque su esencia no comporte una dominación sobre algo que le sea ajeno y, lejos de ser por ello algo inferior al deber y al derecho, es su triunfo no señorear por encima de nada, no ser un poder hostil frente a otro. “El amor ha vencido” no significa lo mismo que “el deber ha vencido”, es decir, que ha subyugado a sus enemigos; significa más bien que ha sobrepasado a la enemistad. En una especie de deshonor para el amor que el mismo sea mandado, que él, algo viviente, un espíritu, sea llamado por un nombre. Nombrarlo significa reflexionar sobre él y su nombre o su pronunciación no es espíritu, no es su esencia, sino algo opuesto a ésta. Solamente en cuanto nombre, en cuanto palabra, puede ser mandado; el “debes amar” es lo único que se puede decir. El amor en sí mismo no expresa ningún deber. El amor no es un universal que se oponga a una particularidad; no es una unidad del concepto, sino unión del espíritu, divinidad (...) “Ama a tu prójimo como a ti mismo” no significa amarlo tanto como a sí mismo, porque “amarse a sí mismo” es una expresión sin sentido; significa más bien: “ámalo en cuanto él es tú”²⁶⁴.

Tomaremos ciertos elementos de esta concepción hegeliana del amor, pero no como anticipo de una posterior y sistemática “dialéctica del espíritu”, sino para leerla a la luz del desplazamiento que realiza Rosenzweig, al introducir un método original para comprender este tipo de relaciones: el de la *conjunción* como método de lo que por nuestra parte denominamos impolítica teológica.

En *La estrella de la redención*, explica Rosenzweig que el amor puede ser mandado, pero sólo mandado por el amante. En contraposición a la “ley moral”, que se aparece como puramente formal, el “mandamiento”, y en este caso en particular, el mandamiento del amor al prójimo, precisa de un supuesto “más allá” de la libertad para configurar, justamente, la libertad. Ese más allá implica que a lo que Dios manda le precede el “estar ya hecho” de que lo él manda, esto es, el amor, como amante, al hombre. Porque sólo un alma amada puede amar; sólo ella puede recibir el mandamiento, por lo cual

²⁶³ *Ibid.*, 338.

²⁶⁴ *Ibid.*, 338.

primero tuvo que volverse al hombre, para que el hombre pueda volverse al mundo a su vez. Leemos en *La estrella*:

Al estar al hombre mandado por Dios el amor, como el amor no puede ser mandado más que por el mismo amante, se ve retrotraído inmediatamente a ser amor a Dios. El amor a Dios debe exteriorizarse en el amor al prójimo. Por ello, el amor al prójimo puede ser mandado y debe ser mandado. Sólo gracias a la forma del mandamiento es como se hace visible, tras su origen -que lo tiene en el secreto de la voluntad dirigida, el presupuesto que es el ser amado por Dios, que es por lo que se distingue de todos los actos morales. Las leyes morales no quieren meramente arraigar en la voluntad -cosa que también quiere el amor al prójimo-, sino que no quieren reconocer otro presupuesto que la libertad. Es la célebre exigencia de autonomía. La secuela natural de tal exigencia es que las leyes que han de determinar el acto pierden todo contenido, ya que cualquier contenido ejercería un poder que perturbaría la autonomía. No se puede querer algo y, sin embargo, querer, solamente, en general; y la exigencia de autonomía lo que exige es que el hombre sólo quiera en absoluto, sólo quiera en general. Y como así la ley no llega a contenido alguno, en consecuencia tampoco el acto singular llega a seguridad alguna. En lo moral todo es incierto; todo puede al fin ser moral, pero nada es con certeza moral²⁶⁵.

En el mandamiento del “amor al prójimo” se unen entonces cristianismo y judaísmo, por medio de esta “y” en tanto conjunción contrapuesta a la dialéctica hegeliana y a la presunta oposición entre las dos religiones monoteístas. Bajo el mismo método de la “conjunción sin reducción”, Rosenzweig puede afirmar que el cristianismo no supera al judaísmo ni viceversa, sino que ambos pueden convivir, en una *oposición complementaria*. Toda *La estrella de la redención* podría leerse como una respuesta a Hegel y su crítica a Abraham para demostrar cómo, y de qué manera, el pueblo judío -a diferencia de lo sostenido por Hegel- ama profundamente, en una forma del amor que supera el mandamiento y el ciego deber.

Ya desde la relación entre Dios y el hombre, lo que Rosenzweig destaca, como vimos, es el ámbito del amor. No se trata de que “el amo y el esclavo son ahora Dios y el hombre” - pues, de hecho, el hombre es para Rosenzweig “amado” y Dios “amante”, lo que constituye una gran inversión en relación a las premisas religiosas tradicionales- pues no es una relación de dominación, sino *de amor*. El hombre se abre a Dios, pero no se humilla ni se pone como inessential, sino todo lo contrario: oye su nombre propio y se reconoce en esa primera llamada de un Tú que lo interpela, *amándolo*.

“Vete de tu tierra, y de la casa de tus padres, hacia la tierra que yo te mostraré”, le dice Dios a Abraham en la famosa parashat “*lej lejá*”. Ciertamente que el pedido de Dios hacia Abraham es, en un primer

²⁶⁵ ER, 262 (“Mandamiento y libertad”).

momento, una ruptura radical de todo vínculo. En la figura de Abraham, Hegel encuentra a un “extraño en su tierra”: no puede crearse dioses, ni unirse con los aspectos particulares de la naturaleza. Fuera del Estado, está solo y necesita un Dios sólo para él: no un Dios griego, sino un Dios que lo proteja. Mientras que Cadmo y Danao, por ejemplo, abandonaron sus tierras “para amar”, Abraham, en la visión hegeliana, no quería amar: no quería ser libre a través del amor. Abraham, refiere Hegel, abandona el amor.

Pero Hegel descuida significativamente la segunda parte del relato bíblico: *Dios le promete a Abraham que hará de él una gran nación*. Abraham no se va de su tierra por un amor ciego a Dios, sino por la promesa de un futuro y de su descendencia, esto es: *de una realización concreta en el mundo*. En ese sentido, no es sustancialmente distinto al análisis hegeliano del reino del Hijo.

Rosenzweig plantea, a diferencia de Hegel, que judaísmo y cristianismo mantienen una diferencia sin oposición, simbolizada en la letra “y”: el cristianismo le recuerda al judaísmo que la redención debe darse en el mundo, mientras que el judaísmo le recuerda al cristianismo que el mundo debe ser aún redimido y que la promesa todavía no se ha cumplido. Su procedimiento no es el de una mera comparación entre judaísmo y cristianismo, sino que se basa en una *interacción metafórica* donde los términos pueden llevar “más allá” un lenguaje que se nutre de la misma raíz.

“Esta es la relación de comunidad y de incomunidad (comunidad necesaria porque se alimenta de la misma raíz, la de la meta eterna, dependencia recíproca y por tanto separación en todo tiempo)”²⁶⁶. Ninguna de ellas sustituye al otro, sino que “adquieren significado en su relación”²⁶⁷.

3.3. Conjunción sin reducción

El ecumenismo que no disuelve la diferencia, en el mismo sentido que en *Gálatas* que luego analizaremos, es sin dudas una de las claves de *La estrella de la redención*, y una de las mayores diferencias tanto con la filosofía hegeliana y su lógica de “superación” del judaísmo por parte del cristianismo, como de la filosofía schmittiana y su lógica del amigo/enemigo²⁶⁸.

²⁶⁶ CJC, 23.

²⁶⁷ CFH, 81.

²⁶⁸ Evidentemente, y como estudiamos en la primera sección de esta investigación y nos explica a su vez Navarrete, no deja de resultar llamativo “el hecho de que en esta correspondencia tanto Rosenzweig como Rosenstock manifiesten su desprecio por la religión mahometana. Lo mismo ocurre en *La estrella*, donde el islam es sometido sólo a la crítica. Sitúa a los seguidores de Allah fuera del reino, a pesar del carácter aconfesional de la revelación”, Navarrete, A., “Estudio conclusivo” en CJC, 158.

Unos años antes de *La estrella de la redención*, en 1916, tuvo lugar uno de los debates más importantes de principios del siglo XX acerca de la relación entre judaísmo y cristianismo: se trata de un diálogo fundamental entre Rosenzweig y Rosenstock- este último también de origen judío, convertido al cristianismo protestante- quienes intercambian veintiuna cartas dando cuenta de su diferencia confesional aunque, al mismo tiempo, de su unidad en Adán, y de la eventual complementariedad entre ambas religiones monoteístas.

Las dos grandes tendencias del judaísmo en la época de Rosenzweig eran, o bien el liberalismo-asimilacionista, por ejemplo en Cohen, o bien el sionismo de un Buber o un Scholem. Rosenzweig, sin embargo, detectó en ambas tendencias una inclinación hacia la normalización del judaísmo, sea mediante su disolución como pueblo en el seno de los pueblos del mundo, o como su transformación en otro pueblo más junto al resto de pueblos del mundo.

Por otra parte, Rosenzweig admira la fe de Rosenstock en el Nuevo Testamento, y decide convertirse al cristianismo luego del evento conocido como la “*Leipziger Nachtgesprach*”, el coloquio nocturno de Leipzig, el 7 de julio de 1913, un diálogo que mantuvieron Rosenzweig y Rosenstock en presencia de Ehrenberg.

Inmediatamente después de esta charla, Rosenzweig tomó la decisión de bautizarse: en 1913 volvió a Kassel pero contarle la decisión a sus padres; su madre, a pesar de lo asimilada que se encontraba su familia (la excepción era su abuelo Adam, quien el primer día de escuela le advirtió a Rosenzweig: “No te olvides nunca, en toda tu vida, de que eres judío”) lo echó de la casa. Luego de ese primer impulso, y de los oficios de Yamim Noraim, Rosenzweig decidió, contra la asimilación de Rosenstock, “permanecer siendo judío”:

Tengo que comunicarte algo que te apenará y que, al menos en un primer momento, te resultará incomprensible: tras una larga y, creo, fundamental reflexión, he llegado a la conclusión de revocar mi decisión. Ya no me parece necesario y por tanto, en mi caso, tampoco posible. Seguiré siendo judío²⁶⁹.

Su “*teshuvá*” (su “vuelta al judaísmo”) se basó en un versículo de la Biblia, pero curiosamente, del Nuevo Testamento: la afirmación de Jesús en el Evangelio de Juan: “*Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí*” (Juan. 14, 6). La noción de “camino” se vuelve central para su interpretación del cristianismo en la Tercera Parte de *La estrella*; Rosenzweig interpreta, a su vez, que la afirmación “nadie viene al Padre” hace referencia al pueblo judío (no en un sentido individual, sino comunitario), que no tiene que “ir” porque ya se encuentra en él.

²⁶⁹ “Seguiré siendo judío”, carta de Franz Rosenzweig a Rudolf Ehrenberg, en CJC, 17.

El judaísmo, explica Rosenzweig en *La estrella*²⁷⁰, es “el fuego eterno”, de cuyo núcleo de fuego parten los “rayos” del “camino eterno”. El cristianismo convierte el presente en época, y de ese modo:

El cristianismo es quien ha convertido así al presente en época. El pasado es ahora, para él, tan sólo el tiempo de antes del nacimiento de Cristo. Todo el tiempo siguiente, desde el paso de Cristo por la tierra hasta su retomo, es ese único gran presente, esa época, esa detención, ese volverse horas los tiempos, ese entre ante el que el tiempo ha perdido su poder. El tiempo es ahora mera temporalidad. Y, como tal, desde cualquiera de sus puntos cabe vérsela entera, panorámicamente, pues cada uno de estos sus puntos está igual de cerca del principio y del fin. El tiempo se ha convertido en un camino único; pero en un camino cuyos principio y final se hallan más allá del tiempo: en un camino, pues, eterno²⁷¹.

La imagen para representar esto es la del “río”, en el cual el cristiano traza su camino eterno y mide el lugar del río según la distancia en la que se encuentra entre la salida y la llegada. Pero siempre está “de camino”, “entre” la salida y la meta: “Si se pregunta dónde está ahora, en este momento, el río no le da respuesta alguna; pero la respuesta que él se da a sí mismo siempre es, tan sólo: estoy de camino”²⁷².

Ese camino es el punto medio permanente del presente desde el nacimiento de Cristo. El tiempo es “apacible”, convertido en cuadros fijos en las paredes: el “pasado” es todo aquello que se encuentra antes del nacimiento de Cristo- Sibilas y Profetas- , el “presente” la “era cristiana” y el “futuro”: el Juicio Final (recordamos aquí esta imagen que Rosenzweig había usado para el idealismo y que analizamos al comienzo de nuestra investigación):

Deja de creer que es más vieja que la cristiandad y cuenta sus años a partir del día del nacimiento de la cristiandad. Consiente que todo lo que hay antes aparezca como tiempo negado y, en cierto modo, como tiempo irreal. El cuento de los años con el que hasta entonces había ella contado el pasado, se hace ahora privilegio del presente, privilegio del camino eternamente presente. Y recorre la cristiandad este camino por el que el tiempo le sigue como un obediente cuentapasos; lo recorre apaciblemente, segura de su eterno presente, siempre en mitad del suceso, siempre en el acontecimiento, siempre al corriente, siempre con la mirada dominante de quien tiene conciencia de que el camino que anda es el camino eterno²⁷³.

Cristianismo y judaísmo- “camino eterno” y “vida eterna”- tienen en común la eternidad. La diferencia se encuentra en *aquello* que es eterno: *el camino, o la vida*. Para marcar esta diferencia

²⁷⁰ Cfr. ER, 400.

²⁷¹ ER, 401.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ ER, 403.

Rosenzweig utiliza la imagen del “punto” y la “línea”: la infinitud del punto radica en que no se borra (eterna propagación de la sangre), mientras que la infinitud de la línea termina si no es posible continuar prolongándola. Por eso el cristianismo necesita continuarse, extenderse permanentemente, “enviar misioneros”,²⁷⁴ y entonces:

En vez de la propagación camal de la sangre una, que da testimonio del abuelo en el nieto engendrado, aquí tiene que fundar la comunidad del testimonio la efusión del Espíritu en la corriente ininterrumpida del bautismo, que va fluyendo de uno a otro. Desde cada punto al que alcanza la efusión del Espíritu tiene que poderse ver panorámicamente el camino entero como una eterna comunidad de testimonio. Y se le puede ver panorámicamente sólo si el contenido del testimonio es el propio camino. Al dar testimonio de la comunidad ha de darse simultáneamente testimonio del camino. La comunidad se hace una gracias a la fe testimoniada. La fe es la fe en el camino. Cada uno de los que están en la comunidad sabe que no hay otro camino eterno que el camino por el que él anda²⁷⁵.

La fe como “fe en el testimonio” se vuelve central en esta parte de nuestro estudio, en el análisis que realiza Badiou de su “universalidad” de Pablo y que luego trataremos. La fe del cristianismo es “fe en algo” opuesta, para Rosenzweig, a la fe judía. Para el judaísmo, como se lee en la cita, no se trata de la creencia en una declaración específica, sino en un *engendrar*, donde quien ha nace como judío da testimonio de su fe *engendrando a su vez*. Y es creyente en esa inmediatez por fuera de todo dogma. Se trata de una existencia en lugar de palabras, a diferencia del cristianismo, que “nunca tiene suficientes” de ellas. Leemos que

Por esta alianza el pueblo se hace pueblo eterno; pues al mirarse el nieto y el abuelo, en el mismo momento ven, el uno en el otro, al último nieto y al primero de los abuelos. Son, pues, nieto y abuelo, uno para el otro y ambos juntos para el que está entre ellos, la verdadera encamación del pueblo eterno, del mismo modo que el hombre que se ha convertido en hermano encama a la iglesia para el cristiano. Vivimos inmediatamente nuestro judaísmo en los ancianos y en los niños. El cristiano vive su cristianismo en el sentimiento del instante que le trae delante al hermano, en medio de la altura del camino eterno. Ante él se congrega ahí la cristiandad entera. Ella está donde él está, y él, donde ella: en mitad del tiempo entre eternidad y eternidad. A nosotros el instante nos muestra de otro modo la eternidad: no en el hermano que está junto a nosotros, sino en aquellos que más lejos de nosotros están en el tiempo: en el más viejo y en el más joven; en el anciano que amonesta, en el chico que pregunta, en el abuelo que bendice y en el nieto que recibe la bendición. Y así el puente de la eternidad se tiende para nosotros desde el cielo estrellado de la promesa -que forma la bóveda del monte de la Revelación, en donde nace el río de nuestra vida eterna-

²⁷⁴ ER, 404.

²⁷⁵ ER, 405.

hasta la arena incontable de la promesa, que baña el mar al que aquel río va a parar. El mar del que un día surgirá la Estrella de la Redención, cuando, semejante a sus olas, rebose la tierra conocimiento del Señor²⁷⁶.

Tanto el judío como el cristiano se encuentran en relación con la verdad, aunque de forma diferente: el judío está por delante, y contempla el fuego que arde en su centro, pero sin poder ver los rayos que salen de ella. El cristiano, en cambio, se encuentra de espaldas y no puede ver el fuego, pero sí los rayos que salen hacia el mundo. Por eso, *ambas son parciales pero complementarias entre sí*. Esto no habla de una falencia en ninguna de esas religiones, sino *de la conformación misma de la verdad*, porque forma parte de la esencia de la verdad el hecho de aparecer partida y el hecho de ser com-partida.

Rosenzweig comprende que ambas religiones son necesarias en diálogo constante y en una relación sin oposición; en cierto momento, Rosenzweig incluso define su relación con Rosenstock como “*enemigos en el espacio, hermanos en el tiempo*”, esto es, la creencia en diferentes teorías acerca de la historia universal, pero enraizados, o mejor, yendo, hacia la misma verdad.

Este vínculo puede ser graficado con la letra “y”: la Iglesia y la Sinagoga están referidas la una a la otra; la Sinagoga, inmortal pero con el cetro quebrado y la venda ante los ojos, debe renunciar a todo trabajo mundano y emplear su fuerza en mantenerse con vida; la Iglesia debe ocuparse del trabajo mundano y de la salvación de los gentiles. De ese modo, “la curva que emerge” y “la curva que desaparece”, explica Rosenzweig²⁷⁷, principio y final, son los mismos para el judaísmo y para el cristianismo, la única diferencia es el punto que se elige para describir la curva: el contenido de la piedad es el mismo en uno y otro caso, y resulta “incomparable”:

La naturaleza y la revelación son incomparables. El entendimiento natural conoce hacia adelante y hacia detrás, a izquierda y derecha, y se las arregla en este cuadrilátero con una red de analogías. Compara y va, renqueante, de un lugar al siguiente, en la enorme vastedad (...) La determinación de asumir la propia posición, en este espacio cuadrilátero, no como medio que conoce, sino como condicionado desde arriba, esta renuncia a ser ombligo del mundo, ya no es asunto del entendimiento humano natural, sino aquella capacidad en nosotros que nos hace posible la revelación²⁷⁸.

²⁷⁶ ER, 410.

²⁷⁷ CJC, 99.

²⁷⁸ CJC, 86-87.

Se trata, entonces, de una verdad “partida”, donde el judío y el cristiano “trabajan en la misma obra”²⁷⁹. Sobre el sentido de esta “verificación”, leemos en *La estrella* que

Él no puede prescindir de ninguno de los dos. Ha puesto entre ellos enemistad en todo tiempo, pero los ha vinculado entre sí del modo más estrecho. A nosotros nos dio eterna vida al encendemos en nuestro corazón el fuego de la estrella de su verdad. A ellos los puso en el eterno camino haciéndoles correr en todo tiempo tras los rayos de la estrella de su verdad, hasta el final eterno. Nosotros vemos, pues, en nuestro corazón la fiel imagen de la verdad, pero, para ello, damos la espalda a la vida temporal, y la vida del tiempo nos da la espalda a nosotros. Aquéllos, en cambio, van corriendo tras el río del tiempo, pero no tienen la verdad más que a su espalda. Ella los guía, puesto que siguen sus rayos; pero no la ven con sus ojos. La verdad, toda la verdad entera, no nos pertenece ni a ellos ni a nosotros. En efecto, también nosotros la llevamos en nosotros mismos; pero cuando queremos mirarla tenemos, pues, que hundir la mirada en nuestro propio interior, y vemos, entonces, la estrella, sí, pero no sus rayos. Y a la verdad entera le pertenecería que no solamente se viera su luz, sino también cuanto es iluminado por ella. Ellos, en cambio, están destinados a ver en todo tiempo lo iluminado, pero no la luz. Ambos, pues, sólo tenemos parte en la verdad completa. Pero nosotros sabemos que la esencia de la verdad es estar partida, y que una verdad que no es la porción de nadie no es verdad ninguna²⁸⁰.

Una “visión completa de la verdad” sólo le corresponde a Dios o al que la ve en Dios, o sea, en el plano de un “más allá” de la vida. La percepción viva de la verdad, en cambio, una experiencia de la verdad que es vida, es siempre parcial, se va abriendo parcialmente. Vivimos y somos mortales porque no vemos la verdad entera: “Precisamente por eso permanecemos. Y queremos permanecer. Queremos vivir. Dios hace para nosotros lo que queremos, mientras lo queremos. Mientras nos aferramos a la vida, nos da la vida. De la verdad nos da tanta cuanto podemos llevar como criaturas vivas: nuestra porción”²⁸¹.

Ser humanos es tener esa verdad partida, vivir en esa porción de verdad. Y tenerla sólo parcialmente no implica resignación, porque queremos vivir: vivir es, justamente, la imposibilidad de ver la verdad completa. Hay un “amén” a esa porción de verdad mientras vivimos.

²⁷⁹ ER, 486.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*, 487.

3.4. La figura de Pablo de Tarso

Que la verdad sea incompleta y compartida, dirigida siempre alguien a quien se interpela, implica una deconstrucción, adelantada en el tiempo, a la lógica del *amigo/enemigo* schmittiana, por lo cual nos interesa especialmente en los términos de nuestra conceptualización de una teoría de la “impolítica teológica”. Para dicha deconstrucción, dijimos, resulta fundamental la reactualización de la figura de Pablo de Tarso, en un sentido inverso al uso de los “conceptos teológicos secularizados” de Schmitt, como establecimos en las páginas anteriores de nuestra investigación.

Cuando Rosenzweig analiza la figura de Pablo en particular²⁸² utiliza varias veces el término “entre”: la imagen es en primer lugar la de “la comunidad como cuerpo de Cristo”, pero que no tiene que ver con “los miembros” de un cuerpo (la célebre imagen del estómago y los miembros, acuñada por Menenio Agrippa) sino que Pablo se refiere con ella a esa *libertad perfecta* de cada individuo en la Iglesia, y resulta ilustrada con aquellas grandes palabras:

Cada cristiano puede saberse no meramente en algún lugar de este camino, sino absolutamente en su mitad; y el camino mismo en cuyo medio él está, es, a su vez, todo él medio, todo él entre. Pero en tanto que la cristiandad y el individuo esperan aún la segunda venida, se saben, ellos que acaban de ser proclamados precisamente señores de todas las cosas, simultáneamente servidores de todos; pues lo que hacen al menor de sus hermanos, lo hacen al que regresará como juez del mundo. ¿Qué aspecto puede tener el lazo que vinculará en ella a un hombre con otro? Tendrá que dejar, a la vez que los ata entre ellos, libres a los individuos; más aún, tendrá que ser lo que los libere, en verdad. Deberá dejar a cada uno tal como lo encontró: al hombre, hombre; a la mujer, mujer; viejo, al viejo; joven, al joven; señor, al señor; siervo, al siervo; rico, al rico, pobre, al pobre; sabio, al sabio y necio al necio; al romano, romano, y al bárbaro, bárbaro. No le será lícito poner a ninguno en el puesto del otro, y sin embargo, *tiene que cubrir el abismo entre varón y mujer, padres e hijos, señor y siervo, rico y pobre, sabio y necio, romano y bárbaro, de modo que a cada cual lo haga libre en aquello que él es, en todos sus vasallajes naturales y dados por Dios, con los que el individuo se halla en el mundo de la Creación; y lo pondrá en el medio del camino que lleva de la eternidad a la eternidad.* Este lazo que toma a los hombres tales como los encuentra y que, sin embargo, los vincula pasando por alto sus diferencias de sexo, edad, clase y raza, es el lazo de la fraternidad. Sean cuales sean las relaciones dadas -que siguen estándolo tranquilamente-, la fraternidad vincula a los hombres entre sí con independencia de esas relaciones, como iguales, como hermanos²⁸³.

²⁸² Cfr. ER desde 407.

²⁸³ *Ibid.*, 147. El destacado es nuestro.

Entonces los hombres se convierten de hombres en hermanos junto a Cristo, que no es señor de su iglesia, sino también hermano de la alianza. En el cristianismo, los seres humanos se vuelven “hermanos” a través de la fe compartida en el camino común. Cristo es allí a la vez principio y final, meta y contenido, instaurador y señor de la alianza, y también centro del camino. Refiere Rosenzweig que, para el cristianismo, Cristo está presente en todo lugar en que “dos están juntos en su nombre”. Cuando dos están juntos en nombre suyo, se encuentra “a mitad de camino”, de principio final se encuentran igual de cerca, “en medio de los reunidos en asamblea”.

En ese “entre” de principio y final donde los seres humanos se encuentran como hermanos, Cristo no es “señor”, tampoco fundador de su iglesia, sino hermano, al lado y no sobre los individuos que se juntan en su nombre. En ese sentimiento de fraternidad, las condiciones diversas se igualan: el individuo entonces permanece siendo lo que es (la mujer, mujer; el niño, niño, el varón, varón...) y para el cual Cristo tiene, para cada uno de ellos, sus cualidades propias -es para el varón, amigo; para la mujer, novio, y para el niño, niño Jesús- y cada uno de sus santos- el varón ama en María a la doncella pura; la mujer a la hermana divina; cada pueblo ama al santo de su pueblo-.

La igualdad que plantea el cristianismo es, para Rosenzweig, igualdad en ese amor. Y la fraternidad consiste en la “concordia entre hombres de los más diversos rostros”: no igualdad de rostros, sino unión de diferentes rostros. Es importante a los fines de esta investigación el planteo del ámbito de la *visibilidad* y de la *temporalidad* como modos opuestos de la teología política y la impolítica teológica respectivamente, dado que Rosenzweig plantea que la simultaneidad se da en el ámbito de la *visibilidad*, pero agrega, sin embargo, que la misma sólo tiene sentido como *entre* de la temporalidad: “*Pues sólo en la medida en que es medio entre eternidad y eternidad es posible que en él los hombres se encuentren*”.

Los seres humanos se encuentran siempre en el “punto medio” en el que los pone la fraternidad. La fraternidad consiste en saberse, todos ellos, en el mismo punto medio. Le cabe al amor la tarea de sobrevolar el espacio que divide a los pueblos, a los sexos, a las clases, la edad y las fronteras:

Lo que el amor tiene aún que sobrevolar es tan sólo el espacio que separa. Y sobrevuela, en efecto, la enemistad de los pueblos, la crueldad de los sexos, la envidia de las clases y las fronteras de la edad; y hace que los enemigos, los crueles, los envidiosos y los limitados se miren entre ellos como hermanos en el mismo momento central y uno del tiempo²⁸⁴.

Es ese mismo amor el que vincula judaísmo y cristianismo en la figura de Pablo de Tarso, a partir de la “conversión” de un Pablo que, sin embargo, nunca dejará de ser judío. Esta conversión está

²⁸⁴ *Ibid.*, 407.

dada por un llamado de Dios hacia Pablo, como el que Rosenzweig analizaba a partir del “¿Dónde estás”? de Dios a Adán (*Gén. 3*), sumado al llamado por el nombre propio a Abraham y la respuesta del “heme aquí”: “*hineni*” (*Gén. 22, 1*). En el famoso episodio de Damasco, Pablo también constituye su identidad no en base a una afirmación, sino a una pregunta: “¿Saulo, Saulo, por qué me persigues?”.

Esta comparación que realizamos parece contraria, a primera vista, a la que realiza Rosenzweig a propósito de la relación entre judaísmo y cristianismo: en el episodio de la conversión de Pablo, Rosenzweig opone en un primer momento las dos religiones. Sostiene Rosenzweig que el cristiano, a diferencia del judío, “se hace, no se nace”, y el cristianismo es externo a él:

Un día, en su propia vida, acontece para él, para el individuo, el milagro del renacimiento. Al que por las vías naturales nació pagano, le llega entonces la orientación en la vida. *Christianus fit, non nascitur*. El cristiano lleva en sí este principio de su haber llegado a serlo, y de él le nacen constantemente nuevos principios: toda una cadena de principios. Pero esto es lo único que porta consigo. Nunca es él cristiano, aunque el cristianismo sí es. El cristianismo está fuera de él²⁸⁵.

El judío, en cambio, sostiene Rosenzweig, no “llega a ser” judío, no experimenta, a diferencia del cristiano, este “renacimiento” del cristiano, ese “advenimiento del sí-mismo”. Ese “sí-mismo” es del pueblo, más no del individuo, que *desde el nacimiento* es parte del pueblo judío. Debemos recordar aquí la oposición analizada entre *personalidad y carácter*²⁸⁶. El “sí-mismo” está cerrado sobre sí y se arraiga en obstinación. Se trata de la auto-conciencia del hombre: “el *sí-mismo* es lo que surge en esta intrusión de la voluntad libre en el ser propio: como Y de la obstinación y el carácter”²⁸⁷.

Ese “sí-mismo” puede ser individual o puede ser de un grupo, en el sentido de que un pueblo puede configurarse como “sí mismo” (considerando al resto de los pueblos, ejemplifica Rosenzweig, como bárbaros) pero del que “no hay plural”: el sí-mismo es, justamente, esa ausencia de plural en la afirmación solitaria del “él mismo”: se trate de un individuo, o bien de un grupo, está “solo como Adán”. La personalidad, en cambio, es “el hombre que interpreta el papel que el destino le ha asignado”²⁸⁸, “en la sinfonía polifónica de la humanidad”²⁸⁹.

El judío nace judío, y eso le cabe, explica Rosenzweig, más por vía de la *personalidad* que del carácter: se trata del hecho de pertenecer al pueblo judío, más no de un “llegar a ser”. Por eso,

²⁸⁵ ER, 465.

²⁸⁶ Cfr. ER, 109.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*

podemos agregar, es interesante el concepto de “*teshuvá*” que antes estudiamos: hay allí una decisión de “volver” al judaísmo, como le sucedió a Rosenzweig tras la “Conversación nocturna”; pero ese decidir, agregamos, se expresa más bien en la forma de un “nunca haberse ido”, un regreso al origen:

En ella, el nacimiento, (...), la individualidad natural, el formar parte inseparable del mundo, existe ya, y de lo que se trata es de llevar esta existencia ancha y plena al estrecho punto temporal del renacer. Un llevar que se vuelve un reconducir, ya que el renacimiento se halla inmemorialmente más atrás que el nacimiento propio e individual. En vez de trasladar el antiguo nacimiento común hasta el propio corazón renacido, lo que aquí hay es la reviviscencia del antiguo común renacer, o sea, en vez de la reactualización de lo pasado, el retrotraer la actualidad al pasado. Todos han de saber que el Eterno los ha sacado a cada uno de ellos de Egipto. El aquí actual y presente pasa al gran ahora de la vivencia recordada. Y así, mientras que el camino cristiano es exteriorización, desapropiación e irradiación que traspasa lo más externo, la vida judía es recordación, interiorización e ignición de lo más interno²⁹⁰.

El cristiano para Rosenzweig no lleva al cristianismo “dentro”, sino que lo “naturalmente cristiano” tiene su ser *fuera* del individuo, en instituciones específicas:

El misterio del nacimiento, que en el caso del judío le acontece al individuo, se halla aquí antes de todos los individuos: en el milagro de Belén. Ahí, en el origen de la Revelación, que es común para todos los individuos, tuvo lugar el nacimiento primero, común a todos ellos. El ser innegable, dado, originario y perdurable de su cristianismo no lo hallan éstos en sí, sino en Cristo. Todos tuvieron, y cada uno para sí, que hacerse cristianos. El ser-cristiano se les ha quitado, antes de que nacieran, por el nacimiento de Cristo; del mismo modo que, a la inversa, el judío posee y lleva consigo su ser judío ya desde su propio nacimiento, ya que el hacerse judío se le quitó en tiempos pasados, en la historia de Revelación del Pueblo²⁹¹.

La “vida cristiana” lleva hacia lo exterior, en “rayos que no cesan de irradiar”. Por eso la vida cristiana no comienza verdaderamente con un nacimiento general, sino con ese “renacer”: “Aunque Cristo hubiera nacido mil veces en Belén, si no llega a nacer también en ti, estás perdido”²⁹².

Es innegable, por tanto, que Rosenzweig plantea esta oposición entre judaísmo y cristianismo en el ámbito del “ser” y del “llegar a ser” o, en sus términos, del “sí-mismo” y de la “personalidad”. Sin embargo, tomando la hipótesis general de Rosenzweig de que ambas religiones monoteístas son manifestaciones de una misma verdad que se verifica al compartirse, consideramos que “la llamada”

²⁹⁰ ER, 466.

²⁹¹ ER, 465.

²⁹² ER, 466.

funciona en el mismo sentido en ambos casos, en el caso analizado: la llamada a Adán/luego Abraham, y la llamada a Pablo de Tarso.

El proceso se replica en ambos casos: *llamada-elusión-llamada con el nombre propio: respuesta*. La propia temporalidad está expresada para el momento de la entrega, que no es inmediata. Para el caso de Adán, como vimos en la primera parte, el hombre primero se ocultaba de Dios y no respondía, estaba mudo:

sigue siendo el Sí mismo que conocemos. Las respuestas que por fin Dios le sonsaca no son respuestas. A la pregunta divina por el Tú no contesta un Yo, un yo soy, un yo lo he hecho. A la boca que responde acude, en vez de yo, un él, ella, ello. El hombre se objetiva a sí mismo como “varón”: la mujer, y completamente objetivada como mujer que ha sido “dada” al hombre, lo ha hecho. Y ésta echa la culpa al Ello último: ha sido la serpiente²⁹³.

Adán es la expresión del sí-mismo todavía, hasta tanto no sea llamado con el “hechizo poderoso” del nombre propio, que ya no es la mera pregunta para un tú indeterminado, sino un Yo frente al cual el vocativo del nombre propio elimina cualquier posibilidad de escape (la mujer, la serpiente) hacia la objetivación universal. Si antes había eludido el llamado, sí-mismo obstinado que pretendía la fuga, cuando se lo vuelve a llamar, dos veces, con su nombre (Abraham), finalmente responde: “Heme aquí” (*Gén. 22, 1*).

Ese “heme aquí” de Abraham es similar en ese sentido a la respuesta de Pablo a Dios. Su llamado también es un proceso. Podríamos dividir muy esquemáticamente el relato de la vida de Pablo en tres momentos: el “tiempo de la ignorancia”, el “tiempo de la persecución” y el “tiempo de la entrega”.

Si bien excede a nuestros fines hacer una reconstrucción histórica de este personaje bíblico, a los fines del “proceso de conversión”, explicamos brevemente que Pablo, que era romano por nacimiento (*Hch. 22,27-28*), nació en torno al 5 d.C, en Tarso de Cilicia, donde fue educado hasta la adolescencia. Estudió en su adolescencia en Jerusalén, “conforme a la estricta observancia de la Ley de nuestros padres” (*Hch. 22,3*). Alrededor de los 25 años, emprendió una persecución contra los seguidores de Jesús, asesinado hacía poco tiempo, ya que veía el cristianismo nacimiento como apostasía (*Gal. 1,13.23; Flp. 3,6; 1Tm. 1,12-13; 1 Cor. 15,9*). El punto de inflexión fue su experiencia en el camino de Damasco, leemos en *Hch. 9,1-18*:

²⁹³ ER, 221.

Y Saulo, respirando aún amenazas y muerte contra los discípulos del Señor, fue al sumo sacerdote y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco, a fin de que si hallaba algunos hombres o mujeres de este Camino, los trajese presos a Jerusalén. Pero yendo por el camino, aconteció que, al llegar cerca de Damasco, súbitamente le rodeó un resplandor de luz del cielo; y cayendo en tierra, oyó una voz que le decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Y él dijo: ¿Quién eres, Señor? Y el Señor dijo: Yo soy Jesús, a quien tú persigues; dura cosa te es dar coces contra el aguijón. Él, temblando y temeroso, dijo: Señor, ¿qué quieres que yo haga? Y el Señor le dijo: Levántate y entra en la ciudad, y allí se te dirá lo que debes hacer. Y los hombres que iban con Saulo se detuvieron atónitos, oyendo a la verdad la voz, pero sin ver a nadie. Entonces Saulo se levantó del suelo y, abriendo los ojos, no veía a nadie; así que, llevándole de la mano, le trajeron a Damasco, donde estuvo tres días sin ver, y no comió ni bebió. Había entonces en Damasco un discípulo llamado Ananías, a quien el Señor dijo en visión: Ananías. Y él respondió: Heme aquí, Señor. Y el Señor le dijo: Levántate, y ve a la calle que se llama Derecha y busca en casa de Judas a uno llamado Saulo, de Tarso; porque he aquí, él ora, y ha visto en visión a un varón llamado Ananías que entra y le impone las manos para que recobre la vista. Entonces Ananías respondió: Señor, he oído de muchos acerca de este hombre y de cuántos males ha hecho a tus santos en Jerusalén; y aun aquí tiene autoridad de los principales sacerdotes para prender a todos los que invocan tu nombre. Y le dijo el Señor: Ve, porque instrumento escogido me es este para llevar mi nombre en presencia de los gentiles, y de reyes y de los hijos de Israel; porque yo le mostraré cuánto le es necesario padecer por mi nombre. Ananías entonces fue y entró en la casa, e imponiéndole las manos, dijo: Hermano Saulo, el Señor Jesús, que se te apareció en el camino por donde venías, me ha enviado para que recobres la vista y seas lleno del Espíritu Santo. Y de inmediato le cayeron de los ojos como escamas, y recobró al instante la vista; y levantándose, fue bautizado (*Hch.* 9,1-18).

Barth analiza este episodio en los siguientes términos:

No la genialidad entusiasmada por su propia acción (*Zündel*), sino un emisario vinculado a su tarea es el que toma aquí la palabra. No un amo, sino un siervo, el ministro de su rey. Con independencia de quién y qué sea Pablo, el contenido de su misión está en último término no en él, sino en una singularidad insuperable, en una lejanía inalcanzable superior a él. Pablo no puede concebir su vocación de apóstol como si se tratara de un momento de su propia evolución vital. ‘La vocación al apostolado es un hecho paradójico que en el primer instante de su vida y en el último cae fuera de su identidad personal consigo mismo’ (Kierkegaard). Él es y sigue siendo él mismo. Todo hombre es semejante a él en lo esencial. Pero en contraposición a sí mismo y a diferencia de cada uno de los demás hombres, él es a la vez llamado y enviado por Dios²⁹⁴.

²⁹⁴ Barth, K. *Carta a los romanos*, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2002, 75.

También a este acontecimiento alude varias veces Pablo en sus cartas (*Gal.* 1,2; *Flp.* 3,4-16; *1Cor.* 15,1-11; *1Tm.* 1,12-14), a partir de lo cual se desprende la conversión: Dios le revela a su Hijo/ Pablo “aprende” a Jesús, y es así modificado para siempre.

3.5. La lectura contrarrevolucionaria de Pablo de Tarso: *el katechon*

“Sobre esto, hermanos, no necesitan que se les hable, pues saben perfectamente que el día del Señor *llega como un ladrón en plena noche*. Cuando todos se sientan en paz y seguridad, les caerá de repente la catástrofe encima, lo mismo que llegan los dolores de parto a la mujer embarazada, y nadie podrá escapar”, escribe Pablo en *Tes.* 1, 5, 1-11: “no tenéis necesidad, hermanos, de que se os escriba, pues (vosotros) mismos sabéis perfectamente que (el) día del Señor vendrá igual que un ladrón de noche; cuando estén diciendo ‘¡Paz y seguridad!’, entonces, de repente los asaltará (la) destrucción, como a la embarazada los dolores del parto, y de ningún modo podrán escapar”.

En la *Segunda Carta a los Tesalonicenses*, Pablo mitiga estas descripciones escatológicas, que habrían preocupado a la comunidad tesalonicense. Explica que habrá signos que lo adviertan, y que el Mesías “vendrá a su tiempo”. Es en este marco que aparece una de las figuras claves de la teología política moderna: la del *katechon* como elemento que *retiene* al mesías para que no llegue el fin de los tiempos demasiado temprano, sino que llegue en el momento que le es debido, y que Schmitt, en particular, identificará con el Estado. Escribe al respecto Pablo:

Por lo que respecta a la Venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no os dejéis alterar tan fácilmente en vuestro ánimos, ni os alarméis por alguna manifestación del Espíritu, por algunas palabras o por alguna carta presentada como nuestra, que os haga suponer que está inminente el Día del Señor. Que nadie os engañe de ninguna manera. Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre impío, el Hijo de la perdición, el Adversario que se *eleva sobre todo* lo que lleva el nombre de *Dios* o es objeto de culto, hasta el extremo de *sentarse* él mismo en el Santuario de *Dios* y proclamar que él mismo es Dios. ¿No os acordáis que ya os dije esto cuando estuve entre vosotros? Vosotros sabéis qué es lo que ahora le retiene, para que se manifieste en su momento oportuno. Porque el misterio de la impiedad ya está actuando. Tan solo con que sea quitado de en medio el que ahora *le retiene*, entonces se manifestará el Impío, a quien el Señor *destruirá con el soplo de su boca*, y aniquilará con la Manifestación de su Venida (*2 Tes.* 1-12).

La primera alusión de Schmitt al *katéchon* es de 1942, en su obra *Tierra y mar*. Schmitt estudia Bizancio como símbolo del *katechon*, capaz de retener las invasiones árabes contra el cristianismo. En

otro artículo de 1942, titulado “Acelerador involuntario o la problemática del hemisferio occidental” el concepto paulino es aplicado a Estados Unidos, pero esta vez cuestionando, justamente, su capacidad para retener²⁹⁵.

Ya en *El nomos de la tierra*, de 1950, Schmitt identifica al Imperio Cristiano como el *katechon* que, a la vez que tiene en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, es capaz de poseer fuerza histórica y retener el fin de los tiempos. Una fuerza “*qui tenet*”, explica, según las palabras de san Pablo apóstol en la segunda *Carta de los Tesalonicenses*, capítulo 2. Por eso Rosenzweig, a quien Schmitt nombra en su *Glossarium*- ubicándolo erróneamente como parte del judaísmo liberal²⁹⁶- se aparece como el enemigo conceptual. Como nos explica Navarrete:

Su estrella, en lugar de la redención, es más bien la de la perdición a la que conduce, según Schmitt, la ausencia de *nomos*: el desasentamiento a nivel planetario contra el que el último representante del *Ius publicum europaeum* propone su doctrina de los grandes espacios como *katechon* del Anticristo, es decir, del *Geist* judío encarnado, entre otros, por Rosenzweig. Ciertamente, en su *Globus*, un texto que Schmitt no podía haber leído en 1948, el filósofo de Kassel había identificado el fin (*Ziel*) de la historia con una unidad del mundo labrada por el hombre que toma su imagen de la ausencia de fronteras constitutiva del mar (...) Pero Rosenzweig no propone anular en la historia la distinción política schmittiana entre el amigo y el enemigo, sino una crítica de la teologización cristiana de la política –de la que, como se ha visto, participa el último Schmitt– a partir de una teología (meta) política fundada, a su vez, sobre el mandamiento del amor al prójimo (incluido el enemigo). Si cabe hablar de despolitización en Rosenzweig, por lo tanto, no es la técnica, sino la relación con la divinidad, aquello a partir de lo que dicha despolitización –que más bien debe entenderse como una denuncia de los excesos teológicos de lo político– opera²⁹⁷.

Que el *katechon* se identifique con el poder instituido no es algo que se encuentre en Pablo, sino el resultado de un *proceso analógico*, como nos explica Galindo: “En su esfuerzo por pensar, y restaurar, la soberanía en una época de ausencia de fundamentos visibles para ella, Schmitt recurrió a la fuerza persuasiva inherente en la analogía entre conceptos teológicos y jurídico-políticos”²⁹⁸. Como leemos en *Teología política*:

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la

²⁹⁵ En “La situación de la ciencia jurídica europea” (1943) el *katéchon* refiere a la despolitización liberal.

²⁹⁶ Schmitt se refirió en 1948, en su *Glossarium*, a la “tragedia de la condición de judío asimilado desde 1900”.

²⁹⁷ Navarrete, “Alcance jurídico-político...”, 252-253.

²⁹⁸ Galindo, A., *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Murcia: Res Pública, 2003, 26.

teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos²⁹⁹.

Por eso el estado de excepción, por ejemplo, tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología; y sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos.

No se trata de que el representante deba ajustarse al dogma católico, sino de que ambos modelos son capaces de enfrentarse a la ineliminable conflictividad y contenerla mediante la forma jurídica. La búsqueda de continuidad entre los elementos es, al fin y al cabo, el modo de instituir el *katechon*: éste, como planteamos ya en nuestro trabajo, precisa así de la forma analógica.

Es evidente que abundan las analogías en *Teología política*. Schmitt mismo admite que la utilización de la analogía es un mecanismo estratégico conservador: “Son los filósofos católicos de la contrarrevolución, Bonald, De Maistre y Donoso Cortés, quienes de manera más interesante han sabido utilizar políticamente *esas analogías*”³⁰⁰. Se comprende que tal recurso analógico y contrarrevolucionario conlleve diversas críticas desde los más variados ámbitos. Pasaremos a analizar algunas de ellas.

3.6. San Pablo y el acontecimiento absoluto

Una de estas primeras lecturas, en antítesis a la lectura del *katechon* schmittiano, es la que realiza Badiou en *San Pablo. La fundación del universalismo*. Si bien Badiou no pertenece por completo a nuestra “genealogía” impolítica teológica, tomamos esta lectura porque consideramos, como veremos luego, su convergencia con la noción de “resto” en Agamben y su utilidad para pensar, en ese sentido, el “*hos me*” que es clave en esta parte de nuestra investigación. Para ello, es central comprender su noción de “acontecimiento” como categoría fundamental de una impolítica teológica, y a su vez, el vínculo del acontecimiento con la vacilación. La vacilación, en nuestra hipótesis, se posiciona como antítesis al decisionismo schmittiano.

Cuando Badiou analiza el poema de Mallarmé *Un coup de dés...*, concluye que la nota característica del acontecimiento es *la vacilación*:

²⁹⁹ TP, 37.

³⁰⁰ TP, 38.

El acontecimiento del que se trata en *Un coup de dés...* es la producción de un símbolo absoluto del acontecimiento. Lo que se pone en juego al lanzar los dados desde “el fondo de un naufragio” es hacer acontecimiento del pensamiento del acontecimiento³⁰¹.

El acontecimiento, explica Badiou, es ese múltiple del que no se puede saber si pertenece a la situación de su sitio. No veremos jamás al maestro lanzar los dados, ya que, sobre la escena de la acción, sólo podemos tener acceso a una vacilación tan eterna como sus circunstancias.

La única figura representable del concepto del acontecimiento es la puesta en escena de su indecidibilidad que, indica Badiou, se va plasmando a través de una serie de metáforas- *el brazo levantado que aguarda, el océano, el buque fantasma*- hasta lograr, finalmente, la equiparación entre “lanzar los dados” o “retenerlos”. No se trata de producir el “no gesto”, sino de la equivalencia entre el gesto (lanzar los dados) y el no-gesto (no lanzarlos).

Un acontecimiento, explica Badiou, es más un *intervalo* que un término; se establece, en la retroacción de la intervención, entre el anonimato vacío que bordea al sitio y el en-más de un nombre:

Se trata por cierto de un Dos (el sitio tal como resulta contado por uno, y un múltiple puesto en uno), pero el problema reside en que entre esos dos términos *no hay ninguna relación (...)* lo que es así yuxtapuesto permanece esencialmente des-ligado. El nombre no guarda ninguna relación, estatalmente discernible, con el sitio. Entre ambos *sólo hay el vacío*³⁰².

En el corazón del cristianismo se encuentra ese acontecimiento, para Badiou, que es la muerte del hijo de Dios en la cruz: “La esencia última del ultra-uno es el Dos, bajo la forma particularmente sorprendente de una escisión de lo Uno divino, el Padre y el Hijo, que arruina, a decir verdad de modo permanente, toda reunión de la trascendencia divina en la simplicidad de una Presencia”³⁰³.

El cristianismo se estructura, así, a través de la recurrencia del acontecimiento y se prepara, además, para el azar divino del tercer acontecimiento: el Juicio Final. Badiou analiza la figura de Pablo y el acontecimiento en su prédica, esto es, la elaboración del universalismo cristiano. Para Badiou, Pablo no es un apóstol o un santo, sino un *pensador-poeta del acontecimiento*. “Conexión singular” entre *una proposición sobre el sujeto* y *una interrogación sobre la ley*.

¿Qué ley puede establecer un sujeto desprovisto, ahora, de toda identidad, pero frente a un acontecimiento cuya única prueba es, justamente, que un sujeto lo declare?, se pregunta. Nos

³⁰¹ Badiou, A., *El ser y el acontecimiento*, op.cit., 217.

³⁰² *Ibid.*, 232.

³⁰³ *Ibid.*, 238.

encontramos frente a un enunciado singular- “Jesús ha resucitado”, pero unido a una identidad general, tal como establece Pablo en *Gal.3*, 28: “Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer”.

Se trata, explica Badiou, de hacer valer una “singularidad universal”, en la cual serán admitidos, como sujetos cristianos, sin privilegio ni distinción personas de todas las profesiones y nacionalidades, mujeres, esclavos, etc. No importa la clase social, el origen ni el sexo. Lo fundamental es el hecho de que en esa afirmación no hay requisitos para sumarse a la verdad del acontecimiento, de testimonio. Por lo cual el sujeto no preexiste al acontecimiento que declara, sólo debe declararla. La verdad es entonces enteramente subjetiva, del orden de una *convicción* en cuanto al acontecimiento. Esta convicción es del orden del *amor*. La declaración del acontecimiento es fundadora del sujeto, pero sin fidelidad y sin amor, explica Badiou, no sirve para nada. Por lo cual:

El procedimiento general de Pablo es el siguiente: si ha habido un acontecimiento, y si la verdad consiste en declararlo y a continuación en ser fiel a esta declaración, dos consecuencias se siguen. En primer lugar, la verdad siendo del orden del acontecimiento, o de lo que adviene, entonces es singular. No es ni estructural, ni axiomática, ni legal. Ninguna generalidad disponible puede dar cuenta de ella, ni estructurar el sujeto que se reclama de ella. No podría, pues, haber una ley de la verdad. En segundo lugar, al estar inscrita la verdad a partir de una declaración de esencia subjetiva, ningún sub-conjunto preconstituido la soporta, nada de comunitario o de históricamente establecido presta su sustancia a su proceso. La verdad es diagonal con relación a todos los sub-conjuntos, no se reclama de ninguna identidad, y (este punto es evidentemente el más delicado) no constituye ninguna. Está ofrecida a todos, o destinada a cada uno, sin que una condición de pertenencia pueda limitar esa ofrenda o su destinación³⁰⁴.

Establecimos que el acontecimiento es experimentado por Pablo del mismo modo que la llamada divina en Rosenzweig, cuando Dios llama a Adán, de manera dialógica, a través del amor. No hay allí mediación posible, sino *milagro del acontecimiento*. Pablo, nos explica Badiou, ha llegado a ser sujeto de repente por medio de una fulminación, de un llamado. No hay dialéctica en esa conversión hacia un nuevo sujeto, sino azar absoluto. Lo que se presenta y se expone es en todo caso un acontecimiento fundador:

¿Qué hace después de la fulminación de Damasco? Al menos sabemos *lo que no hace*. No va a Jerusalén, no va a ver a las autoridades, los apóstoles institucionales, aquellos que han conocido personalmente a Cristo. No va a hacerse “confirmar” el acontecimiento que lo instituye a sus propios ojos como apóstol.

³⁰⁴ *Ibid.*, 15.

Deja esta surrección subjetiva fuera de todo sello oficial. A partir de ahí arranca esta convicción inquebrantable en cuanto a su propio destino que lo opondrá, repetidas veces, al núcleo de los apóstoles históricos, de los que Pedro es la personalidad central. Apartándose de cualquier autoridad que no sea la de la Voz que lo ha convocado personalmente al devenir-sujeto³⁰⁵.

Resulta interesante preguntarse, entonces, qué tipo de discurso se encuentra presente en sus cartas. Badiou distingue entre tres tipos de discursos: el *discurso judío*, vinculado a la profecía, que es un discurso del *signo*, el discurso de la excepción, del *milagro*, de lo más allá del orden natural de las cosas. En segundo lugar, el *discurso griego*, que es el discurso del *sabio*, emparentado al orden fijo del mundo, al *lógos*. Para Pablo, el discurso judío y el discurso griego son sin embargo *las dos caras de una misma moneda, y ninguno puede ser universal*. El proyecto de Pablo, entonces, es mostrar que una lógica universal de la salvación no puede acomodarse a ninguna ley, ni a la que liga el pensamiento al *cosmos*, ni a la que regula los efectos de una *elección excepcional*. Es imposible que el punto de partida sea el Todo, pero también es imposible que sea una excepción al Todo: es necesario partir del *acontecimiento como tal*.

En este punto se vuelve fundamental la imagen que formula Badiou de una “*triangulación*”. Tanto el discurso *griego* como el *judío*, sostiene, son discursos del Padre, y ambos forman *comunidades de la obediencia*. El discurso del Hijo, en cambio, implica para Badiou la idea de una “*diagonal*”, sin síntesis.

Pablo, interpreta Badiou, tiene la preocupación constante de oponer la idea de la diagonal a la de síntesis, trazando a igual distancia de la excepción judía y del *lógos* griego, una *tercera figura*: la de la triangulación “*profeta-filósofo-apóstol*”. Tal como establece Pablo en la *Primera epístola a los corintios*:

Mientras los judíos piden milagros y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los paganos. (...) Pues lo que en Dios parece locura, es más sabio que los hombres, y lo que en Dios parece debilidad, es más fuerte que los hombres (1 Cor. , 1-17 ss).

Tal como analizamos en la primera parte de nuestra investigación, Pablo también está preocupado por distanciarse del *misticismo*. Esta falta de mediación no quiere decir, por ello, “acontecimiento de lo inefable”:

³⁰⁵ *Ibid.*, 19.

Pablo prohíbe que se argumente la declaración cristiana con lo inefable. No tolera que el sujeto cristiano fundamente su decir en lo indecible. Pablo está profundamente persuadido de que no se sustituirá la debilidad con una fuerza escondida. La fuerza se realiza en la debilidad misma³⁰⁶.

Esto es: *en la vida*, hacia la vida, como cerraba Rosenzweig su *Estrella de la relación*. De ese modo:

Decir que Pablo ha colocado el centro de gravedad de la vida *no* en la vida, sino en el más allá, “en la nada”, y que haciéndolo ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad, es estar en oposición con la enseñanza del apóstol, para quien es aquí y ahora donde la vida toma su revancha de la muerte, aquí y ahora donde podemos vivir afirmativamente, según el espíritu, y no negativamente, según la carne, que es pensamiento de la muerte. La resurrección es para Pablo aquello a partir de lo que *el centro de gravedad de la vida está en la vida*, ya que anteriormente, estando situada en la Ley, organizaba la subsunción de la vida por la muerte³⁰⁷.

Si la dialéctica, como ha sabido mostrar Rosenzweig, es *la muerte en vida*, pues nos convierte en meros momentos de un todo mayor que nos diluye, el predominio de la vida en los discursos de Pablo se traduce, también, en una posición completamente *antidialéctica*. La gracia no es un “momento de lo Absoluto”, sino *encuentro*. En palabras de Badiou:

En Pablo hay ciertamente la cruz, pero no hay el camino de la cruz. Hay el calvario, pero no la subida al calvario. Enérgica y acuciante, la predicación de Pablo no incluye ninguna propaganda masoquista para las virtudes del sufrimiento, ningún *pathos* de la corona de espinas, de la flagelación, de la sangre que chorrea, o de la esponja empapada de piel (...) Para Pablo, la muerte no podría ser la operación de la salvación. Pues está del lado de la carne y de la ley³⁰⁸

La Ley no puede estar del lado de la universalidad, pues es siempre parcial y particular. La Ley es siempre estatal, y sólo sirve para multiplicar el delito. Tal como reza el famoso texto de *Rom. 5, 20-1*:

En cuanto a la ley, su presencia sirvió para que se multiplicara el delito. Pero cuanto más se multiplicó el pecado, más abundó la gracia; de modo que si el pecado trajo el reinado de la muerte, también la gracia reinará, y nos alcanzará, por medio de nuestro Señor Jesucristo, la salvación que lleva a la vida eterna (*Rom. 5, 20-1*).

³⁰⁶ *Ibid.*, 56.

³⁰⁷ *Ibid.*, 65-66. Cfr., Nietzsche, F., *El Anticristo*, 42.

³⁰⁸ *Ibid.*, 72.

Contra le Ley, el de Pablo es un pensamiento del *acontecimiento*. El acontecimiento es justamente lo que está *por fuera* de la lógica de lo controlable. La gracia es lo contrario de la ley, en la medida que es *lo que acontece sin ser debido*. “O, como diría Mallarmé, ese Pablo del poema moderno, es cierto que todo pensamiento emite un golpe de dados, pero también lo que es no podrá pensar hasta el final el azar del cual él es el resultado”³⁰⁹.

El acontecimiento cristiano funda, de ese modo, una nueva comunidad. Su principio es el *amor al prójimo*, tal como aparece formulado en *Rom.13, 8*: “Los preceptos *no cometerás adulterio, no matarás, no codiciarás*, y cualquier otro que pueda existir se resumen en éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El que ama no hace mal al prójimo: en resumen, el amor es la plenitud de la ley”. Como explica Badiou, este imperativo único no contiene ninguna prohibición (como no matarás, no codiciarás...), sino que es *afirmación pura*. Leemos en *1 Cor. 13 ss*:

Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo amor, soy como campana que suena o címbalo que retiñe. Y aunque tuviera el don de hablar en nombre de Dios y conociera todos los misterios y toda la ciencia; y aunque mi fe fuera tan grande como para trasladar montañas, si no tengo amor, nada soy. Y aunque repartiera todos mis bienes a los pobres y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor, de nada me sirve (*1 Cor. 13 ss*).

El amor aúna las diferencias sin anularlas: “Ya no hay judío ni griego” no quiere decir que efectivamente no los haya, pues el hecho es que *existen*, efectivamente, judíos y griegos; el mundo es multiplicidad y diferencia. Pero es *en ellas* como se funda la comunidad universal. A la luz de *Cor. 1, 14,7*, leemos que “Sucede como con los instrumentos musicales, la flauta o la cítara, por ejemplo. Si no dan los sonidos con claridad, ¿cómo se conocerá que se toca con la flauta o con la cítara?”. La melodía se constituye con la claridad de lo diferente. Como nos explica Roldán en “*Theologia paulina perennis...*”:

Según Badiou, la problemática entre judío y griego (*ethnoi*), es resuelta por Pablo mediante la consideración de que ambas “maestrías” son “dos caras de una misma moneda”. El discurso de la sabiduría griega es el discurso de una maestría de la totalidad, del universo. El discurso judío es el discurso de una maestría por la excepción; la trascendencia (Dios) elige a *un* pueblo, hace una excepción sobre el fondo de la totalidad, la universalidad. “El judío es una excepción del griego” (Alain Badiou, *San Pablo...*, 45). Desde esta perspectiva, San Pablo lograría mostrar la ilegibilidad y el “carácter acósmico” del acontecimiento-Cristo: no está integrado a ninguna totalidad de sentido (cosmos) ni es signo de nada

³⁰⁹ *Ibid.*, 91.

(anti-hermenéutico, anti-judío). Estas dos maestrías generan figuras del sabio que son refractarias: filósofo (universalidad), profeta (excepción, elección). Ninguna de estas satisface el llamamiento del acontecimiento-Cristo, por lo que es menester fundar una nueva imagen del sabio: apóstol (*apóstolos*). Los modelos de sabio son “equidistantes”, no hay comunión aquí³¹⁰.

El acontecimiento-Cristo tiene tales características de novedad para con “lo dado”, explica el mismo autor³¹¹, que ni el filósofo (discurso de la totalidad) ni el profeta (discurso de la excepción mediante signos visibles) pueden declararlo. Sólo puede hacerlo el apóstol, el enviado a declarar el acontecimiento-Cristo.

3.7. Entre el deber y el querer

Desde ese punto de vista, el acontecimiento implica la apertura constante, mostrando que el sujeto no preexiste al testimonio que declara, sino que se constituye en esa declaración misma, sin borrar las diferencias (que existen en el mundo, evidentemente), pero sobrepasándolas.

Para comprender esta noción de diferencia es menester interrogarnos sobre la relación entre *ley* y *fe*. Estudiamos en la primera parte de nuestra investigación, para el caso de Rosenzweig y Benjamin, filosofías que, sin negar la importancia de la ley mundana, planteaban un ámbito que sobrepasaba esta ley, en los términos (im) políticos teológicos. Ese ámbito no tiene en sí “contenido” sino que vale en esos términos de exceso, o “más allá” del ámbito de la ley humana. Es, en todo caso, una ley que habla de la insuficiencia de la ley, poniendo en evidencia su ficcionalidad y, lo que es más importante, el fin al que apunta dicha ficcionalidad (mantener el orden estatal, las diferencias en términos de la lógica del amigo/enemigo, etc).

Con el fin de poner en primer plano lo distinto, lo “plural”, en términos de Rosenzweig, en lugar de “lo Uno”, debemos comprender que la vida no es pacífica, que la misma no es homogénea, sino plural, en tanto “dones siempre nuevos” que “brotan como agua viva”. Para el caso de Pablo que nos compete, este “sobrepasar” la ley, como vimos, que no niega las diferencias pero las excede, se vincula íntimamente a una sutil reflexión sobre la relación entre *pecado* y *ley*, o *ley* y *fe*.

Pablo pondrá en evidencia en sus reflexiones, en sus cartas (que son siempre intervenciones políticas), cómo *la ley convive en tensión constante con el pecado*. De hecho, es la experiencia de la ley la que instaura el pecado, porque yo no tendría experiencia del pecado si no existiera la ley. Esta reflexión sumamente revolucionaria establece, en palabras de Pablo, que nada sabría de la

³¹⁰ Roldán, D. “*Theologia paulina perennis*. San Pablo en el interés de filósofos y teólogos del siglo XXI. Balance y perspectivas para la realidad latinoamericana”, *Teología y cultura*, año 4, Vol. 7 (agosto 2007), 12.

³¹¹ Cfr. *Ibid.*, 13.

concupiscencia, por ejemplo, si la ley no hubiera dicho “¡No codiciarás!”, y en ese sentido el ser humano es pura contradicción: lo que quiere no lo hace, y lo que detesta, lo hace.

Hanna Arendt analiza con sutileza este “desgarro” entre el querer/no hacer y el detestar/hacer que considera que descubre Pablo. Para analizar esta reflexión de la filósofa, en primer lugar señalaremos algunos ejes de su reflexión sobre la metáfora, y su papel en el discurso filosófico, aplicado luego al caso de Pablo, porque así como Badiou lee la figura de Pablo como una “fábula”, Arendt lo hace como “metáfora” y en términos de una “diagonal de pensamiento” que descubre, así, la *voluntad individual* ausente en el pensamiento griego.

Analicemos en primer estas reflexiones para llevarlas en segundo lugar al tema específico de Pablo y su descubrimiento de la “voluntad interior”. En *La vida del espíritu*³¹² explica Arendt que:

El lenguaje filosófico y casi todo el poético son metafóricos, pero no en el sentido simplificador del diccionario de Oxford, que dice “metáfora” como “figura del lenguaje en la que un nombre o un término descriptivo se traslada a un objeto distinto o análogo de aquel al que se aplica en sentido recto”. No hay analogía alguna entre, digamos, el ocaso y la vejez, y cuando el poeta, con una metáfora trillada, se refiere a la vejez como “el ocaso de la vida” tiene en su mente que la puesta de sol se relaciona con el día que la precede de igual manera que la vejez lo hace con la vida. Por lo tanto, sí, como dice Shelley, el lenguaje poético es “vivamente metafórico” lo es hasta el punto que “expresa esas *relaciones* de las cosas que hasta entonces no habían sido aprehendidas y perpetúa su aprehensión”. Toda metáfora descubre una percepción de semejanza en lo que no lo es, y según Aristóteles, por esta misma razón es un “indicio de talento”, “lo más importante con mucho” (...) y este hablar en lenguaje metafórico, según Kant, es la única forma mediante la cual puede manifestarse la razón especulativa, que aquí llamamos pensamiento. La metáfora proporciona a “lo abstracto”, al pensamiento sin imágenes, una intuición precedente del mundo de las apariencias, cuya función es “exponer la realidad de nuestros conceptos”, y deshacer, por así decirlo, la retirada del mundo de las apariencias que es la precondition de las actividades mentales³¹³.

Mientras permanecemos dentro de los límites del sentido común, alcanza con *ejemplos* para ilustrar nuestros conceptos, pero es absolutamente diferente cuando la necesidad de la razón trasciende los límites del mundo dado y nos lleva al incierto mar de la especulación: en ese momento es cuando aparece *la metáfora*. Todos los conceptos filosóficos son metáforas:

³¹² Arendt, H., *La vida del espíritu*, Buenos Aires: Paidós, 2002.

³¹³ *Ibid.*, 124-125.

La metáfora, al salvar el abismo entre las actividades mentales interiores e invisibles y el mundo de las apariencias, fue sin duda el mejor regalo que le pudo hacer el lenguaje al pensamiento y, por lo tanto, a la filosofía³¹⁴.

En el discurso ordinario hay, por supuestos, numerosas expresiones figurativas que parecen metáforas, si bien no ejercen la verdadera función de ésta, explica Arendt. Se trata de meras “figuras discursivas”, “blanco como el marfil” (Homero) y a veces incluso caracterizadas por una transferencia, cuando decimos “el pie” de una mesa, por ejemplo, como si perteneciera a una persona o a un animal. Sin embargo, explica Arendt, aquí la transferencia permanece en el mismo ámbito, en el *genus* de los visibles, y la analogía es reversible:

Pero esto no se da siempre, incluso con metáforas que no se dirigen directamente a algo invisible. En Homero se encuentra otra clase más compleja de metáforas o símiles que, si bien se mueven entre los visibles, remiten a una historia oculta. Por ejemplo, en el magnífico diálogo entre Ulises y Penélope poco antes de la escena de la identificación, cuando Ulises, disfrazado de mendigo, y diciendo “plausibles mentiras”, cuenta a Penélope como hospedó a su marido en Creta, ante lo cual, se nos dice que ella “oyendo dejaba ir su llanto” mientras escuchaba “su rostro” se derretía cual nieve estancada en las cumbres serranas que ha llevado allí el céfiro y funden los soplos del euro y al fundirse se desliza a hinchar las corrientes de los ríos. Tal en lágrimas ella fundía sus mejillas llorando a un esposo que estaba a su lado³¹⁵.

La metáfora también parece combinar “visibles” (las lágrimas en sus mejillas son tan visibles como la nieve derretida) pero en verdad, explica Arendt, es *lo invisible* lo que se torna visible con la metáfora: “el largo invierno de la ausencia de Ulises, la frialdad carente de vida y la implacable dureza de aquellos años que ahora, ante los primeros signos de esperanza de una renovación vital, comienzan a derretirse. Las lágrimas sólo expresan el pesar; su significado- los pensamientos que provocaban en llanto- se manifiesta en la metáfora de la nieve derritiéndose y ablandando la tierra antes de la primavera”³¹⁶. Continúa Arendt explicando que:

Si intentamos examinar más de cerca las distintas maneras que tiene el lenguaje para salvar el abismo entre el ámbito de lo invisible y el mundo de las apariencias, podemos ofrecer de modo tentativo el siguiente esbozo: de la sugestiva definición del lenguaje como una “expresión significativa” de palabras que hace Aristóteles, palabras que en sí mismas ya son “sonidos significantes” que “se

³¹⁴ *Ibid.*, 128.

³¹⁵ *Ibid.*, 129.

³¹⁶ *Ibid.*

parecen” a los pensamientos, se deduce que el pensamiento es la actividad mental que realiza esos frutos del espíritu inherentes al discurso y para los que lenguaje, antes de cualquier esfuerzo especial, ha encontrado un apropiado, aunque provisional, hogar en el mundo audible. Si el habla y el pensamiento manan de la misma fuente, entonces el don del lenguaje puede considerarse como una suerte de prueba, o, quizá, como un indicador de que el hombre está dotado por naturaleza de un instrumento capaz de transformar lo invisible en una “apariencia” (...) El lenguaje del espíritu, gracias a la metáfora, regresa al mundo de las visibilidades para iluminar y elaborar *aquello que no puede verse pero sí decirse*³¹⁷.

A lo largo de la reflexión filosófica occidental, ha predominado un paradigma *visual*, que hizo del mismo, el modelo de la percepción en general y, por tanto, el criterio para evaluar otros sentidos. Este predominio visual está profundamente arraigado en nuestro lenguaje en general, al punto que aparece como “evidente”. No es casual este privilegio si tenemos en cuenta, explica Arendt, la facilidad que tiene la vista de separarse del mundo exterior: ningún otro sentido da tal distancia entre objeto y sujeto y tal seguridad (¿por qué el oído no se convirtió en la metáfora directriz del pensamiento?, se pregunta la filósofa: en el oído resalta la pasividad, “se le viene encima a un sujeto pasivo”)

Contra el paradigma de la visión se coloca el de la tradición judía, utilizando como metáfora directriz al *oído* en lugar de la vista (“en muchos aspectos más parecido al pensar que la vista, dada su habilidad para seguir las secuencias”³¹⁸). Para el judaísmo no puede ser visto, sólo oído: ‘No grabarás imagen alguna ni nada similar de algo que esté arriba en el cielo o abajo en la tierra’. El sentido del oído, agregamos, introduce el ámbito de la *temporalidad*, que Arendt analiza en términos de *tensión temporal*, a partir de una diagonal de pensamiento.

Para describir la “actividad del pensamiento”, Hanna Arendt utiliza la imagen de una *diagonal*, donde pasado y futuro no se anulan entre sí sino que se encuentran en *un ángulo*, en tanto “paralelogramo de fuerzas”. Esto le sirve para situar la “región del pensamiento” dentro del mundo y del tiempo, y donde el yo pensante, en el tiempo, se ubicaría en la zona intermedia entre pasado y futuro.

La diagonal, de ese modo, se mantiene en el mismo plano, sin saltar fuera del tiempo, pero se diferenciaría en un rasgo importante de las fuerzas de las que depende. Las dos fuerzas opuestas, pasado y futuro, tienen ambas un origen indefinido; vistas desde el presente, situado en el medio, una viene del pasado infinito y la otra del futuro infinito. Pero aun sin tener un comienzo conocido tiene

³¹⁷ *Ibid.*, 131.

³¹⁸ *Ibid.*, 142.

un fin, el punto en que se encuentran y chocan entre sí; el presente. Por el contrario, la fuerza representada por la diagonal cuenta con un origen muy preciso, y su punto de partida es la colisión de las otras dos fuerzas, pero sería infinita respecto a su fin: “La pequeña y apenas perceptible senda del no tiempo abierta por la actividad del pensamiento en el espacio tiempo concedido a los hombres, que deben nacer y morir”³¹⁹.

Esta actividad del pensamiento, que surge de la colisión pasado/futuro (en tanto todavía-no y ya-no) es la que encuentra Hanna Arendt en la figura de Pablo de Tarso y sus reflexiones sobre pecado y ley. La diagonal, en tanto “tercera fuerza”, es la constante pugna de la voluntad entre fuerzas contrapuestas. Es Pablo quien se aparece, para Hanna Arendt³²⁰ como figura que problematiza *la capacidad de elegir en la forma de esta diagonal de pensamiento*.

En su *Carta a los Romanos*, Pablo nos recordaba que queriendo hacer el bien, es el mal el que se nos presenta (*Rom.*, 7, 21). No realizamos el bien que queremos, sino el mal que no queremos. Hannah Arendt encuentra por ello en Pablo de Tarso un temprano descubrimiento de la voluntad, al “hombre interior”, que se topa con la voluntad de querer, de elegir, que sólo se hace presente cuando entramos en pugna con nosotros mismos. Leemos en *Rom.* 7,7-25:

Entonces, ¿qué diremos? ¿La Ley [es] pecado? ¡En absoluto! Sin embargo, no conocí el pecado sino por [la] Ley; ni habría conocido la codicia si la Ley no dijera: No codiciarás; pero, aprovechando [la] ocasión, el pecado, valiéndose de ese mandamiento, produjo en mí toda clase de codicia; pues, independientemente de [la] Ley, [el] pecado [está] muerto. En otro tiempo yo vivía independiente de [la] Ley, pero, cuando vino el mandamiento, revivió el pecado, mientras que yo, en cambio, quedé muerto, y me encontré con que el mandamiento [dado] para vida [sirvió], precisamente, para muerte, pues el pecado, aprovechando [la] ocasión, me sedujo valiéndose de ese mandamiento, y por él [me] mató. De modo que la Ley ciertamente [es] santa, y el mandamiento [es] santo, y justo, y bueno. Entonces, ¿eso que era bueno, se me convirtió en muerte? ¡En absoluto! Sino que el pecado, para revelarse como pecado, a través de lo [que es] bueno me produjo [la] muerte; y así, valiéndose de ese mandamiento, el pecado llegó a ser enormemente pecaminoso. Pues sabemos que la Ley es [de orden] espiritual, pero yo soy de carne, vendido como esclavo al pecado, pues no me explico lo que hago: porque no pongo por obra lo que quiero [hacer], sino que, eso que aborrezco, eso [es lo que] hago; ahora bien, si lo que no quiero [hacer], eso [es lo que] hago, estoy de acuerdo con la ley reconociendo que [es] buena; pero, entonces, ¡ya no lo hago yo, sino el pecado que habita en mí!, pues sé que no habita en mí, es decir, en mi carne, [nada] bueno; pues el «querer» lo tengo a un paso, pero el «hacer» lo bueno, no, pues no hago el bien que quiero [hacer], sino que [el] mal que no quiero [hacer], eso [es lo que] pongo por obra; pero, si lo que yo no quiero [hacer] eso [es lo que] hago, ¡ya no lo hago yo, sino el pecado que habita en mí! Por tanto, descubro esta ley: aunque yo quiera

³¹⁹ *Ibid.*, 229.

³²⁰ Cfr. Arendt, H., op.cit. En esta obra dedica un capítulo a San Pablo.

hacer el bien, tengo a un paso el mal; pues, según el hombre interior, me complazco en «la ley de Dios»; pero veo en mis miembros otra ley que está en guerra contra la ley de mi razón, y me tiene avasallado en «la ley del pecado», que está en mis miembros... ¡Qué pobre criatura soy! ¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte? ¡[Demos] gracias a Dios por Jesucristo nuestro Señor! Resumiendo, pues: yo mismo, con la razón, soy esclavo de «[la] ley de Dios»; pero, con la carne, [soy esclavo] de «[la] ley de [l] pecado» (*Rom. 7,7-25*).

La afirmación “No pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago” (*Rom, 7, 15*) tiene que ver, para Arendt, con un *dos-en-uno*, donde los dos están en constante lucha entre sí. Cuando Pablo quiere hacer el bien, se da cuenta de que se le apega el mal, puesto que “si la ley no dijera “No codiciarás”, yo no conocería la codicia. De modo que el mandato de la ley es lo que activó en mí toda concupiscencia, porque sin la ley el pecado está muerto” (7, 7-8). La función de la ley es entonces equívoca: es buena para que el pecado muestre que es pecado (7,13), pero en la medida en que habla dando órdenes, “hace surgir pasiones” y “reaviva el pecado”.

El resultado es que “no sé lo que hago (me he convertido en un enigma para mí mismo), pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago” (7,15). Y la clave del asunto es que este conflicto interior nunca puede ser solucionado a favor de la obediencia a la ley o de la sumisión al pecado; y, según Pablo, esta desgracia interior sólo puede ser curada gratuitamente, por la gracia. Esta misma intuición “cegó” a un hombre de Tarso llamado Saulo, quien había sido, tal como él dice, un fariseo extremadamente celoso (*Gál. 1,14*) perteneciente “a la secta más rigurosa de nuestra religión” (*Hech. 26,4*). Ceguera como antítesis del pensamiento griego y su imagen privilegiada de la luz, donde la libertad no era un problema, porque era *praxis* cotidiana.

Pablo llegó a ser el fundador de la religión cristiana porque predicó la resurrección de los muertos, y su mayor preocupación, como vimos también con Badiou, no es Jesús de Nazaret, sino el Cristo crucificado y resucitado. De esto derivó su nueva doctrina, “escándalo para los judíos, locura para los gentiles” (*I Cor. 1, 23*).

La preocupación por la vida eterna es lo que separa tan claramente la nueva era de la antigüedad. El interés de Pablo en la resurrección individual no era de origen judío, explica Arendt, porque para los judíos lo que importaba era la inmortalidad del pueblo. Y en el mundo antiguo, romano o griego, la única inmortalidad buscada era la del no olvido de los grandes nombres y las grandes hazañas. La “buena nueva” de la cristiandad dice: vosotros que habéis creído que los hombres son mortales y el tiempo eterno, tienen que darlo vuelta: el mundo tiene un fin y vosotros una vida eterna. Entonces la cuestión de la justicia se vuelve fundamental: cómo ser digno de vivir esa vida eterna. La antigua ley decía “tú debes hacer”, la nueva “tú debes querer”.

Es en este sentido que estudiamos anteriormente la recuperación de Rosenzweig de la figura de San Pablo, y a partir de lo cual judaísmo y cristianismo no se oponen, sino que se conjugan en una complementariedad no reduccionista. Volveremos a encontrar esto en la filosofía de Jacob Taubes, quien encuentra en Pablo un “nuevo Moisés”, como pasaremos a analizar. La lectura de Taubes es particularmente importante para conformar las premisas de una impolítica teológica, en tanto el filósofo es absolutamente consciente de la cercanía que lo une a un pensador como Schmitt, a la vez que de sus fundamentales diferencias.

3.8. Pablo y Moisés

En 1987, pocas semanas antes de su muerte, Taubes imparte cuatro lecciones sobre la *Carta a los romanos*. Si bien sólo nos centraremos en este texto, es importante señalar que la figura de Pablo de Tarso parece ser la constante en toda su obra, mediante una lectura original que coloca a Pablo dentro del judaísmo (como un “Nuevo Moisés”), e inversamente, y siendo acaso el primero en hacerlo³²¹, interpretando las “Tesis de la filosofía de la historia de Benjamin” desde las categorías paulinas.

Taubes toma de Schmitt la idea de “teología política” para invertirla, al afirmar “Me pregunto por los potenciales políticos de las metáforas teológicas, del mismo modo que Schmitt se preguntaba por los potenciales teológicos de los conceptos jurídicos³²²”; y también: “Sabíamos ambos que éramos adversarios a vida o muerte, pero nos entendimos maravillosamente. Sabíamos una cosa: que los dos hablábamos en el mismo plano. Y esto era algo rarísimo³²³”. Como escribe Galindo Hervás en “Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes”:

Dicha presencia de lo teológico es reconocida a la par que cuestionada por Taubes. Con ello, la funcionalidad del teorema de la secularización, tanto en lo referente al ámbito de lo político como al de la filosofía de la historia, se amplía en su obra, por cuanto reivindica un nuevo sentido para la presencia de lo teológico en la política y en la historia; un sentido radicalmente opuesto al que sostienen la teología política y la filosofía progresista³²⁴.

³²¹ Cfr. E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, 197.

³²² Taubes, J., *La teología política de Pablo*, Madrid: Trotta, 2007, 84.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ Galindo Hervás, A., “Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes”, en *Diánoia*, Vol. LVII, N68 (mayo 2012), pp. 81-111, en: <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/153/1807>

En *La teología política de Pablo*, luego de citar *El nomos de la tierra*, en particular, el fragmento sobre el *katéchon* en tanto fuerza “*qui tenet*” y su identificación con el imperio cristiano, Taubes se identifica y se diferencia, al mismo tiempo, de la filosofía de Carl Schmitt, estableciendo que “Carl Schmitt piensa en términos apocalípticos desde arriba, desde las potencias; yo pienso en términos apocalípticos pero desde abajo. Pero los dos tenemos en común la experiencia del tiempo y la historia como plazo, como plazo perentorio”³²⁵.

De hecho, Taubes y Schmitt tuvieron una conversación, en 1984, pocos meses antes de la muerte de Schmitt, que surgió a partir de una carta que Taubes le mandó en 1979³²⁶, de la que reproducimos sólo dos fragmentos: al comienzo, cuando le dice:

Precisamente como archi judío que soy, sé dudar a la hora de quebrar la vara. Y es porque, en medio de tanto horror indecible, hubo uno que se nos ahorró. No teníamos elección: Hitler nos escogió como sus enemigos absolutos. Pero cuando no hay elección, tampoco hay juicio; y, sobre todo, no lo hay acerca de otros³²⁷.

Y al final, cuando lo invita a conversar sobre la *Carta a los romanos*:

Quizá llegue alguna vez el momento en que podamos hablar de Romanos 9-11, que para mí es la más importante teología judía tanto judía como cristiana. También ahí se encuentra la palabra ‘enemigo’, y en el sentido absoluto, pero apuntalada con la palabra ‘amado’, lo que me parece el más sobresaliente de los puntos sobresalientes³²⁸.

Cuenta Taubes que Schmitt luego le dijo: “He leído una y otra vez su carta. Me siento muy mal. No sé cuánto viviré aún. Venga usted inmediatamente”³²⁹, a partir de lo cual se juntaron para leer *Rom. 9,11*: “En lo que respecta al Evangelio son enemigos”. “Enemigos a causa de vosotros son, sin embargo, amados a causa de los Padres”.

De ese modo, contra la visión puramente negativa que habría tomado Schmitt, debe tomarse en cuenta que la historia de amor entre Dios e Israel es más antigua, y que en verdad, la “enemistad” por el rechazo del Hijo no es más que un episodio de dicha historia, a partir del cual el pueblo debe volverse

³²⁵ Taubes, J., op.cit., 169.

³²⁶ Cfr. *Ibid*, 181-184.

³²⁷ *Ibid*, 181.

³²⁸ *Ibid.*, 184.

³²⁹ *Ibid.*, 216.

“celoso” de la elección de Dios por los paganos. En la *Carta a los romanos* se hace referencia a este amor a Israel mediante la idea del “resto” (9,6-29), leemos:

Dios mantiene su elección. Así que, digo: ¿Acaso rechazó Dios a su pueblo? ¡En absoluto! Pues también yo soy israelita, descendiente de Abrahán, de [la] tribu de Benjamín. No rechazó Dios a su pueblo que conoció de antemano. O ¿no sabéis qué dice la Escritura en [la historia de] Elías, cómo sale al encuentro de Dios, contra Israel? Señor, mataron a tus profetas, derruyeron tus altares, y quedé yo sólo e intentan matarme. Pero, ¿qué le dice la respuesta [divina]? Me reservé siete mil hombres, éstos que no doblaron la rodilla ante Baal. Pues bien, en el momento actual existe igualmente un resto, elegido gratuitamente; 6pero, si [es] gratuitamente, ya no [es] por [las] obras, puesto que, si no, la gracia ya no sería gracia. 7Entonces, ¿qué? [Pues que] Israel no consiguió lo que busca, mientras que los elegidos [lo] consiguieron; los demás se endurecieron, tal como está escrito. Así que, digo: ¿tropezaron, como para caer definitivamente? ¡En absoluto! Sino que, por su caída, [llegó] la salvación a los gentiles, para meterles celos. Pero, si su caída [es] riqueza de[l] mundo, es decir, [si] su merma [es] riqueza de [los] gentiles, ¿cuánto más [lo será] su número pleno! A vosotros, los gentiles, os digo: así, pues, en cuanto yo soy apóstol de [los] gentiles, hago honor a mi ministerio, por si de alguna manera puedo meter celos a los de mi raza y salvar a algunos de ellos; pues, si su reprobación [ha supuesto la] reconciliación de[l] mundo, ¿qué [será] su reintegración, sino una vida [que nace] de entre [los] muertos? Que si las primicias [son] santas, también la masa; y si la raíz [es] santa, también las ramas; y, si algunas ramas se desgajaron mientras tú, siendo olivo silvestre, fuiste injertado en su lugar y llegaste a ser partícipe con [ellas] de la raíz, de la savia del olivo, no te enorgullezcas creyéndote más que las ramas; pero, si te enorgulleces, [recuerda que] no sostienes tú la raíz, sino la raíz a ti. Entonces, dirás: «Unas ramas se desgajaron para que yo fuera injertado». Bien; por la incredulidad se desgajaron, y, en cambio, tú te mantienes por la fe. ¡No presumas, sino más bien teme!, pues, si Dios no perdonó a las ramas naturales, de la manera que sea tampoco a ti te perdonará. *Respecto al Evangelio, [son] enemigos, a causa de vosotros; pero respecto a la elección [son] amados, a causa de los patriarcas, 29pues los dones y la llamada de Dios [son] irrevocables (Rom., 9,6-29).*

En la segunda parte de *Rom.* 13, se trata en particular el tema del amor, que cita Taubes (“El que ama al otro, ha cumplido la ley. Pues los mandamientos: no debes cometer adulterio, no debes asesinar, no debes robar, no debes ser codicioso, y todos los demás, se compendian en esta sola frase: Debes amar al prójimo como a ti mismo. El amor no hace nada malo al prójimo, luego el amor es el cumplimiento de la ley...”), a propósito del cual Taubes escribe:

Suena como a cosa sentimental, pero no lo es en absoluto. El texto es sumamente polémico, en realidad: polémico contra Jesús. Conocemos por los Evangelios el doble mandamiento. Le preguntan a Jesús cuál es el mandamiento más importante, y responde: Debes amar a tu Señor con todas tus fuerzas, con toda tu alma y todas tus facultades, y a éste le sigue: Ama a tu prójimo como a ti mismo. Pablo no formula ningún

doble mandamiento, sino que simplifica, y casi diría yo, con Kojeve, que de ahí a Feuerbach hay un paso (...) lo que se pone en el centro no es el amor al Señor, sino el amor a los prójimos. No es un mandamiento doble, sino *un* mandamiento. Considero que se trata de un acto absolutamente revolucionario³³⁰.

El amor, entonces, se aparece como la única fuerza:

Amor quiere decir que yo no tengo mi centro en mí mismo- piensen en *El Banquete*- sino que estoy necesitado. Me hace falta el otro. No puedo sin el otro. El otro no es una construcción cualquiera, como pasa en Husserl, sacada del ego mismo y bla-bla-bla, o como en Fichte... Perdónenme, pero es que estoy ya harto de estas cosas que debo enseñar constantemente. Sino que el amor es la confesión de que soy alguien que necesita. Pero cabe decir: una vez que el reino de Dios ya esté ahí y todos hayan resucitado, ¿para qué me hace falta el amor? ¡Ya seremos perfectos entonces! El *quid* en Pablo está en que, incluso perfecto, yo no soy un yo, sino que nosotros somos un nosotros. O sea, que nuestro carácter de necesitados permanece cuando somos perfectos³³¹.

En esta deconstrucción de la lógica del amigo/enemigo, Taubes postula la figura de Pablo como un “nuevo Moisés”: “Pablo se hallaba ante el mismo problema que Moisés. El pueblo ha pecado. Ha rechazado al Mesías que ha venido a él³³²”, por lo cual su tesis es que Pablo se ve a sí mismo como el que supera a Moisés: debe fundar un pueblo, y es por ello que el cristianismo no se origina en Jesús, sino en Pablo³³³. Escribe Roldán:

Para Taubes, la paradoja del “evangelio de la gracia” predicado por San Pablo debe entenderse en el marco de la misma paradoja de ira y misericordia presente en la tradición judía del *Yom Kippur* (“día del perdón”). A la luz de esto, los paralelismos entre Moisés y San Pablo son muchos: por ejemplo, ambos son fundadores de un “pueblo de Dios”, ambos deben fundar una nueva “comunidad religiosa”, ambos deben afrontar el desafío de repensar las relaciones entre Dios y este pueblo que ha pecado (la ira de Dios provocada por el rechazo de la ley- los “becerros de oro”- o la ira de Dios provocada por el rechazo del Mesías Jesucristo)³³⁴.

Lo que le interesa mostrar a Taubes el potencial revolucionario de Pablo, y a su vez, cuestionar la tajante división entre cristianismo y judaísmo. El representante paradigmático de esta separación es

³³⁰ *Ibid.*, 67.

³³¹ *Ibid.*, 69-70.

³³² *Ibid.*, 52.

³³³ Cfr. Taubes, J., *op.cit.*, 54.

³³⁴ Roldán, D., *op.cit.*, 21-22.

Buber, quien en su libro de 1950, *Dos modos de fe*, se enfrentó directamente a las tesis paulinas de mutua implicación entre judaísmo y cristianismo. Escribe Buber:

Pero los dos modos de fe se enfrentan también aquí el uno al otro. En uno de éstos el ser humano “se encuentra” en la relación de fe, en el otro “se convierte” a ella. El ser humano que se encuentra en ella es primariamente miembro de una comunidad cuya alianza con lo incondicionado le abarca y determina. El ser humano que se convierte a ella es primariamente un individuo, ha llegado a ser individuo y la comunidad surge como la asociación de los individuos convertidos³³⁵.

El estado en el que el ser humano “se encuentra”, explica Buber, tiene su ejemplo clásico en el tiempo primitivo de la fe del pueblo de Israel (un pueblo que nace como comunidad de fe), y es el estado del contacto con un interlocutor, el de la proximidad en el sentido que estudiamos a lo largo de toda nuestra investigación. El segundo modo, en cambio, Buber lo sitúa en el tiempo primitivo del cristianismo, a partir de la muerte de “un gran hijo de Israel” y la posterior fe en su resucitación. Como nos explica Carballada, la diferencia para Buber entre cristianismo y judaísmo no se encontraría en la creencia o el rechazo de Jesús como el mesías, sino en el modo de enfrentarse al mundo, en dos actitudes distintas frente a la existencia, constituyendo dos modos distintos de fe que Buber encuentra a partir de la figura de Pablo. Leemos:

La tesis de Buber establece la diferencia entre la fe cristiana y el judaísmo no en el objeto de esa fe, sino en la forma misma de esa fe. En opinión de Buber, no es Jesús lo que diferencia a la fe cristiana de la judía, sino el modo de entender la relación con Dios, que se constituye de modo distinto en cada fe. La fe judía es *emuná* (confianza en la guía de Dios) que no debe ser entendida sólo como un sentimiento subjetivo, sino como una praxis. Este modo de fe es fundamentalmente colectivo, pues tiene su asiento en la experiencia de un pueblo. La fe cristiana es *pistis*, en el sentido de un reconocimiento intelectual de una verdad, y es un acto fundamentalmente individual. Ambos modos de fe representan igualmente dos actitudes frente al mundo. Mientras la *emuná* conduce a trabajar por la transformación del mundo, la *pistis*, en su rechazo a las obras de la ley, permanece encerrada en la confianza de la salvación alcanzada y desatendiendo las tareas de la transformación de la historia³³⁶.

La “*emuná*” consistiría en la fe judía, natural y primaria, en la cual el hombre se encuentra en relación con la fe. La “*pistis*”, en cambio, es la fe “en”, fe de un individuo aislado que “se convierte”. La transformación de la “*emuná*” en “*pistis*” no la encuentra Buber en Jesús, sino en Pablo. Jesús y

³³⁵ Buber, M., *Dos modos de fe*, Madrid: Caparrós, 1996, 31-32.

³³⁶ Carballada, R., “Introducción” a Buber, M., *op.cit.*, 14-15.

Pablo se distinguen por su diferente relación con la Torá. Para Pablo, la gracia supera la ley; pero para Buber, esta interpretación se funda en el hecho de que Pablo, como judío helenista que es, entiende la Torá en su traducción al griego como “ley” mientras que, para Buber, la Torá no se reduce a ello³³⁷. Taubes considera que, mediante esta distinción, “A Buber se le escapa la gracia de todo el asunto: la fe en no es sólo griega, sino que constituye el centro de una lógica mesiánica”.

Por similares razones Taubes puede criticar a un pensador como Scholem, quien diferencia el mesianismo judío del mesianismo cristiano porque este último, sostiene, se configura como experiencia interior, mientras que el mesianismo judío es un evento público, que se sitúa en el seno de la comunidad. Al cuestionar esta distinción, Taubes cree comprender más coherentemente la idea mesiánica, como escribe Galindo Hervás:

Según Taubes, si se suprime el criterio de la interiorización que propuso Scholem para diferenciar judaísmo y cristianismo, se hace posible una lectura coherente de la lógica interna de la idea mesiánica, a cuya esencia pertenece la interiorización de la revolución. Dicha interiorización no sería tanto una línea de demarcación entre judaísmo y cristianismo, cuanto una crisis en el interior de la escatología judía en la fase del cristianismo paulino (en sus propios términos: "una vez que el mesías había fracasado en su intento de redimir el mundo exterior, ¿cómo definir la redención si no como una revuelta interior?")³³⁸.

Taubes trae a colación un texto de Rosenzweig de *La estrella de la redención* a propósito de *Rom.* 9-11, en donde se expresa que la cuestión no es el parentesco de la sangre, sino de la promesa. Rosenzweig, apunta Taubes, “interpretó la comunidad religiosa a través de su liturgia”³³⁹, escribe Rosenzweig:

Un signo perfectamente visible fija, durante todos ellos, la nota continua de los Días Tremendos (el Año Nuevo y Yom Kippur, el día de la reconciliación): que aproximan inmediatamente en el tiempo lo eterno al individuo. El orante se viste en estos días el traje que será su mortaja. Ya el momento de vestirse el manto de oración (...) lleva los días de diario al pensamiento de la última ropa y la vida eterna, en la que Dios revestirá al alma con su manto. Así ya desde los días cotidianos y desde el sábado de cada semana- como ocurre con la Creación- parte un rayo de luz en la dirección de la muerte como corona y meta de la Creación. Pero el traje mortuario completo- no sólo la toga, sino también el hábito: el itón y la túnica antiguos- no es el traje de diario. La muerte es para la Creación solamente lo último, solamente la frontera: la Creación no divisa a la propia muerte. Es la Revelación quien sabe- y lo sabe como su primer

³³⁷ Cfr. Carballada, R., *op.cit.*, 14-15.

³³⁸ Galindo Hervás, A., “Secularización y mesianismo...”, 10.

³³⁹ Taubes, J., *op.cit.*, 49.

saber- que el amor es fuerte como la muerte. Por eso lleva el individuo, una vez en la vida, el traje mortuorio completo; y lo lleva bajo el dosel nupcial, que recibió el día de su boda de manos de la novia. Ya que es con el matrimonio cuando llega a ser miembro en plenitud del pueblo³⁴⁰.

Es en *Éxodo 32* donde encuentra Taubes la base del rito de Yom Kippur, comparando la ira de Dios en el episodio del becerro de oro cuando baja Moisés del Sinaí- volveremos sobre esta imagen en la interpretación que de dicho episodio realiza León Rozitchner- a la “enemistad” por la negación del Mesías y la situación de Pablo en tanto “vocación” de Pablo (llamada): la vocación no es “conversión”: mientras que esta última es cristiana, la vocación es propia de los profetas judíos.

Por último, es fundamental también a los fines de nuestra investigación y de nuestros ejes conceptuales la cuestión *hos me*, que analizaremos con más detalle en el apartado siguiente. Sostiene Taubes que “En mi opinión *Romanos 8 (19-23)* tiene un paralelo exactísimo en un texto del que lo separan más o menos mil novecientos años: el *Fragmento teológico-político*”³⁴¹, esto es, el concepto de “*hos me*”, la idea de que el mundo pasa, que encontramos en *Corintios 7, 29*:

Queda poco tiempo. Así, en adelante, los que tienen mujeres, hagan como si no las tuvieran, y los que lloran, como si no lloraran, y los alegres, como si no estuvieran alegres, y los que compran, como si no poseyeran, y los que usan de las cosas del mundo, como si no las disfrutaran. Pues la forma de este mundo (*morphe tou kosmou*) pasa.

3.9. Un tiempo que resta

Se pone en evidencia, de ese modo, el propósito de estos filósofos y filósofas contemporáneos que toman la figura de Pablo para restituir su “carácter mesiánico”, en contraposición a las premisas de la teología política, cuestionando, en todo caso, tanto su reducción como sus fines. Y es lo que se propone también Agamben, partiendo del análisis que realizó Taubes,- a quien se refiere “en memoria”, escribiendo once años después de ese seminario que duró menos de una semana pero fue fundante para todas las reflexiones sobre Pablo- esto es: restituir el carácter mesiánico a las cartas paulinas.

La iglesia cristiana ha intentado diluir dicho carácter mesiánico de diversos modos, por ejemplo, mediante traducciones imprecisas. Ha eliminado por completo, plantea Agamben en *El tiempo que resta*, el término “mesianismo” y “mesías” del texto de Pablo. Agamben analiza el término “*christós*”,

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Ibid.*, 85.

que es la traducción del término en hebreo “*mašia*” (mesías, “ungido”), y no un nombre le añade “Jesús” para formar “Jesucristo”.

También reflexiona sobre el propio nombre “Pablo”: Pablo se presenta en sus cartas como “Pablo, siervo de Jesús mesías, llamado apóstol, separado para el evangelio de Dios”. Existen diversas discusiones sobre el porqué de esta denominación, “Pablo”, cuando su nombre en hebreo era “*Shaúl*”. “*Paulos*”, explica Agamben, cambia la grandeza de la “S” a la pequeñez. En 1 *Cor.* 15, 9, se define como “el más pequeño de los apóstoles”: “*Saulo ho kaí paulo*”, o en latín “*qui est*”, lo cual contiene para Agamben una “profecía onomástica”:

La metanomasia realiza ya el intransigente principio mesiánico, sólidamente enunciado por el apóstol, según el cual en los días del Mesías lo débil y de poca entidad- cosas que por así decirlo no existen- prevalecerán sobre los que el mundo considera fuertes e importantes (1 *Cor.* 1, 27: “Dios ha escogido lo débil en el mundo... para confundir a los fuertes... las que no son para hacer inactivas las que son”). El tiempo mesiánico separa el nombre propio de su portador, que de ahora en adelante sólo puede tener un nombre impropio, un apodo. Después de Pablo todos nuestros nombres no son más que sigma, sobrenombres³⁴².

Es fundamental esta reflexión sobre la lengua, sobre la lengua que habla y habita Pablo. Sus *Cartas*, como es sabido, están en griego, pero se trata de un “judeogriego”, explica Agamben, una lengua que Pablo hace suya, modificándola, en un movimiento de modificación que en sí mismo es particularmente “judío”:

Nada hay más puramente judío que habitar una lengua del exilio y trabajarla desde el interior hasta difuminar su identidad y hacer de ella algo distinto a una lengua gramatical: lengua menor, jeringoza (como Kafka denomina al Yiddish), o lengua poética (...) en todo caso lengua materna, aunque- en palabras de Rosenzweig- ella da testimonio precisamente del hecho de que en la vida lingüística el judío se siente siempre en tierra extranjera y sabe que su verdadera patria lingüística se halla en otro lado, en el ámbito lingüístico de la lengua santa, inaccesible al discurso cotidiano, (Rosenzweig, 323). (La carta de Scholem a Rosenzweig de diciembre de 1926- uno de los pocos textos en los que el estudioso adopta un tono estrictamente profético para describir la potencia religiosa de la lengua que se resuelve contra los que la hablan- es uno de los documentos más intensos de ese rechazo del hebreo como lengua de uso diario)³⁴³.

³⁴² Agamben, G., *El tiempo que resta*, 21.

³⁴³ *Ibid.*, 16.

Estudiaremos más adelante la carta que le escribe Scholem a Rosenzweig que menciona aquí Agamben y su reflexión sobre la secularización del hebreo. Por ahora basta decir que, para Agamben, se trata justamente de restituir dicho carácter mesiánico, lo cual implica recuperar su reflexión sobre el tiempo en tanto “momento presente”- *ho nyn kairós*- el “momento presente”. Leemos:

Una aporía que afecta a la estructura misma del tiempo mesiánico, la conjunción particular de memoria y esperanza, de pasado y presente, de plenitud y deficiencia, de origen y fin que ello implica. Por tanto, restituir a Pablo a su contexto mesiánico significará para nosotros ante todo intentar comprender el sentido y la forma interna del tiempo que Pablo define como *ho nyn kairós*, el “momento presente”³⁴⁴.

El texto más mesiánico, en este sentido, es para Agamben 1 *Cor.* 7, 29-32, que se refiere al tiempo “contraído” y por ello, al vivir en la forma del “como no” que disuelve las formas en ese tiempo por venir:

Pero esto digo, hermanos: que el tiempo es corto (más propiamente, contraído: *sunestalménos*; resta, por lo demás, que los que tienen esposa vivan como no (*hos me*) teniéndola; y los que lloran, como no llorando; y los que se están alegres, como no estándolo; los que compran como no poseyendo; y los que disfrutan del mundo como no abusando de él. Pasa de hecho la apariencia de este mundo. Deseo que no tengáis cuidados.

El “*hos me*” se aparece, de ese modo, como la fórmula de la vida mesiánica, y el sentido esencial de la *Klesis* (de la llamada, de la vocación):

La vocación llama a nada y hacia ningún lugar; por ello puede coincidir con la condición fáctica en la cual se encuentra cada uno al ser llamado; pero precisamente por esto la revoca de arriba abajo. *La vocación mesiánica es la revocación de toda vocación*”³⁴⁵.

Su reflexión sobre el “*hos me*”, sobre el “como no”, constituye precisamente uno de nuestros ejes conceptuales, tal como expusimos en la introducción de nuestro trabajo. Postulamos, allí, que todas las filosofías que denominamos “impolíticas teológicas”- filosofías que pretenden restituir el “carácter mesiánico” de ciertos elementos teológicos, contra la pretensión conservadora schmittiana- se alejan de una teoría de la mimesis y de la semejanza, apuntando a una reflexión con esquemas metafóricos en su

³⁴⁴ *Ibid.*, 13.

³⁴⁵ *Ibid.*, 33.

sentido literal: llevar más allá, transferir significado: no resignarse a la sistematización de un asfixiante inmanentismo. Lo cual no quiere decir, como es evidente a esta altura, tomar los postulados teológicos en su contenido, sino como *médium* (no medio) de un mensaje que permite cuestionar todo *nómos* instituido.

La metáfora muestra que una cosa puede ser otra que la que es, y en el extremo, que puede incluso no ser. Y esa posibilidad general de no existencia, como la llama Murena, pensador que luego analizaremos en su reflexión sobre la metáfora, es la que tensiona también Pablo a partir de su fórmula del “*como no*”, de la noción de “*hos me*”. Es en ese sentido, entonces, que Pablo (y no la utilización que de él hizo la iglesia cristiana) es un pensador fuertemente revolucionario, que viene a cuestionar todo orden instituido, afirmando que la verdad no es la ley del imperio, sino que la verdad es la verdad del Mesías crucificado. Apunta Agamben:

¿Cuál es el sentido de estas comparaciones o más, en general, de cualquier comparación? Los gramáticos medievales interpretaban el comparativo no como la expresión de una identidad ni de una simple semejanza sino- en el ámbito de la teoría de la grandeza por intensidad- como la tensión (intensiva o remisiva) de un concepto respecto a otro (...) el *hos me* paulino aparece entonces como un tensor de tipo especial, que no tensa el campo semántico de un concepto en la dirección del otro, sino que lo tensiona en sí mismo por medio de la forma del *como no*: “los que lloran como no llorantes”. Así pues, la tensión mesiánica no va hacia otro ni se agota en la indiferencia hacia cualquier cosa o su opuesta. El apóstol no dice “los que lloran *como* los que ríen”, ni tampoco “los que lloran *como* (es decir igual a) los que no lloran”, sino “los que lloran *como no* llorantes”. Según este tipo de mesianismo, una determinada condición fáctica se pone en relación 1 Cor. 7,31: “pasa la figura de este mundo”. No es otro mundo: sino el paso de la figura de este mundo, en tensión consigo mismo. El “como no” implica la expropiación de toda propiedad. Se usa algo, sin ser nunca propietario de ello. La expropiación no funda una nueva identidad³⁴⁶.

Ese “usar como no abusando”, explica Agamben, hace referencia directa al derecho romano, y sus instituciones de “uso” y “abuso”; en ese sentido, Pablo plantea una antítesis entre el *usus* mesiánico y el *dominium*: el “como no”, en ese sentido, implicaría el cuestionamiento del ámbito de la propiedad, aunque no en un sentido sólo negativo, sino como “el único uso posible de la situaciones mundanas”. Se trata de usar sin ser titular, mostrando el más allá de esa titularidad, de esa identidad, de ese derecho. El “como no” expropia de ese modo lo establecido, sin fundar una nueva identidad, permaneciendo “inoperante”.

³⁴⁶ *Ibid.*, 33.

Contrapuesto al “como no” se encuentra el “como si”. Para el análisis de este último, Agamben toma el final de *Minima Moralia* de Adorno, en particular el aforismo “*Zum ende*” (para concluir), en el que Adorno escribe: “La filosofía, que sólo podría justificarse por la desesperación, sería la tentativa de considerar todas las cosas *como si* se presentaran a sí mismas desde el punto de vista de la redención”³⁴⁷.

Agamben distingue este “como si” del “como no paulino”: por un lado, el “como no” nada tiene que ver con una “ficción” en el sentido de Vaihinger- que en *La filosofía del como si* planteó la tesis de la centralidad de la ficción en la modernidad- sino un planteo radical sobre lo mesiánico, y en este sentido, el cuestionamiento, como vimos, de lo identitario y de lo propio. En segundo lugar, el “como no” no compara dos términos distintos, sino que pone en tensión consigo mismo todo ser y todo término.

Para mostrar dichas consideraciones Agamben se vale de la parábola de Kafka en “*Von den gleichnissen*” (“De las metáforas”):

Muchos se quejan de que las palabras de los sabios son sólo metáforas, inaplicables a la vida diaria, y sólo tenemos ésta. Cuando el sabio dice: “Ve hacia el otro lado”, no pretende que se cruce la calle, lo que se podría hacer si mereciera la pena el camino, sino que más bien hace referencia a un más allá legendario, a algo que no conocemos y que él tampoco especifica, por lo que no nos puede ayudar nada en esta vida. Todas esas metáforas sólo quieren expresar que lo incomprendible es incomprendible, y eso ya lo sabemos. Pero las cosas de las que hay que ocuparse a diario son muy diferentes.

Sobre esto dijo uno:

- ¿Por qué os ponéis a la defensiva? Si siguierais las metáforas, os convertiríais en metáforas y estaríais libres de todas las penalidades de la vida.

Otro dijo: -Apuesto a que eso también es una metáfora.

El primero dijo: -Has ganado.

-Pero sólo de un modo metafórico.

El primero dijo:

³⁴⁷ *Ibid.*, 37. El destacado es nuestro.

- No, en la realidad; metafóricamente, has perdido³⁴⁸.

Es en ese sentido que, explica Agamben, el sujeto que desea mantenerse en la semejanza del “como si” pierde una y otra vez la partida:

El que se mantiene en la vocación mesiánica no conoce ya el *como si*, no dispone ya de semejanzas. Él sabe que en el tiempo mesiánico el mundo salvado coincide con lo irremediabilmente perdido, que (...) él debe vivir ahora en el mundo sin Dios y que no le está permitido camuflar en modo alguno ese estar sin Dios del mundo, que el Dios que lo salva es el Dios que lo abandona, que la salvación de las representaciones (la del *como si*) no puede pretender también salvar la apariencia de la salvación. El sujeto mesiánico no contempla el mundo como si estuviera salvado. Más bien- en palabras de Benjamin- contempla la salvación sólo mientras se pierde en lo insalvable. Así de complicada es la experiencia de la *klesis*, así de difícil es permanecer en la llamada³⁴⁹.

Hemos estudiado cómo Pablo ha sido analizado por diversos autores- siendo Badiou el caso más paradigmático- en tanto pensador de la universalidad. Lo mesiánico, en tanto reflexión sobre el sujeto, pone en crisis la noción de identidad cerrada sobre sí, pero no para negarla, sino para mostrar su sobrepasamiento. Agamben pone en duda, sin embargo, la lectura que hace Badiou de esta “universalidad”³⁵⁰; porque no se trataría de una “tolerancia hacia lo distinto”, o de una “benevolencia hacia las costumbres”- “aquí se ve cómo los que declaran su deseo de abolir el Estado no consiguen liberarse de un punto de vista estatal”³⁵¹- sino de “la división en la división misma”.

“¿Cómo es posible que Pablo, que predica el universalismo y anuncia el fin mesiánico de toda separación entre judíos y gentiles, se refiera a sí mismo como un separado?”³⁵². En *Gal.* 1, 15 leemos, por ejemplo: “El que me ha separado en el seno de mi madre y me ha llamado por su gracia...”. Pablo es un fariseo, y se define a sí mismo como “*aphorisménos*”, que no es otra cosa que la traducción de fariseo en tanto “*segregatus*”: “separado”. Pablo evoca de ese modo su pasado como fariseo, en tanto movimiento judío que observaban rigurosamente la ley, separándose de los gentiles pero también de los campesinos que no observaban la ley: “‘El campesino’ del apólogo kafkiano *Ante la ley* puede ser visto

³⁴⁸ Kafka, F., *Cuentos completos*, 79 (“De las metáforas”).

³⁴⁹ Agamben, G., *El tiempo que resta*, ed. cit., 47.

³⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, 58.

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² *Ibid.*, 51.

como un *am-ha-ares*, del pueblo de la tierra, y el guardián, como un *parus*, como un fariseo”³⁵³. Los fariseos, explica Agamben, “cercan” la Torá, y “Las particiones del *nomos* pasan también al interior del hombre que, bajo la acción de la ley, se escinde en sí mismo (“no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago”, *Rom.*, 7, 19)”, como analizamos con la filósofa Hanna Arendt.

Agamben analiza el ejemplo clave para esta problemática de la separación: la división judío/no judío en términos de circuncisión/prepucio, división que en principio no deja resto alguno. Pero Pablo divide la división misma, a partir del criterio carne/espíritu, la cual no coincide con la primera, aunque tampoco es exterior a la misma.

Y es mediante el mecanismo de la división el división que se introduce el “resto”, que es capaz de superar las diferencias: “En el fondo del judío o del griego no existe el hombre universal o el cristiano, ni como principio ni como fin: ahí hay sólo un resto, ahí se halla sólo la imposibilidad, para el judío o para el griego de coincidir consigo mismo (...) judío *como no* judío, griego *como no* griego”³⁵⁴.

Desde esta perspectiva lee Agamben entonces su teoría del “resto” de Israel, expuesta fundamentalmente en *Rom.* 11, 1-26, y en la que Dios no ha repudiado a su pueblo, sino que “se ha reservado siete mil hombres”. Ese “resto” no es la porción numérica que sobrevive a las catástrofes, ni (mucho peor), Israel en su conjunto como pueblo elegido, explica Agamben, *sino la figura que Israel asume respecto al mesianismo*: “éste no es ni el todo ni la parte, sino que significa la imposibilidad para el todo y la parte de coincidir consigo mismo o entre ellos. *En el instante decisivo el pueblo elegido-todo pueblo- se constituye necesariamente como un resto, como un no-todo*”³⁵⁵. Y en esto consiste el legado de Pablo, no sólo en términos de resto de Israel, sino para pensar el concepto de “pueblo” en sí mismo, que no es ni el todo ni la parte, sino lo que resiste toda división³⁵⁶.

Lo mismo sucede en términos de “tiempo mesiánico”: el apóstol no habla del “último día”, sino que le preocupa el “tiempo que se contrae” en el tiempo que resta entre el principio y el final del tiempo; en 1, *Cor.* 7, 29: “el tiempo se abrevia”. División en la división, se divide la división misma del tiempo entre “tiempo mundano” y “eternidad”.

El hombre, al pensar y hablar produce otro tiempo, un tiempo en algún sentido “ulterior” que no coincide con el tiempo en el que puede hacerse imágenes y representaciones. Por tanto, explica Agamben, En toda representación que podamos hacernos respecto al tiempo, algo excede ese mismo tiempo, impidiéndole coincidir perfectamente consigo mismo.

³⁵³ *Ibid.*, 52.

³⁵⁴ *Ibid.*, 58.

³⁵⁵ *Ibid.*, 60.

³⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, 62.

No se trata, sin embargo, de un “tiempo extra”, de un tiempo suplementario que se agrega al cronológico, sino de un tiempo que en sí mismo mide ese desfase, esa imposibilidad del tiempo de coincidir consigo mismo. Propone, Agamben, una primera definición del tiempo mesiánico, que consistiría en ser “*el tiempo que el tiempo nos da para acabar-* o más exactamente el tiempo que empleamos para realizar la conclusión, para completar nuestra representación del tiempo (...) *el tiempo que resta*”³⁵⁷.

Esta misma aproximación, explica Agamben, se encuentra en el mandamiento “ama a tu prójimo como a ti mismo”, mandamiento que es eje de nuestra investigación: todo mandamiento “se recapitula (*anakephalaioútai*) en esta frase: amarás a tu prójimo como a ti mismo” (*Rom.* 13, 9-10).

El amor se aparece como la plenitud (*pléroma*) de la ley. El tiempo mesiánico opera una suerte de “recapitulación”, suerte de abreviación de todas las cosas, tanto celestes como mundanas. En ese sentido lee *2 Cor.* 3, 12-13: el mesías es el *télos tou katargouménou*: el cumplimiento de lo que ha sido desactivado (desactivación y cumplimiento a la vez). Leemos en *Rom.* 13, 8-9: “El que ama a otro ha cumplido (*pepléroken*) la ley. En efecto, no adulterar, no matar, no robar no desear inconvenientemente y cualquier otro mandamiento se recapitulan en estas palabras: amarás al prójimo como a ti mismo”:

Después de haber dividido la ley en una ley de las obras y en una ley de la fe, en una ley del pecado y en una ley de Dios (*Rom.* 7, 22-23), y después de haberla hecha de este modo inoperante e inobservable, Pablo puede cumplirla y recapitularla en la forma del amor. La plenitud, el *pléroma* mesiánico de la ley es una *Aufhebung* del estado de excepción, una absolutización de la *katárgesis*³⁵⁸.

En relación a la tematización paulina del *katéchon*, nos explica Agamben que Pablo ha estado hablando de la *parusía*, y que su intento es mitigar la turbación que pueda causarles este anuncio de su inminencia, y en ese sentido es que escribe en *2 Tes.* 2, 3-9:

Que nadie os engañe de ningún modo: primero ha de venir la apostasía, y se ha de revelar el hombre de la anomia, el hijo de la destrucción, el que está en contra y se alza contra todo lo que se dice Dios y es objeto de culto, hasta sentarse él mismo en el templo de Dios, exhibiéndose a sí mismo como Dios (...) Ahora sabéis que es lo que lo retiene (*to katéchon*) para que se revele a su debido tiempo. En efecto, el misterio de la anomia está ya en acto, sólo hasta que *el* que lo retiene (*ho katéchon*) sea quitado de en medio. Entonces se desvelará el *ánomos* (sin ley), a quien el Señor destruirá con el sople de su boca y hará inoperante con la aparición de su presencia (*parousía*) (*2 Tes.* 2, 3-9).

³⁵⁷ *Ibid.*, 72.

³⁵⁸ *Ibid.*, 108.

Pablo, refiere Agamben, habla de “ánomos”, no de *antichristos*, pero haría referencia a este “hombre de la anomia”. En cuanto al *katechon*, aparece una vez con artículo neutro, y otro con artículo masculino. Cierta tradición lo identifica con el Imperio romano; tradición que culmina con Schmitt, y quien ve en 2 Tes. 2 el único fundamento posible de una doctrina cristiana del poder estatal. Para otros, en cambio, representa a Dios mismo.

Nos encontramos en este texto con un análisis que hace a nuestras reflexiones sobre el “nombre propio”, esta vez en relación al sintagma “Jesús mesías”: Pablo, explica se refiere a Jesús como “Jesús Mesías” en lugar de afirmar “Jesús es el Mesías”, lo cual implica, explica Agamben, no que Jesús tenga la “cualidad” de ser el Mesías, sino que “Jesús mesías” se aparece como un nombre propio, como una creencia más allá de la esencia y de la existencia, siendo del orden del amor:

Y esto es la fe en Pablo: una experiencia del ser, más allá tanto de la existencia como de la esencia, tanto del sujeto como del predicado. Pero ¿no es esto precisamente lo que ocurre con el amor? El amor no soporta la predicación copulativa, jamás tiene por objeto una cualidad o una esencia. Yo amo a María, bella-morena-tierna, no amo a María porque es bella, morena y tierna, en tanto que tiene éste u otro atributo. Todo decir *significa* decaer del amor (...). El amor no tiene motivos. Por ello, en Pablo, se halla estrechamente relacionado con la fe³⁵⁹.

Por último, y para finalizar, así como establecimos que Rosenzweig reactualiza la figura de San Pablo- mediante el mandamiento del amor al prójimo, y de la particular conjunción entre judaísmo y cristianismo- también lo hace Benjamin, explica Agamben, en particular, de lo establecido en 2 Cor. 12, 9-10, la “fortaleza en la debilidad”- en palabras de Pablo, “la potencia se cumple en la debilidad”- como la “débil fuerza mesiánica” benjaminiana.

Como vimos, fue Taubes uno de los primeros en sugerir esta secreta conexión de Benjamin con San Pablo, pero lo planteó, explica Agamben, específicamente en relación al *Fragmento teológico político*, cuyo comienzo reza:

Sólo el propio mesías cumple todos los acontecimientos históricos, en el sentido de que redime, completa y crea su relación con lo mesiánico mismo. Por lo tanto, nada histórico puede querer referirse a lo mesiánico por sí mismo. Por lo tanto, el reino de Dios no es el *telos* de la *dynamis* histórica; no puede fijarse como meta u objetivo. Desde el punto de vista histórico, no es objetivo [*Ziel*], sino término [*Ende*]. Por eso el orden de lo profano no puede construirse sobre la idea del reino de Dios; por eso la teocracia no

³⁵⁹ *Ibid.*, 126.

tiene un sentido político sino sólo religioso. Haber negado con toda intensidad el sentido político de la teocracia es el mayor mérito del libro de *El espíritu de la utopía* de Bloch.

El orden de lo profano debe basarse en la idea de la felicidad. La relación de este orden con lo mesiánico es una de las enseñanzas esenciales de la filosofía de la historia. Y es a partir de esto que se condiciona una concepción mística de la historia, cuyo problema puede ser presentado en una imagen³⁶⁰.

El fragmento, como es sabido, continúa con la famosa imagen de la flecha, en la que una dirección indica la meta de la “*dynamis* de lo profano”, y otra “la dirección de la intensidad mesiánica”: la búsqueda de la felicidad de la humanidad se aleja de esta última dirección, pero en ese camino opuesto, promueve a su vez la fuerza mesiánica. Lo profano se aparece, entonces, como una categoría de la “aproximación silenciosa” del “Reino”.

Además de la influencia paulina en este importante e intrigante texto benjaminiano, Agamben cree descubrir la presencia de Pablo en todas las *Tesis de Filosofía de la historia* benjaminianas. Una prueba “externa” suma a esta intriga: la relación que encuentra Scholem entre el texto de Benjamin “*Agesilaus Santander*”, y el anagrama “*Angelus Satanás*”, “nombre secreto” por medio del cual Benjamin se identificaría con Pablo, tal como aparece en 2 Cor. 12, 7 el “*ággelos sataná*” como “espinas en la carne”.

Como “prueba interna”, explica Agamben, basta ver el vocabulario general de las Tesis y de las Cartas paulinas: “En esta perspectiva todo el vocabulario de las Tesis aparece como de cuño genuinamente paulino”³⁶¹: el vocablo “*Erlösung*”, particularmente- redención- central en Benjamin, que es el mismo término con el que Lutero traduce el término “*apolytroisis*”, fundamental en Pablo.

³⁶⁰ Y sigue: “Si una dirección de la flecha indica la meta en la que trabaja la *dynamis* de lo profano, y otra la dirección de la intensidad mesiánica, entonces la búsqueda de la felicidad de la humanidad libre se aleja ciertamente de esa dirección mesiánica, pero así como una fuerza es capaz de promover otra fuerza por su camino en la dirección opuesta, así también el orden profano de lo profano promueve la llegada del reino mesiánico. Así pues, lo profano no es por cierto una categoría del Reino, sino una categoría (y de las más certeras) de su aproximación silenciosa. Pues en la felicidad, todo lo terreno se dirige a su propio ocaso, que sólo en la felicidad puede encontrar, mientras que, por supuesto, la intensidad mesiánica inmediata, la perteneciente al corazón, del ser humano individual interno, pasa por la desdicha, por el sufrimiento. A la *restitutio in integrum* religiosa que conduce a la inmortalidad le corresponde una *restitutio in integrum* mundana que a su vez conduce a la eternidad de un ocaso; siendo por su parte la felicidad ritmo de eso mundano eternamente efímero, pero uno efímero en su totalidad, en su totalidad espacial y temporal, a saber, el ritmo de la naturaleza mesiánica. Pues la naturaleza es sin duda mesiánica desde su condición efímera eterna y total. Perseguir esta condición efímera, incluso para aquellos niveles del hombre que son ya, como tal, naturaleza, es tarea de esa política mundial cuyo método ha de recibir el nombre de “nihilismo””, Benjamin, W., “Fragmento teológico-político”, texto traducido a partir de «*Theologisch-politisches Fragment*», en Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, vol. II/1, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1977, 203-204.

³⁶¹ *Ibid.*, 140.

En cuanto a la influencia de Pablo en las *Tesis*, parece ser clara, por ejemplo, en la Tesis II, que refiere a “débil fuerza mesiánica” que, como establecimos, puede relacionarse con la paulina “fuerza en la debilidad”. En esta tesis expone Benjamin una “idea de salvación”, tanto individual como colectiva- esto es, la idea de salvación en nuestra propia biografía, en el curso de nuestra vida, y en la historia en general- donde el pasado contendría un “índice temporal” que lo remite a la salvación, “secreto acuerdo” entre las generaciones, habiendo sido “esperados en la tierra”, y portadores de una “débil fuerza mesiánica”.

Basta también mencionar la Tesis V, en cuanto a la “imagen” (*Bild*) que une un instante del pasado con uno del presente, y que, tal como establece Agamben, es similar a la “relación tipológica” (*typos*) ligada a la recapitulación paulina que estudiamos anteriormente. Benjamin establece allí, como es sabido, la famosa figura de “la imagen que relampaguea”, afirmando que sólo en esta imagen se deja fijar el pasado en el instante de su cognoscibilidad.

A su vez, es central el término benjaminiano “*Jetztzeit*” (“tiempo-ahora”), tal como aparece por primera vez en la Tesis XIV, vinculado al paulino *ho nyn kairós* (“el tiempo de ahora”), y donde Agamben cree encontrar una total correspondencia entre Benjamin y Pablo. La historia no es una secuencia homogénea de hechos, un tiempo vacío y lineal, postula allí Benjamin, sino este “tiempo actual” que hace saltar el *continuum* de la historia.

3.10. Sumario

En esta segunda parte continuamos la deconstrucción de la teología política iniciada en la primera parte de nuestra investigación: el amor al prójimo como deconstrucción de la lógica del amigo/enemigo, y el estado de excepción efectivo como deconstrucción del estado de excepción schmittiano. Encontramos en Pablo la figura del “hos me” como ejemplo de una vida mesiánica, tal como aparece en 1 *Cor.* 7, 29-32, que implica vivir en la forma del “como no”. El “como si no” muestra la posibilidad general de no existencia que Pablo pone en cuestión. Y mostrar la posibilidad general de no existencia es posicionarse como un pensador revolucionario, capaz de cuestionar todo tipo de orden instituido.

Las *Epístolas* constituyen uno de los escenarios privilegiados en donde puede observarse la oposición entre teología política e impolítica teológica, en el sentido de “paradigma” que le dimos en la introducción de nuestra investigación. Pablo es a la vez la diferencia y la cercanía en las filosofías revolucionarias y contrarrevolucionarias propias de la impolítica teológica y de la teología política respectivamente: en él está el concepto del *katechon* y enemigo que toma Schmitt de 2 *Tes.* 2, 7-9 y de

Rom. 11, 28; pero también está *Rom.* 11, 28 la noción de amor que encuentra, entre otros, Jacob Taubes, quien exactamente sobre el mismo suelo pero de manera divergente, lee *Rom.* 11, 28 en vinculación con el *amor*, mostrando de ese modo la profunda ambivalencia del pensamiento paulino, y una alternativa a la lógica schmittiana.

Es en ese sentido también que el pensamiento “impolítico teológico” que se basa en Pablo, tal como estudiaremos en las páginas que siguen, confluye en una figura siempre abierta de la comunidad, desligada de la idea de identidad, semejanza y sustancia. Lo mesiánico, en tanto reflexión sobre el sujeto y “estado de excepción efectivo”, pone en crisis la noción de identidad cerrada sobre sí, no para negarla, sino para mostrar su sobrepasamiento y su siempre renovado resto.

Y es mediante el mecanismo de la división el división que se introduce el “resto”, que es capaz de superar las diferencias: “En el fondo del judío o del griego no existe el hombre universal o el cristiano, ni como principio ni como fin: ahí hay sólo un resto, ahí se halla sólo la imposibilidad, para el judío o para el griego de coincidir consigo mismo (...) judío *como no* judío, griego *como no* griego”³⁶². Ello consiste en un *nuevo modo de pensar la universalidad* que no se da partir de una esencia común, ni por adición -ser a la vez judío, romano y griego- sino como “resto”, tal como leemos en *Gal.* 3, 28: “Ya no hay más judío ni griego, ni esclavo ni libre, varón y hembra, pues todos vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús”. De ese modo, plantea un nuevo modo comunitario basado en una universalidad que no es la universalidad liberal basada en la semejanza, sino en el “más allá” de estas diferencias.

³⁶² *Ibid.*, 58.

PARTE III

EL “NUEVO PENSAMIENTO” TRAS EL NAZISMO: DEL “AMOR AL PRÓJIMO” HACIA EL “NO MATARÁS” LÉVINASIANO

4. EL “NUEVO PENSAMIENTO” TRAS EL NAZISMO: DEL “AMOR AL PRÓJIMO” HACIA EL “NO MATARÁS” LÉVINASIANO

4.1. Introducción

Hemos analizado en la segunda parte de nuestra investigación la figura de Pablo de Tarso en las interpretaciones de la filosofía política contemporánea. La impolítica teológica, *a contrario sensu* de la teología política, prioriza el amor al prójimo como figura de la alteridad y de la comunidad siempre abierta. La importancia de un otro/a hacia quien se dirige la palabra que es clave para fundar el “Nuevo pensamiento”, un “pensamiento hablante”, dialógico, y fundamentalmente temporal, en tanto “tiempo que resta”, tal como hemos estudiado por ejemplo con Agamben y la figura del “*hos me*”. Rosenzweig comprende que la verdad es compartida y *verificada* en tanto es “dicha” a alguien, como analizamos anteriormente a través de textos como el de Badiou y la “universalidad del testimonio” que se declara.

Este “ser dicha” en el que la verdad es verificada iguala a los seres humanos entre sí, tal como establece Pablo en *Gal.3, 28*: “Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer”. Se trata, de ese modo, de hacer valer una “singularidad universal”, en la cual se admiten sin restricción, como sujetos cristianos, esclavos, varones, mujeres; personas de cualquier clase social, origen, sexo. No hay requisitos “sustanciales” para sumarse a la verdad de la declaración, porque el sujeto no preexiste al acontecimiento que declara; para sumarse a esa verdad, basta con declararla. Es la sola *convicción* la que funda el acontecimiento.

Es momento de indagar en este punto de nuestra investigación, sobre esta “ausencia de distinciones” y sus eventuales límites. Analizamos en las secciones que anteceden cómo la “conjunción irreductible” entre *judaísmo* y *cristianismo*, unida en el mandamiento del “amor al prójimo”, deja fuera, en cierto sentido, al Islam en la filosofía de Franz Rosenzweig. Pero además, nos hemos referido a ciertas notas de un pensamiento patriarcal: ¿dónde se ubica la mujer en este esquema en el que las figuras interpeladas parecen ser siempre figuras masculinas (Adán, Abraham, Pablo)?

Continuaremos por tanto estudiando la figura del “acontecimiento” y del “resto”, pero para relacionarla con la noción de *alteridad radical*. Para ello analizaremos la continuación del “Nuevo pensamiento” de Franz Rosenzweig en la filosofía de Emmanuel Lévinas- es conocido que en el prefacio de *Totalidad e Infinito* (1961), Lévinas sostiene que la presencia de *La Estrella* en su propio

texto es tal que no precisa ser citado³⁶³ y su radicalización de la alteridad- ya no sólo como “prójimo” sino como “absolutamente otro”- a la vez que ciertos elementos de la filosofía de Derrida en lo que respecta a su relación con Rosenzweig, mediante la conceptualización de la “mesianicidad sin mesianismo” que, sostenemos, reactualiza el método judío aconfesional de Rosenzweig. Como escribe Lévinas en *Difícil libertad*:

Y sin embargo, ese libro de filosofía general es un libro judío, que funda el judaísmo de una manera nueva: el judaísmo no es ya solamente una enseñanza, cuyas tesis serían verdaderas o falsas, la existencia judía (escribo existencia en una sola palabra) en sí misma es un acontecimiento esencial del ser, la existencia judía es una categoría del ser³⁶⁴.

Desde ese punto de vista,

El Mesianismo no es sino este apogeo en el ser dado por la centralización, la concentración o la torsión sobre sí del Yo. Y, concretamente, esto significa que cada uno debe actuar como si fuera el Mesías. El Mesianismo no es entonces la certeza de la llegada de un hombre que detiene la historia. Es mi poder de soportar el sufrimiento de todos. Es el instante en el cual reconozco ese poder y mi responsabilidad universal³⁶⁵.

Para lograr vincular la idea del *acontecimiento* con la de *alteridad radical*, resulta central distanciarnos tanto de Schmitt como de Heidegger. Hemos delineado el distanciamiento de la impolítica teológica en relación a la filosofía política de Schmitt, y hemos analizado, en la primera parte de nuestra investigación, cómo, curiosamente, Rosenzweig consideraba que Heidegger habría sido un continuador del Nuevo Pensamiento, comenzado antes por su maestro Cohen.

Es central recordar que Heidegger también fascinó a Lévinas en su juventud, fascinación de la que supo escapar, en cambio, Benjamin, quien no dudó en oponerse a su filosofía mucho antes -en una carta a Scholem, del 20 de enero de 1930, se refiere al “choque de nuestros dos maneras, muy diferentes, de considerar la historia”³⁶⁶, y unos meses después se refiere al proyecto de “demoler a

³⁶³ En *Hors sujet* (1987) además, hay toda una sección del breve libro dedicada a evocar a Rosenzweig. (Véanse también las pp. 235-260 de la edición de 1976 de *Difícil libertad*, en las que Levinas inserta una «biografía espiritual de Franz Rosenzweig», primitivamente publicada en 1963. García Baró: Y, sin embargo, es imposible pensar que el libro no fuera conocido por Martin Heidegger, que jamás menciona al pensador judío.

³⁶⁴ Lévinas, E., ““Entre dos mundos” (El camino de Franz Rosenzweig)* (1959), en *Difícil libertad*, Buenos Aires: Lilmod, 2004, 203.

³⁶⁵ *Ibid.*, 219.

³⁶⁶ Löwy, M., *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires: FCE, 2002, 15.

Heidegger”³⁶⁷ (sin embargo, como estudiamos anteriormente, se sintió claramente atraído por conceptos de la filosofía de Carl Schmitt, a quien confesó deberle mucho en relación al concepto de soberanía tratado en *El origen del drama barroco alemán*).

Es evidente que Lévinas, a diferencia de Rosenzweig -aunque partiendo de él- visualizó las consecuencias, tanto teóricas como prácticas, de sostener un pensamiento como el heideggeriano. Para alejarse del mismo postuló figuras como las del *rostro* y la *metáfora*, figuras de una intencionalidad original donde el pensamiento sobrepasaría sus límites, en tanto fenómeno primero de la significación.

Es sabido que el pensamiento lévinasiano constituye, en ese punto, una enorme novedad para el pensamiento filosófico occidental, aunque también presentan sus propios peligros y límites. Para ello analizaremos, a su vez, ciertas críticas a la filosofía lévinasiana, en particular la del filósofo León Rozitchner, quien nos advierte sobre el peligro del misticismo y del repliegue, la caída en el espiritualismo que se pretende superar, y el olvido de lo *material-ensoñado* que se encuentra presente, aunque luego es traicionado, en la mitología judía pre-cristiana. Para responder a estas críticas nos centraremos en las nociones de *gozo* lévinasiano y en la figura de *lo femenino y la maternidad*.

En esta misma línea, nos adentraremos, por último, en una “ética de la hospitalidad” derridiana, y en particular, en su concepto de “mesianicidad sin mesianismo”, que consideramos que coincide con el “mesianismo aconfesional” de Franz Rosenzweig estudiado en la primera parte de esta investigación, y desarrollado en la segunda en tanto “amor al prójimo”, pero llevado más allá, hasta el límite mismo de los mandamientos.

4.2. El “Nuevo pensamiento” tras el Terror

Analizamos en la primera parte de nuestra investigación la fascinación que ejerció en Rosenzweig la “filosofía alemana”, en particular heideggeriana, en la que creía ver una continuación del “Nuevo pensamiento” de Cohen y del suyo propio. La misma fascinación ejercida por Heidegger en Rosenzweig la genera Heidegger en el joven Lévinas: podemos verlo, por ejemplo, en “Friburgo, Husserl y la fenomenología”, de 1931, donde escribe, por ejemplo:

Llegué a Friburgo justo en el momento en que el maestro acababa de abandonar su enseñanza regular para consagrarse a la publicación de sus numerosos manuscritos. Tuve el placer de asistir a las conferencias que aún impartía de cuando en cuando, en auditorios siempre abarrotados. Su cátedra pasó a Martin Heidegger, su discípulo más original, cuyo nombre es ahora la gloria de Alemania. Su enseñanza y sus

³⁶⁷ *Ibid.*

obras, de una potencia intelectual excepcional, son la mejor prueba de la fecundidad del método fenomenológico³⁶⁸.

Luego de esa primera fascinación, progresivamente empieza su alejamiento. En “El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y alemana”, de 1933, si bien no se posiciona en ninguna de las dos culturas, es especialmente severo, al final, con la filosofía alemana³⁶⁹, que

Disfruta sumergiéndose en la oscura fuerza de Peeperkorn. Aquella fuerza -y esto es importante al considerar el tema-, no es la fuerza de la materia bruta de los materialistas ni la fuerza de la naturaleza de los panteístas: es el poder de la espiritualidad pura en el hombre, como la imaginan los alemanes, vinculándola a lo orgánico³⁷⁰.

En “Algunas reflexiones sobre la filosofía del Hitlerismo”, en 1934, notamos claramente su distanciamiento de la filosofía heideggeriana. Como explica Alberto Sucasas, sería imposible entender la evolución intelectual lévinasiana sin atender a la conmoción que la sacudida histórica de 1933 supuso para Emmanuel Lévinas³⁷¹.

En “Algunas reflexiones...”, ya es notorio que Lévinas se encuentra mucho más cercano a una concepción como la de Cassirer que a la de Heidegger. Como plantea Cassirer: “El mito se convierte en problema para la filosofía, en la medida en que en él se manifiesta una dirección originaria del espíritu”³⁷².

Lévinas, en la misma línea, plantea que “La filosofía de Hitler es primaria³⁷³”, pero en ella se consuman “potencias primitivas”, bajo el empuje de una fuerza elemental que “despiertan la nostalgia secreta del alma alemana, Más que un contagio o una locura, el hitlerismo es un despertar de sentimientos elementales³⁷⁴”.

³⁶⁸ Lévinas, E., “Friburgo, Husserl y la fenomenología”, en *Los imprevistos de la historia*, Salamanca: Sígueme, 2006, 100.

³⁶⁹ “Heidegger, al hablar de la “realidad espiritual”, ya no utiliza la palabra “conciencia”, sino “existencia” (de allí el nombre de su filosofía “existencialista”), dado que quiere realzar lo concreto y lo dramático del alma. Es inevitable notar que los partidos políticos extremistas, tan poderosos actualmente en Alemania, admiran ese concepto de la espiritualidad”, en Lévinas, E., “El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y alemana”. En *Lituanica Philosophica. De Kant a Lévinas*. Valencia: La Torre del Virrey, 2012, 58.

³⁷⁰ Lévinas, E., “El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y alemana”. En: *Lituanica Philosophica. De Kant a Lévinas*. Valencia: La Torre del Virrey, 2012, 62.

³⁷¹ Cfr. *Un libro de huellas*. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas, Madrid, Trotta, 2004.

³⁷² Cassirer, E., (2013), *Filosofía de las formas simbólicas* (Tomo II: “El pensamiento mítico”). México: FCE, 16.

³⁷³ Lévinas, E., (2006). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires: FCE. 7. En adelante ARH.

³⁷⁴ *Ibid.*

Lévinas opone el “liberalismo” -donde agrupa corrientes tan diversas como el liberalismo tradicional, el judaísmo, el cristianismo y el marxismo- al hitlerismo. En el primero encuentra el “espíritu de libertad”, donde “el hombre se renueva eternamente ante el universo”³⁷⁵. La historia no nos determina: el judaísmo tiene la figura del “perdón”, que permite “modificar” el pasado; en el cristianismo, “la Cruz libera”; el liberalismo defiende la “autonomía de la razón”; y el marxismo, si bien comienza impugnando esta concepción del hombre, y señalando los condicionamientos materiales de la conciencia, permite modificar ese destino: “Tomar conciencia de la situación social es para el propio Marx liberarse del fatalismo que ésta comporta”³⁷⁶. Lévinas une aquí cristianismo y judaísmo en el mismo sentido que analizamos en la segunda parte de nuestra investigación. A esta concepción se opone aquella que señala *la adherencia absoluta al cuerpo*:

El cuerpo no es sólo un accidente desgraciado o feliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia: *su adherencia al yo vale por sí misma*. Es una adherencia *de la cual no se escapa* y que ninguna metáfora podría confundir con la presencia de un objeto exterior; es una unión a la cual nada podría alterarle el gusto trágico por lo definitivo (...) Las misteriosas voces de la sangre, los llamados de la herencia y del pasado a los que el cuerpo sirve de enigmático vehículo, terminan perdiendo su naturaleza de problemas sometidos a la solución de un yo soberanamente libre (...) la esencia del hombre no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento³⁷⁷.

Las formas de la sociedad fundada en el acuerdo de las voluntades libres no resultarán sólo frágiles e inconsistentes, sino falsas y mentirosas. La asimilación de los espíritus pierde la grandeza del triunfo del espíritu sobre el cuerpo. Se convierte más bien en obra de falsarios. Una sociedad con fundamento en la consanguinidad se sigue inmediatamente de esa concretización del espíritu. Y entonces, ¡si la raza no existe, hay que inventarla!”.

De ese modo, como plantea Pablo Dreizik:

El surgimiento de la “filosofía del hitlerismo” se levanta como el retorno brutal a una filosofía elemental cuya nota distintiva no descansa únicamente en la activación del pensamiento mítico sino en una modalidad particular de relación que el yo mantiene con el cuerpo propio, con el mundo y con el tiempo³⁷⁸.

³⁷⁵ ARH, 8.

³⁷⁶ ARH, 13-14.

³⁷⁷ ARH, 16-17.

³⁷⁸ Dreizik, D., (coord.), *Levinas y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2014, 13.

En la filosofía elemental del hitlerismo el yo se encuentra remachado a sí mismo, en una situación de no poder colocarse a distancia de su cuerpo, lo que lo lleva a la entronización del cuerpo biológico. La oposición lévinasiana a la “adherencia al propia cuerpo” no implica, como explica Silvina Rabinovich, el olvido del cuerpo o postular el “no matarás” como un absoluto. Se trata, explica la autora, de salvar tanto la autonomía como la encarnación, porque si se olvida lo corporal, se recibe el ideal germánico como una promesa de autenticidad a riesgo de caer en la lógica del amigo/enemigo schmittiana, en la cual, “si la raza no existe, hay que inventarla”:

Una sociedad que pierde el contacto vivo con su propio ideal de libertad para aceptar las formas degeneradas y que, al no ver lo que este ideal exige por esfuerzo, se regocija en lo que aporta de comodidad, una sociedad en semejante estado recibe el ideal germánico como una promesa de sinceridad y de autenticidad³⁷⁹.

En esta misma línea, sostiene Bettina Bergo que la filosofía lévinasiana pretende afirmar tanto el ámbito de libertad del hombre, en tanto racionalidad, como el de la sensibilidad, como ser humano encarnado:

Lévinas se propuso concebir una fenomenología en que hubiera espacio para la *sensibilidad-afectividad* así como también para el sujeto autónomo capaz de asentir contra el constreñimiento de su libertad de auto-interés-socializado. Si elidimos una o la otra, la sensibilidad o la racionalidad, tanto nuestro pensamiento político como nuestras teorías sobre la conducta económica sufrirán alternativamente de demasiada irracionalidad, demasiadas pulsiones, o de una autonomía demasiado abstracta y reductiva, cuya evidencia vivida es clara y demostrable como intencionalidad, pero que no podría nunca resumir a un ser humano encarnado y mucho menos el modo en el cual ella/él es primeramente y complejamente intersubjetivo³⁸⁰.

Analizaremos posteriormente, en la conceptualización del “gozo” lévinasiano, entre otros, cómo “lo que aporta la ética lévinasiana en cuanto al pensamiento de la política no tiene, pues, nada de abstracto o descarnado”³⁸¹ y “El exceso o la excedencia de la política por la ética, su inspiración, no la reduce jamás a una moral apolítica, ella abre la política a su más allá mesiánico, a un mesianismo

³⁷⁹ Rabinovich, S., en *Lévinas y lo político*, 8.

³⁸⁰ Bergo, B., “El entrelazamiento de libertad e intersubjetividad sensible: Lévinas, pensador de una filosofía encarnada del sujeto (ético-político)”, en *Lévinas y lo político*, 7.

³⁸¹ Bensussan, G., “Lévinas y la cuestión política”, en *Lévinas y lo político*, 235.

político del más allá de la política”³⁸². La impolítica teológica lévinasiana, en ese sentido, no se postula como trascendencia abstracta, sino que se basa en una *trascendencia dada en el mundo*.

4.2.1. La escucha contra la visión

Si “la esencia del hombre no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento”³⁸³, ¿cómo vencer ese encadenamiento y desde dónde hacerlo? En la Presentación a *Totalidad e infinito*, Lévinas desarrolla la imagen de Don Quijote como figura del “encantamiento” moderno cuando, hecho prisionero, es conducido a su casa en una jaula³⁸⁴. ¿Qué rompe el “encantamiento” de Don Quijote? ¿Cómo es que pueda saber que “va encantado” si está encantado? No la certeza cartesiana del estar pensando que se piensa, sino el peligro de pensar que no se está encantado y dejarse estar en esa jaula “perezoso y cobarde”, defraudando el socorro que podría a dar a muchos necesitados que tienen la extrema necesidad de su ayuda y protección:

¿Reconocería la conciencia su propio hechizamiento mientras está perdida en un *laberinto de incerteza* y su seguridad sin “gran escrúpulo” se asemeja al embrutecimiento? ¡Locura de Don Quijote! ¡A menos que la conciencia petrificada por los encantos y sin escuchar la llamada de los afligidos no lo entienda todo del mismo modo! A menos que no exista una sordera capaz de sustraerse a su voz. A menos que la voz de los afligidos sea el deshechizamiento mismo de la ambigüedad en que se despliega la aparición del “ser en cuanto ser”³⁸⁵

Lo interesante de Lévinas es que la superación de una subjetividad cerrada sobre sí tal como la concibió la tradición metafísica occidental, no implica, como decíamos, ni el olvido del cuerpo en tanto “sujeto encarnado”, ni abandonar la reflexión sobre el ser humano en relación a la trascendencia. En este sentido, pensar el “más allá” del ser humano no implica *sólo* pensar las figuras que quedaron por fuera de este pensamiento predominante -analizaremos luego el papel de “lo femenino” como otredad por excelencia, para ver si Lévinas se mantiene aún, o no, en un esquema patriarcal- sino pensar *lo otro*

³⁸² *Ibid.*, 236.

³⁸³ ARH, 16-17.

³⁸⁴ “En el capítulo 48 de la primera parte, ¿no siente Don Quijote cómo su propia persona sufre el “encantamiento” cuando, hecho prisionero, es conducido a su casa en una jaula? Sancho Panza tiene a vez a explicarle al caballero enjaulado que en esta “desgracia” hay “más malicia que encantamiento” y que el cura y el barbero de su pueblo natal lo acompañan en este retorno. Don Quijote le responderá: ‘Bien podrá ser que parezca que son ellos mismos; pero que lo que sean realmente y en efecto, eso no lo creas en ninguna manera... los que me han encantado habrán tomado esa apariencia y semejanza, porque es fácil a los encantadores tomar la figura que se les antoja’ (TI, 11).

³⁸⁵ TI, 11.

del ser humano mismo: seguir pensando la relación entre los seres humanos, pero desde una manera completamente nueva: Abraham y no Ulises.

Anacronía levinasiana, entonces, en el rescate de una trascendencia en un mundo que tras la muerte de Dios, anhela *una trascendencia dada en el mundo*, elemento propio del paradigma impolítico teológico en general. Su pensamiento es por ello “inactual” tal como tematiza esta noción en su Prefacio a *Humanismo del otro hombre*: no lo inactual que disimula lo caduco, ni la falta de atención con respecto a las opiniones dominantes de nuestro tiempo, sino que, “lo otro que lo actual”, “lo otro que la tradición occidental ha llamado ser-en-acto”:

Como si una extraña debilidad sacudiera con escalofríos y estremeciera la presencia o el ser en acto. Pasividad más pasiva que la pasividad unida al acto, la cual aspira aún al acto de todas sus potencias. Inversión de la síntesis en paciencia y del discurso en voz de "sutil silencio" haciendo señas a los Otros- al prójimo, es decir, a lo inenglobable. Debilidad sin cobardía como el ardor de una compasión. Descarga del ser que se desprende. Las lágrimas son, tal vez, eso. Desfallecimiento del ser cayendo en humanidad, que no ha sido juzgada digna de retener la atención de los filósofos. La puesta en duda de la prioridad del Acto y de su privilegio de inteligibilidad y de significancia, el desgarrón en la unidad de la "apercepción trascendental" significa un orden -o un desorden- más allá del ser, anterior al lugar, anterior a la cultura. Se reconoce la ética³⁸⁶.

Lévinas es consciente de la crisis del humanismo tradicional, y por ello, su “inactualidad” no tiene que ver con recuperar un humanismo desecho sino en seguir reflexionando sobre sus preguntas, incluso en sus límites. Se pregunta si este aclamado “fin del humanismo” no es más que la misma cara del humanismo. ¿Será que existe *otro* humanismo? Ese “otro” deberá pensarse, no ya en términos de no-yo, como momento de la subjetividad idealista para mi propio reconocimiento o, incluso, puesto como obstáculo a superar, sino como lo radicalmente distinto. Como escribe al respecto Guillot:

El Otro como libertad semejante a la mía sólo puede ser mi enemigo mortal como lo ha desarrollado Hegel. La igualdad ante la ley y las instituciones sólo pueden lograr un equilibrio pasajero que siempre se degrada en lucha. Por eso, el planteo de la analogía puede encubrir las mayores hipocresías e ideologías. Todo reconocimiento encubre finalmente un resentimiento. De este modo la lógica de esta relación es la dialéctica en la que confluirían el mismo y el otro en la totalidad, que precisamente se ha tratado de trascender. Es necesario garantizar un esquema descriptivo de la relación con la alteridad que no se reúna dialécticamente en el Uno, en el Mismo. No puede plantearse como un sistema de correspondencias. Estas exigencias lo llevan a situar la relación del yo con el otro como asimétrica, o usando otra imagen, hablará

³⁸⁶ Lévinas, E. *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI, 2009, 8.

de la curvatura del espacio ético. El Otro no es un yo situado en la otra orilla, sino que se presenta siempre a distinto nivel³⁸⁷.

El otro hombre manda desde su rostro que no está encerrado en la forma del aparecer, desnudo, despojado de su forma, desnudado de su presencia misma que lo enmascararía también como su propio retrato; piel arrugada, huella de sí misma, presencia que, en todos sus instantes, es un retiro en el hueco de la muerte con una eventualidad de no-retorno. La alteridad del prójimo es ese hueco, el no-lugar en el que, rostro, se ausenta ya sin promesa de retorno y resurrección. Como apunta Balcarce:

La fenomenología encuentra así su límite en una presentación que no puede asumir el carácter de anclaje fenoménico para una empatía analogizante, sino solamente la patentización del otro como Otro. Y “lo otro, lo completamente otro, sólo puede manifestarse como lo que es, antes de la verdad común, en una cierta no manifestación y en una cierta ausencia.” (Derrida 1989, p. 130 / 123). El rostro no es indicio, no es signo de otra cosa como pura representación, sino que se expresa “en persona” al presentarse³⁸⁸.

Seguir pensando la humanidad, pero pensarla de una manera completamente nueva: allí se encuentra el desafío impolítico teológico lévinasiano- y también sus límites-. Para ello, Lévinas debe generar una serie de *desplazamientos* en relación a las imágenes que dominaron la historia occidental, coincidentes con nuestro ejes conceptuales. En primer lugar, se trata de superar el paradigma de la visión por sobre el resto de los sentidos y otros modos de acercarnos al mundo. Como establecimos en la introducción, el paradigma de la visión es de por sí inmanente:

La visión no es una trascendencia. Otorga una significación por la *relación* que hace posible. No abre nada que, más allá del Mismo, sería absolutamente otro, es decir, en sí. La luz condiciona las relaciones entre datos, posibilita la significación de los objetos que se limitan (...), puesto que es visión entrevé el espacio a través del cual se trasladan las cosas unas hacia otras. El espacio, en lugar de transportar más allá, asegura simplemente la condición de la significación *lateral* de las cosas en el Mismo³⁸⁹.

Fuera del acontecimiento que mide los seres, en cambio, se presenta *el rostro*. Acaso nos confunda esta imagen si sostenemos que el *quid* se encuentra en escapar del paradigma inmanente de la visión. Lo que sucede es que el rostro, para Lévinas, es lenguaje. De ese modo es lo opuesto a la inmanencia, dado que el rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría

³⁸⁷ Guillot, D., Introducción a TI, 37.

³⁸⁸ Balcarce, G., (2015). “Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana”, *Universidad de Antioquia*, pp.195-213. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n50/n50a11.pdf>, 101.

³⁸⁹ TI, 205.

ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto ni tocado, porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido”. De allí que, para Levinas, la trascendencia no sea “una visión del Otro, sino una donación original”.

En *La estrella de la redención* Rosenzweig había analizado la “cara del hombre” como “la estrella”, superponiendo los dos triángulos con sus elementos y trayectoria³⁹⁰. El análisis parte de los “puntos vitales” del rostro, que pueden ser *receptivos*, o *activos*. Para Rosenzweig, el nivel fundamental es el de los órganos receptivos, que son, situados en la frente y las mejillas: la nariz, y las orejas. Nariz y orejas son, explica Rosenzweig, órganos de la pura recepción. Esta imagen compone un “primer triángulo” sobre el que se superpone, analiza Rosenzweig, un “segundo triángulo”: los ojos y la boca:

Los ojos no tienen ambos el mismo valor mímico, sino que mientras que el izquierdo mira más receptivamente y todo por igual, el derecho mira dirigiéndose tajante a un punto. Sólo el derecho “relampaguea”. Es ésta una división del trabajo que suele grabar finalmente sus huellas, en las cabezas de los ancianos, en el entorno blando de las cuencas, de modo que se hace perceptible de lejos esa desigual constitución de la visión, que, en los demás casos, sólo resalta en la conocida diferencia de los dos perfiles del rostro. Así como la estructura de la cara está dominada por la frente, así su vida -cuanto gira en torno a los ojos y de ellos irradia- termina por concentrarse en la boca. La boca lleva a cabo y culmina toda expresión de que es capaz el rostro, tanto hablando como, al final, callando en un silencio tras el que el habla se hunde: el beso. Los ojos son aquello en que resplandece para el hombre el rostro eterno; la boca, aquello de cuyas palabras vive el hombre; pero a nuestro maestro Moisés, que sólo fue autorizado en vida a ver el país del anhelo, pero no a pisarlo, Él le selló su vida que terminaba con un beso de su boca. Tal es el sello de Dios, y tal es también el sello del hombre³⁹¹.

Hacia el final de *La estrella de la redención*, encontramos también la exposición de “la estrella” como “rostro que me mira y desde el que yo miro”³⁹². “¿No se da acaso el rostro a la visión?”, se pregunta Lévinas “¿en qué señala la epifanía como rostro una relación diferente de aquélla que caracteriza a toda nuestra experiencia sensible?”. La civilización occidental ha reservado una función trascendental a las cualidades visuales y táctiles, dejando en cambio a las cualidades provenientes de otros sentidos la función de adjetivos que se pegan al objeto visible y tocado. El objeto develado, descubierto, que aparece, fenómeno, es el objeto visible o tocado y su objetividad se interpreta sin que participen las otras sensaciones. La objetividad siempre idéntica a sí misma, se colocaría en la perspectiva de la visión o de los movimientos de la mano que palpa.

³⁹⁰ Cfr. ER desde 493.

³⁹¹ ER, 493-494.

³⁹² *Ibid.*, 495.

La diferencia absoluta, en cambio, sólo se instaura por el lenguaje, que relaciona términos rompiendo la unidad de un género. En el lenguaje los términos (los interlocutores) siguen siendo separados, pero se solicitan. De ese modo, “la palabra resalta sobre la visión. En el conocimiento o la visión, el objeto visto puede ciertamente determinar un acto, pero un acto del que se apropia en cierto modo lo ‘visto’, lo integra en un mundo al darle una significación y, a fin de cuentas, lo constituye”³⁹³.

Mientras que el fenómeno es ya, de cualquier modo, imagen, es decir, “manifestación cautiva de su forma plástica y muda”, el rostro es viviente: vive al deshacer la forma de la inmanencia. El Otro manifestado en el rostro perfora su esencia plástica, “semejante a alguien que abriera la ventana en la que su figura ya se vislumbraba”. Su presencia consiste en desvestirse de la forma que, sin embargo, ya lo manifestaba. Por eso la manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es abrirse en la apertura, venir desde atrás de su apariencia, desde detrás de su forma, explica Lévinas.

En este punto puede resultarnos útil la separación levinasiana entre *lo Dicho* y *el Decir*. Mientras que *lo Dicho* pertenece al sistema de signos dados- el Diccionario, la lógica formal, la Gramática, el sistema del Ser- el *Decir*, en cambio, como elemento originario, preexiste a todo contenido y permite su “más allá”, su significación primera, antes de toda proposición formulada en el ámbito de lo Dicho. Como apunta Lévinas en *De otro modo que ser...*:

Anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas, prólogo de las lenguas, es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento, uno para el otro, la significancia misma de la significación³⁹⁴.

De ese modo, *el rostro es revelación*: ni identidad (subsunción) ni antítesis (pues se volvería su réplica lógica), sino separación del Mismo y del Otro, absoluta y a la vez, susceptible de ser invitada a su apertura.

4.2.2. El plus de la metáfora

Así como opusimos visión a lenguaje, oponemos ahora, y de modo más específico, el segundo deslizamiento levinasiano: contra una forma analógica de pensar, Lévinas se ubica en el paradigma *metafórico* tal como establecimos en nuestros ejes conceptuales. La metáfora, sostenemos, no se basa en un proceso de identidad entre objetos, sino, justamente, en su “ir más allá” (*meta-fero*).

³⁹³ TI, 208.

³⁹⁴ Lévinas, E., *De otro modo que ser...*, 48.

En “La metáfora”, Conferencia que pronuncia Levinas en 1962³⁹⁵, Lévinas desarrolla una teoría específica de la metáfora. Para ello precisa distanciarse, en primer lugar, de las concepciones de la metáfora propias de la retórica clásica, basadas siempre en el concepto de analogía. Para las mismas, por ejemplo, “el sentido de un término cualquiera que se ofrece en el tema de un pensamiento se desliza hacia el sentido de otro término y se une a él gracias a la semejanza que se muestra entre estos términos”³⁹⁶.

Habría un sentido que se deslizar de un término al otro gracias a la semejanza entre estos términos y la metáfora consistiría, pues, en acercar seres, objetos y situaciones que revelan una analogía. Pero lo que sucede si reducimos la metáfora a la comparación, es que la metáfora pierde su fuerza y sugestión poéticas. Lo que plantea Lévinas, entonces, es que la metáfora no es un mero “acercar” por un proceso de semejanza, un simple “tal como”, sino que se basa en un desbordamiento de sentido y en un proceso conjunto de acercamiento y alejamiento:

Mientras esta semejanza es el tema explícito del pensamiento como en “de tal padre, tal hijo” o “la tierra es como una naranja”, o “estos ojos son azules como el cielo”-la metáfora parece haber perdido su fuerza de sugestión. Es necesario, para que la metáfora tenga una fuerza de sugestión poética, que la aproximación sea, desde luego, menos fácil y que el alejamiento y proximidad sean a la vez concientes como cuando evocamos dentro de la misma construcción verbal diferentes órdenes de la realidad. “Los largos sollozos de los violines de otoño”. Allí se produce un desbordamiento de sentido en los términos aproximados³⁹⁷.

La metáfora entonces no sería un mero apéndice o instrumento del pensamiento, sino una *intencionalidad original* donde el pensamiento sobrepasaría sus límites, el fenómeno primero de la significación: “La manera como la metáfora se produce en el lenguaje (...) no consiste en aproximar orgánicamente los términos atados en un sistema de parentesco (...) En efecto, hablamos de la trascendencia del más allá, de lo sobrenatural, de lo absolutamente otro”³⁹⁸.

La metáfora es la única figura que implica *trasferencia de sentido* y *elevación semántica*, esto es, el paso de un sentido elemental y concreto (*terre-à-terre*) a un sentido más matizado y noble, un “excedente milagroso” (*miraculeux surplus*). Por eso, en lugar convertirse en fijación analógica, la metáfora es un ir más lejos (*aller plus loin*), hacia un desborde de lo literal que poco tiene que ver con

³⁹⁵ Lévinas, E., “La metáfora”, publicada en 2011 en sus *Obras Completas* (En Levinas, E. *Ouvres Complètes. Parole et Silence*. Vol. II. Francia: Grasset, 2011, 319-347). En adelante: MET.

³⁹⁶ MET, 323.

³⁹⁷ MET, 327.

³⁹⁸ MET., 337.

la llamada de lo semejante por lo semejante. El pensamiento está apuntando de ese modo hacia “el más allá”, paso al límite y más allá del límite, que supone un tipo de lenguaje distinto al que dice el “Ser”. Lenguaje metafórico, transporte hacia un sentido que sobrepasa la capacidad del sujeto que piensa.

Hay dos tipos de metáforas, explica Lévinas en “La metáfora”: las *metáforas relativas* y las *metáfora absolutas*. Las primeras son las metáforas verbales, inmanentes al lenguaje: monólogo sostenido entre uno y uno mismo. Las segundas, en cambio, no pertenecen al lenguaje “cosa”, sino a la significación primera: esto es, *al plano de la ética*. No se basan en un contenido determinado, sino que son ese mismo movimiento de excedencia. Atisbo del afuera, de lo “más allá” del ser, de su “otro modo”. “Más allá” que, como explica Lévinas, no significa *contra* la ontología, sino sólo contra su primado. “Más allá” de la ontología, más allá del encantamiento, el Bien nos ha elegido antes de que podamos elegir, pero justamente por eso, habilitando nuestra libertad. Transporte, entonces *absolutamente distinto a la comprensión*: lenguaje que significa sin ser por eso envuelto en la intelección.

En sus *Cuadernos de cautividad*³⁹⁹, Lévinas hace diversas anotaciones sobre el tema de la metáfora. Leemos:

Metáfora: evocación de parecidos entre objetos o situaciones: montañas, olas de piedra; bosque, catedral; situación sin salida, traslación de una ley (...) la metáfora hace brillar las estructuras significantes que no siempre van de lo humano a lo material para humanizar lo natural sino que van en el otro sentido; la resistencia de una cohorte a un ataque se compara con una roca que resiste al mar, a la estructura petrificada de la resistencia, igual que, inversamente, puede buscar el elemento energético y voluntario de una situación rigurosamente material. La metáfora se separa de la representación sensible para extraer las significaciones que los objetos encarnan. En efecto, esta encarnación no es la realización de un concepto en el individuo, ya que esta significación no se deja definir como el concepto fuera de la representación que lo encarna⁴⁰⁰.

La imagen que utiliza Lévinas para explicar este poder metafórico es la de una “cáscara” y el “vuelo” en todas direcciones de la significación, desde un fondo que les es común no como un concepto (en términos de lo “Dicho”, podríamos decir) sino como un tropo (en términos del “Decir”, en tanto “germen”):

La maravilla: una significación ha podido transformarse en otra, como si todo estuviera en todo, no que todo forma sistema con todo sino como si todo fuera germen de todo, cualquier cosa lleva en ella el

³⁹⁹ Lévinas, E., En *Escritos inéditos* 1, Madrid: Trotta, 2013.

⁴⁰⁰ MET, 146.

esbozo de todas las demás. Esta germinación es la que constituye la significación y no una preferencia cualquiera por los significados y un paso a él desde el significante⁴⁰¹.

La metáfora, en ese sentido, genera significación desde la participación del objeto en algo “distinto de él” (participación no como concepto, sino como germinación), y de ese modo

La maravilla de las maravillas de la metáfora es la posibilidad de salir de la experiencia, de pensar más lejos que los datos de nuestro mundo. ¿Qué es salir de la experiencia? pensar a Dios. A pesar de la imposibilidad de la reflexión total. La pretensión de estar por encima de la experiencia y poner entre paréntesis toda experiencia es pensar a Dios. La sospecha del más allá es ya más allá. La fuerza del argumento ontológico. La sospecha del más allá: metáfora: milagro⁴⁰².

Sólo a través de la metáfora puede oírse “la voz de Dios” en esa “sospecha del más allá” que ya es más allá: “Dios” no es un contenido determinado, ni la afirmación necesaria de una religión y su contenido, sino la metáfora misma del lenguaje que se alza sobre sí:

Pero, ¿y si quizá no hubiera voz de Dios? Hay que darle la vuelta a la reflexión: *sin dios no habría metáfora*. Dios es la metáfora misma del lenguaje, el hecho de un pensamiento que se alza por encima de sí mismo (lo cual no quiere decir que Dios no sea más que una metáfora, porque no hay otra mitad afuera que el movimiento que lleva hacia él)⁴⁰³.

Siendo más precisos, la función del lenguaje, explica Lévinas, no es “desvelar” o “revelar” ese más allá de la experiencia, sino elevar y “mantener el sentido ético de la actividad espiritual última⁴⁰⁴”. Esa actividad no puede basarse en la “ semejanza”, no es una comparación, una analogía- en el mismo sentido en que el otro no puede pensarse analógicamente, pues “si la metáfora no es más que la llamada de lo semejante por lo semejante no se vería muy bien el interés de la metáfora. La aproximación metafórica pretende aportar algo al pensamiento, llevar lo más lejos o hacerla entender más de lo que al principio entiende”⁴⁰⁵.

El discurso dice el ser y el ente, pero al hablar, se ejerce también un poder metafórico que se dirige más allá del ser y del ente, trasladando la ontología más allá, en un movimiento hacia lo infinito

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² MET, 148.

⁴⁰³ MET., 149.

⁴⁰⁴ MET., 150.

⁴⁰⁵ MET, 152.

sin el cual no existiría el lenguaje- pues no tendría sentido hablar si todo ya estuviera dicho, pues el lenguaje en sí, se diga lo que se diga, es la afirmación permanente de esta apertura-.

En el primer ensayo de *Humanismo del otro hombre*, Lévinas vuelve a tratar la cuestión de la metáfora, estableciendo que la metáfora puede ser considerada como una *excedencia* que proviene de un orden muy diferente de la receptividad pura. La ausencia hacia la cual conduce no sería otro dato, pues ningún dato estaría desde el comienzo provisto de identidad y podría entrar en el pensar por el efecto de un simple choque contra la pared de una receptividad.

Darse a la conciencia exigiría que el dato, previamente, se colocara en un horizonte iluminado; semejante a una palabra que a partir de un contexto al cual se refiere recibe el don de ser entendida. La significación sería la iluminación misma de este horizonte. Pero este horizonte no resulta de la adición de datos ausentes, porque cada dato tendría ya necesidad de un horizonte para definirse y darse.

Antes de pasar a analizar las consecuencias éticas de esta concepción metafórica, queremos sumar a estas reflexiones sobre la metáfora las de un filósofo menos conocido, H.A. Murena. Murena no fue sólo uno de los primeros traductores de Benjamin al español, sino que planteó una filosofía propia sumamente original, que consideramos se ubica en nuestro objeto de estudio en tanto “impolítica teológica”. Como plantea Samuel Cabanchik:

Murena sería un precursor de muchos desarrollos actuales acerca del pensamiento de la comunidad: tener en cuenta su aporte permitiría reconsiderar a éstos a la luz de sus perspectivas. Por otro lado, lo que llamamos comunidad metafórica es una propuesta original que muestra más de una ventaja con otras de las figuraciones de lo comunitario en el debate antropológico-político-metafísico que ha tenido lugar fundamentalmente en Francia e Italia y que, como ocurre inevitablemente, ha ignorado el aporte de Murena⁴⁰⁶.

Como establece también Cabanchik:

Lo que podríamos denominar *comunidad metafórica* (...) es el punto de llegada de la concepción mureneana, comparable con la comunidad desobrada de Nancy, la *communitas* de Esposito, y algunas otras concepciones propias de nuestro tiempo- la que presentáramos en El abandono del mundo bajo la denominación comunidad infinita, inclusive-⁴⁰⁷.

⁴⁰⁶ Cabanchik, S. “Melancolía, ultranihilismo y metaforicidad: figuras de la comunidad en la ensayística de Murena”, en Cabanchik, S.; Boverio, A. (comps.), *Figuraciones de la comunidad. El ojo, la carne y la palabra*, Buenos Aires: Colihue, 2014, 169.

⁴⁰⁷ Cabanchik, S., “Melancolía, ultranihilismo y metaforicidad: figuras de la comunidad en la ensayística de Murena”, en *Figuraciones de la comunidad...*, 164.

En palabras de Murena:

¿Qué es la metáfora? Su propio nombre habla. En la metáfora se lleva (fero) más allá (meta) el sentido de los elementos concretos empleados para hacer la obra. ¿Se llevan más allá? Llevar más allá lo sensible y lo mundano significa traer más acá al Otro Mundo. La metáfora consiste en quebrar las asociaciones de uso común de los elementos concretos e instalarlos en otro contexto en el cual- gracias a la súbita distancia que les confiere el desplazamiento- conquistan nueva vivacidad, componen otro mundo: al ser llevados más allá de su significado, acercan el universo que se encuentra allende los sentidos. Vayamos, sin embargo, más allá. Dijimos que la metáfora acerca el Otro Mundo. Seamos precisos con un ejemplo trivial. Es habitual que el salero esté al alcance de la mano en la mesa en que comemos. Coloquémoslo un día en el suelo, a un par de metros de distancia. Cuando se lo mostremos al huésped que lo busca, éste experimentará por un instante que aquello tan habitual, la sal, podría no existir. Tendrá una perspectiva de la posibilidad general de no existencia, que incluye a su propia persona, al mundo en su conjunto. De igual modo, el impulso metafórico, cuando saca de su marco habitual los elementos materiales de la metáfora, *muestra la posibilidad general de no existencia*, lo no existente, lo infinito, Dios⁴⁰⁸.

Mientras que el lenguaje científico desmembra y separa, la metáfora restaura con su amor la unidad de todo lo que vive:

Toda palabra es metafórica (...) La poesía acepta la multivocidad de cada palabra, acepta la imprecisa índole humana. (...) Empieza por aceptar que no es ineludible que *casa* signifique casa. Pero no se detiene ahí. En una presunta falta descubre una ocasión, una puerta. Insiste, apuesta sobre ella. Va aún más allá. Y dice de pronto: “Aquiles es un León”. El mundo se duplica de esa suerte. Aquiles cobra la esencia del león y el león la de Aquiles⁴⁰⁹.

El arte, a través de la metáfora, viene a cambiar todos los lugares y criaturas del mundo, para que cada cosa viviente, al comprender que no es lo que creía, pueda ser más, pueda ser cualquier otra cosa, todo lo que debe. El arte viene a salvar al mundo. Resucitar el Adán primordial significa volver a hablar en verso, concientes de que somos ausencia y lejanía: “Resucitar el Adán primordial exige volver a hablar en verso, igual que en el Paraíso, representa la capacidad de recordar en forma activa la Ausencia: no buscarla en el pasado ni esperarla para el futuro, sino hacer vivir el recuerdo en nuestro instante presente⁴¹⁰”.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, 439.

⁴⁰⁹ MyS, 437.

⁴¹⁰ MyS.

En la experiencia de la escucha, Murena parece ser “conocedor del mismo lenguaje con el cual Dios es creador”⁴¹¹. Ese lenguaje no puede ser el del “instrumento-para” -como sostiene, según Benjamin, la “concepción burguesa” del lenguaje, afirmando que “el medio de la comunicación es la palabra, que su objeto es la cosa y que su destinatario es un hombre”⁴¹²- sino uno que “no distingue ningún medio, ningún objeto, ningún destinatario de la comunicación. Dice: *en el nombre el ser espiritual del hombre se comunica con Dios*.

El nombre es aquello *a través* de lo cual no se comunica ya nada y *en* lo cual el lenguaje mismo se comunica absolutamente. La comparación, decíamos, manifiesta este plano utilitario, mientras que la metáfora es *lo opuesto a la utilidad*: pura *expresión* del movimiento que nos atraviesa. “No es precisamente la expresión para todo aquello que nosotros podemos o suponemos poder expresar *a través* de ella, sino que es la expresión inmediata de lo que en ella *se* comunica”⁴¹³. Y ese “*se*” es una esencia espiritual. De ese modo, la esencia espiritual se comunica *en* el lenguaje, y no *a través* suyo. Al mismo tiempo, el lenguaje no es nunca sólo comunicación de lo comunicable, sino también símbolo de lo *no comunicable*, y por eso, “El lenguaje de la naturaleza puede ser comparado con una consigna *secreta* que cada puesto transmite al otro en su propio lenguaje”⁴¹⁴, escribe Benjamin.

Es interesante la figura que plantea Murena en *El nombre secreto*. Murena describe allí lo que denomina el “*mundus*” como una cámara subterránea con un “aspecto abovedado similar al cielo” que constituye el vientre, “*la matrix* de la que depende la existencia misma de la ciudad” y distingue, como Benjamin, entre *tres tipos de nombres*: “el público”, “el sacerdotal” y “el secreto”: el público es de uso profano y corresponde al reino de la utilidad, explica. El sacerdotal, por su parte, representa el aspecto exotérico de la religión. Mientras que el “nombre secreto” es el fundamento de los otros dos. El nombre secreto corporiza la esencia del “justo habitar humano sobre la tierra” y debe ser entendido como las tres letras mediante las cuales dice el Talmud que Dios creó el mundo, símbolo del renovado matrimonio de la tierra y el cielo gracias a la mediación de los hombres, *el ser del vivir en común*. No es un valor de uso sino que es del todo “inútil”, porque paradójicamente es la suprema “utilidad”. Es así lo más fuerte y lo más vulnerable, y por ambas causas debe permanecer secreto.

Si el lenguaje del primer hombre era el verso, y la Caída supone una pérdida de aquella metafóricidad; la poesía, recordando ese lenguaje originario, representa una posibilidad de salvación. Al aceptar la diversidad y la diferencia, la metáfora restituye el mundo de la vida que la “ciencia sin

⁴¹¹ MyS. 100.

⁴¹² MyS. 95.

⁴¹³ MyS. 92.

⁴¹⁴ MyS, 98.

sujeto” amenazaba abandonar. La poesía es el solitario vuelo de la fe que une dos montañas por sobre el abismo.

4.2.3. La resacralización metafórica

Reflexionemos ahora sobre las consecuencias éticas de esta concepción de la metáfora. La excedencia metafórica es necesariamente excedencia ética. Pensar la comunidad en términos metafóricos implica la afirmación del “exceso milagroso” tal como es concebido por Lévinas, y poner en primer plano la posibilidad general de no existencia (en tanto “como si no”) mureniano.

En comunidades que viven “tras la muerte de Dios”, lo sagrado debe pensarse en términos metafóricos, como excedencia que no se encuentra ya en la figura de un Dios determinado, sino en el acontecimiento de la alteridad y el milagro de la pluralidad del mundo. Como explica Murena en *Homo atomicus*, el “ultranihilista” vive “cercano a Dios”. “Dios ha muerto” y sin embargo “La historia occidental de los últimos veinte siglos es esencialmente un dramático diálogo del hombre con la cruz”⁴¹⁵. Tras la “muerte de Dios”, plantea Murena en la línea de Carl Schmitt, se “resacraliza” el Estado. Pero esta resacralización debe leerse no tanto como secularización- por la pérdida evidente de los símbolos religiosos tradicionales- sino desde la necesidad ineludible que tiene el hombre de “lo sagrado”:

La resacralización del estado que- tras el derrumbe de las monarquías y la confusión de las democracias- es el acontecimiento manifiesto o apenas encubierto que caracteriza la atmósfera política del siglo XX debe ser leída a la luz de estas consideraciones no como una muestra de impiedad por parte de aquellos que lo ponen en práctica y de aquellos que lo toleran, sino como dramática muestra de la necesidad irremediable que el ser humano tiene de lo sacro y de la incapacidad presente de los símbolos religiosos, en especial del cristianismo, para satisfacer esa necesidad, por causa de la desacralización que se ha operado en ellos. Por otro lado, si bien la resacralización del estado parece cumplirse sólo- o mucho más agudamente- en aquellas comunidades en las que, por haberse adoptado una de las filosofías irracionalistas tras las que busca reivindicarse la “interdicta” *res extensa*, la operación cobra rasgos impresionantes, el hecho es que también acaece- y tal vez con resultados más deletéreos- en las comunidades, que se declaran todavía regidas por filosofías nacidas de la *res cogitans* (...)⁴¹⁶.

⁴¹⁵ Murena, H.A., *Homo atomicus*, Buenos Aires: Sur, 1963, 181.

⁴¹⁶ *Ibid.*, 188-189.

Murena postula, además, una idea muy temprana de “posthistoria”⁴¹⁷ y una “unificación política del mundo” que, en términos de “despolitización”, se vincula a lo expuesto por Schmitt en *El nomos de la tierra*. Para Murena, nos encontramos en una orientación hacia una unificación política del mundo como consecuencia del “poder del aire” que superaría las fronteras nacionales. Tal como escribe Murena:

Es preciso destacar que la consecuencia inmediata de mayor importancia material de los vuelos extraterrestres será una declarada o implícita *unificación política del mundo*. Porque las máquinas de vuelo, las estaciones interplanetarias y los hombres encargados del manejo de máquinas y estaciones compondrán una estructura políticomilitar, una aerocracia, un “poder del aire” superior a cualquiera de sus similares nacionales terrestres. Y ello obligará a las partes entonces contendientes en la arena terrestre a concluir una unificación que asegure el control de “todos por todos” y, especialmente, el control de la aerocracia por parte de la tierra. De tal suerte, el espacio cósmico, que fuera concitado como desafío y fuente de problemas para la tierra por un faustismo renacentista occidental que se caracterizó por dar un vigor tremendo y aún no extinguido a los llamados “sentimientos nacionales”, actuará a la postre como rectificador del mismo faustismo que lo convocó, al poner término a las nacionales que, tras demostrar a lo largo de siglos el daño material y espiritual que podían causar con guerras crónicas y con la secuela de camisas de fuerza mentales y morales que exigía el sostenimiento de la nacionalidad, concluirán por aparecerse rodeadas de un peligro tal que las hará definitivamente inaceptables⁴¹⁸.

Plantea Murena que “el espacio se terminó: la tierra, como espacio ha concluido para el ámbito humano”⁴¹⁹, y en ese sentido, establece que lo humano se desplazará del *espacio* al *tiempo*. Frente a la “oscura noche cósmica que retorna cuando Dios no está”, surge una revelación inesperada: perdimos el nombre de Dios, porque somos los únicos capaces de encontrarlo, y si Dios se aleja, es porque puede volver a acercarse- sólo se pierde lo que, potencialmente, tiene la posibilidad de volver a ser encontrado- de hecho, ese alejarse y acercarse configura la vida misma, sin la cual no habría vida humana ni tiempo (sino sólo idealismo, eternidad, o giro en el vacío):

Dios ha muerto. Dios no está ya en la *casa* en que solíamos buscarlo. Esa *casa* se desplomó, y las criaturas que la habitábamos- aunque no lo supiéramos, pues su techo invisible se extendía sobre todo un mundo- erramos inermes en el desamparo de la oscura noche cósmica que retorna cuando Dios no está. Pero la palabra “muerte” es un término humano que aplicamos a Dios para expresar que Dios se ha alejado. Dios se alejó porque el nombre con que estábamos habituados a llamarlo y conjurarlo ha perdido

⁴¹⁷ *Ibid.*, 215.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 243-244.

⁴¹⁹ *Ibid.*, 247.

su poder convocatorio y conjuratorio. Hemos perdido el nombre de Dios y, en tal sentido, cabe decir que el hombre es por excelencia aquella criatura que pierde el nombre de Dios, *animal perditrix nominum Dei*: es el único capaz de perderlo porque es el único capaz de encontrarlo. El hombre pierde el nombre de Dios porque existe, porque está sometido al tiempo, y en el tiempo los nombres- una vez arrancado el estremecimiento inicial- se deterioran, pierden su capacidad para actualizar al Creador en la criatura, no fuerzan a ésta a ser⁴²⁰.

Esa pérdida del nombre de Dios se traduce como “transobjetividad”. En su reflexión sobre el hombre americano- reflexiones que pueden ampliarse a la reflexión sobre el ser humano en general, tal como hace posteriormente el mismo Murena- repite el surgimiento del *sí-mismo*; al igual que Adán, se ve obligado a *reiterar* la experiencia de encontrarse frente al mundo en bruto. De nuevo se enfrenta al silencio originario. Si bien esta experiencia es de menor intensidad que la primera, apunta Murena, modifica la estructura de la conciencia, en una violenta distorsión.

El horror vivido exige una *nueva* objetividad, una *mayor distancia respecto del mundo*. El mundo pierde materialidad en el alma americana y gana abstracción, paradójicamente, por presentarse con mayor peso. Se convierte, así, en un objeto que ya no está al frente, sino *tras* la conciencia. A este nuevo tipo de relación Murena lo llama “*transobjetividad*”:

¿Qué queremos significar con este término? Queremos significar que para el americano el mundo, de objetivo, ha pasado a ser transobjetivo. Por los rasgos más salientes de la vida americana, por las características de los arquetipos que hemos descrito, se nos hace que el mundo ha perdido materialidad en el alma americana, que ha cobrado un grado mayor de abstracción- grado que implica una diferencia esencial- dentro de la estructura espiritual de este hombre, quien lo trasciende de un modo en que jamás logró hacerlo el espíritu occidental⁴²¹.

Paradójicamente, al adquirir el mundo mayor “pesantez” como carga de conciencia, al reiterarse el mundo como revelación de la soledad y de la muerte, queda a su vez más degradado y apartado, más objetivado: “transobjetivado”. Leemos en *El pecado original de américa*:

Para el americano, al reiterarse en forma sin precedentes en la historia (por la agudísima sensibilidad de conciencia que la nueva situación vino a herir), al reiterarse, decimos, esa experiencia del mundo como revelación de la soledad y la muerte, cobró el mundo una pesantez inusitadamente mayor como carga de conciencia, pero al mismo tiempo, en cuanto a la vida total, quedó más apartado, más degradado, más

⁴²⁰ *Ibid.*, 197-198.

⁴²¹ *Ibid.*, 173.

objetivado: *transobjetivado*. Con el término *transobjetivado* buscamos indicar que quedó trascendido como objeto, que se convirtió en un objeto que ya no está *al frente* de nuestra conciencia sino *atrás* de ésta; un objeto que en modo alguno ha desaparecido de nuestra conciencia, pero que ya no se yergue frente a ésta pleno del interés con que se alza para la occidental, sino que ha quedado atrás, como un objeto de segunda importancia, como un objeto respecto al cual nos hemos “desengañado”⁴²².

Si el primer horror hizo que el hombre se apartara de aquello que se lo provocaba, el segundo horror hace que el hombre se aparte más del mundo, vaya *más allá de él* y lance su mirada hacia el horizonte ulterior. Se da un “salto”, entonces, sobre el mundo, en un “más allá” de éste. Ese más allá es el campo donde se expresa la Fatalidad, explica Murena, el horizonte donde Dios se preanuncia.

La figura de Cristo, explica Murena, mediante el mensaje “amáos los unos a los otros” “vino a formular la honda fe del hombre objetivo en sus semejantes”⁴²³. El hombre “transobjetivo”, sin embargo, niega esa alianza al descubrir que “nada puede hacer el hombre por el hombre”:

Mas, ¿qué acontece con esa alianza en el curso de la experiencia en la que el hombre es mortificado hasta que de su padecimiento comienza a surgir el hombre transobjetivo? Acontece que la fe en ella se ve también quebrada, trascendida, sustituida por otra posición, desde la que se puede amar u odiar a los semejantes con la misma intensidad que antes, pero que es diferente y engendra una conducta diferente. Este hallarse de nuevo arrojado en el mundo en bruto, circundado por el silencio originario, este descubrir que ningún hombre podía hacer nada por el hombre que tenía a su lado, porque el invisible, abrumador poder era sobrehumano, fue también descubrir la invalidez de la alianza⁴²⁴.

La conciencia del hombre transobjetivo ya no enfoca al mundo, sino que apunta nuevamente a Dios. El problema está dado, sin embargo, en que el reconocimiento del poder sobrehumano lleva a la convicción de que nada puede hacer el hombre por el hombre. Esa creencia invalida, pues, la alianza entre los hombres. Incluso más: el hombre transobjetivo tratará a los demás hombres como *transobjetos*, violando así la máxima kantiana de no utilizar al otro sólo como “medio-para”.

En este punto, Murena hace un estudio de la figura de Cristo en tanto intermediario entre Dios y el hombre: no se trata de “ateísmo” o “anticristianismo”, sino, explica Murena, “de un sobrepasamiento de las formas de todos los cultos”⁴²⁵:

⁴²² *Ibid.*, 174.

⁴²³ *Ibid.*, 187.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Ibid.*, 194.

Es que América, al arrancar otra vez el sentimiento de un pecado original, al plantear nuevamente la sensación de una culpa inexplicable, vino a insinuar una caducidad o una suspensión de ese conjunto que Cristo simbolizaba. ¿No apareció Cristo para lavar al mundo del pecado original? ¿No había transfigurado Cristo para siempre la horrorosa visión de la muerte que paralizó al hombre en el instante en que se irguió sobre su estado prehumano?⁴²⁶

Se generó, así, una “mortificación” en el ser humano, al alejarse del mundo. Ese alejarse del mundo es también un alejarse de los diversos nombres con que Dios se ha conjurado en las diversas religiones, un rechazo de su intermediación, y el afán de un contacto directo con lo inefable. El americano siente que Dios se ha retirado nuevamente a su posición “ultramundana”, y el hombre apunta a Dios, buscando un nuevo nombre; pero sólo a Dios, y no al resto de los hombres y el mundo.

En un sentido muy similar a la “tentación compartida” que plantea Rosenzweig y al mandamiento heterónimo del “no matarás” lévinasiano -donde el Dios tienta al ser humano, pero el ser humano tiene la capacidad de tentar al propio Dios, y es a través de ese movimiento de retraimiento divino que puede configurarse la libertad humana- “Dios se aleja del hombre porque lo ama”⁴²⁷, “Dios” debe alejarse para permitirle al ser humano ser en esa búsqueda:

Dios, por lo demás, se aleja del hombre. Dios se aleja del hombre porque lo ama y, puesto que lo ama, debe alejarse de él para que, buscándolo, exista. El alejamiento que cumple Dios es un retirarse hacia ese centro del hombre que es más el hombre que el hombre mismo. Dios se repliega hacia sí, hacia el ser, para obligar al hombre a que sea. Así toda muerte de Dios es el prelude a un nacimiento más luminoso de Dios en el mundo, puesto que el hombre, en la búsqueda que no concluirá jamás, va a aproximándose progresivamente al centro de sí y se procura una visión más plena de Dios⁴²⁸.

Desde ese punto de vista, tal como establece Martucci, es que Murena se situaría “en el aura de la Estrella de la redención de Rosenzweig y no, como podría pensarse apresuradamente, en la estela de Hegel”⁴²⁹. Situarse en esa “estela” es entonces encontrarse fuertemente vinculado a la filosofía

⁴²⁶ *Ibid.*, 195.

⁴²⁷ *Ibid.*, 198.

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ Martucci, D., “Un saco de corte perfecto”, disponible en www.descartes.org.ar/massota-martucci.htm. Un filósofo que se ha encargado de vincular la filosofía de Rosenzweig con una “redención americana”, ha sido Gerardo Oviedo en *El suplicio de las alegorías*. En lo que de manera muy original denomina “la constelación de la redención latinoamericana”, utiliza la figura del *maguén* David en la interpretación rosenzweigiana, pero “torciéndola” para este lado sureño. Porque “a diferencia lo que postula el teólogo judío Franz Rosenzweig, nuestra apelación a la figura astral no podría ser un perfecto triángulo equilátero, sino más bien un triángulo asimétrico, imperfecto e inclinado, torcido, incongruente, irregular, de proclividad incontenible”. Cfr. Oviedo, G. *El suplicio de las alegorías. Ezequiel Martínez Estrada, entre la Pampa y la Isla de Utopía*. Buenos Aires: Caterva, 2015. Dejamos para una investigación posterior las conexiones conceptuales entre Rosenzweig y Murena, pero podemos mencionar que ambos son pensadores del exilio: mientras el caso de Rosenzweig es el pueblo judío

lévinasiana, deudora también de la de Rosenzweig. Pretensión en todos los casos de restituir lo sagrado de la “unicidad” del ser humano. El mecanismo de la metáfora pone en primer plano la unicidad de cada cosa, no como cierra en un solitario monólogo idealista, sino único en su posibilidad de interacción, sin pérdida de su particularidad.

Toda palabra es metafórica (...) La poesía acepta la multivocidad de cada palabra, acepta la imprecisa índole humana. (...) Empieza por aceptar que no es ineludible que *casa* signifique casa. Pero no se detiene ahí. En una presunta falta descubre una ocasión, una puerta. Insiste, apuesta sobre ella. Va aún más allá. Y dice de pronto: “Aquiles es un León”. El mundo se duplica de esa suerte. Aquiles cobra la esencia del león y el león la de Aquiles⁴³⁰.

Como explica Cabanchik, su teoría de la metáfora constituye en ese sentido una “auténtica antropología filosófica, según el cual el ser mismo del hombre es metáfora”⁴³¹. Para el caso lévinasiano, la antropología metafórica habilita el pensamiento de una ética de la *sustitución*. Esta sustitución *metafórica* permite la apertura del sí-mismo, “en la incomparable relación de la responsabilidad el otro no limita al Mismo, sino que es soportado por lo que limita”⁴³². El otro me es “asignado” y “me pongo en su lugar”, a través de una *sustitución irremplazable que me toma de rehén*. Soy allí irremplazable, convocado como único, obligado a responder con mi disposición absoluta: “*Heme aquí*”: “lo esencial: oír la llamada de Dios. Heme aquí. La belleza del pasaje del libro de Samuel en que el joven Samuel aún no sabe oír la voz de Dios (1 Sam 3, 4-10)⁴³³”.

La singularidad del sujeto no depende de una cualidad distintiva gracias a una diferencia específica última inherente al cuerpo o al carácter, sino que reside en la unidad del asignado. Absolución del uno, que no es una abstracción, más allá de las críticas a Lévinas que luego

aquel que se rehúsa a asimilarse a la totalidad clausurada en sí misma, y a su lógica violenta de conservación y renovación permanente del derecho; para Murena, es el caso americano el que le sirve como ejemplo paradigmático de ruptura de esta totalidad. América se aparece como el acontecimiento que da cuenta de la ruptura de la totalidad, de la imposibilidad de realizarse en su *nómos* específico, del mismo modo que para Rosenzweig se aparecía el modo de ser judío, por fuera del sistema de Estados del mundo (obviamente Rosenzweig escribe antes de la fundación del Estado de Israel, sin embargo trataremos un sentido lateral de este tema, el tema de la lengua y su secularización, en la última parte de nuestra investigación, a partir de una carta de Scholem a Rosenzweig, analizada por Derrida). Tanto para Rosenzweig como para Murena se trata de derivar de dos casos específicos (el pueblo judío, la experiencia americana) la condición de *exilio* que caracteriza a la existencia humana en general, y de pensar, en todo caso, una política posible luego del fin de la política entendida en un sentido tradicional.

⁴²⁹ *Ibid.*, 348.

⁴³⁰ MyS, 437.

⁴³¹ Cabanchik, S., “H.A.Murena: una hermenéutica del silencio”, en Muñoz, M. y Contardi, A. (Eds), *La filosofía argentina de mediados del siglo XX. Figuras, temas y perspectivas*, Buenos Aires: Prometeo, 2002, 277 a 291, 282.

⁴³² Lévinas, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 183.

⁴³³ Lévinas, E., *Cuadernos de cautividad*, en *Escritos inéditos 1*, Madrid: Trotta, 2013. 44.

analizaremos, sino “una concretez más concreta que lo simplemente coherente en una totalidad porque, bajo la acusación de todos, la responsabilidad para con todos llega hasta la sustitución”⁴³⁴.

Esta sustitución es radical, pero es una sustitución dentro de la separación, y funda la *responsabilidad*. La *metáfora ética* se corresponde, así, con el límite de mis poderes con el que me encuentro frente al prójimo, infinitamente más que el Yo (*Moi*) que le responde y que responde de él:

El Otro que provoca, entonces, un movimiento ético en la conciencia, (...) la responsabilidad para el otro conlleva un aumento inadecuado para la intencionalidad. A causa de este aumento inasimilable, hemos llamado a la relación que le une al Yo (*Moi*), idea del infinito. La idea del infinito es la metáfora por excelencia. La idea del infinito consiste, precisa y paradójicamente, en pensar más de lo que es pensado (...). La idea del infinito consiste en asir lo inasible garantizándole, sin embargo, su condición de inasible (...). Nuestro análisis intentó mostrar que la metáfora por excelencia o la idea del infinito{,} es de la significación ética⁴³⁵.

Esa “absolución” no “niega” la esencia: El “Yo es otro” pero no está alienado, en cambio, afirma de ese modo su libertad. Libertad que no se desliga de la responsabilidad, siendo en este sentido anterior a la disyuntiva liberal/alienación, y excediéndola milagrosamente. La responsabilidad con el otro no está medida entonces por la disyuntiva libertad/servidumbre, y su primera palabra es un mandamiento: “*No matarás*”. La presencia del rostro significa así una orden irrecusable que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es cuestionada por el rostro.

Frente al mandamiento, nadie puede responder en mi lugar. No se trata de la conciencia de un deber particular, sino de una responsabilidad que vacía al Yo de su egoísmo, pero confirmándolo *en su unicidad*:

Esto es el Deseo: arder de un fuego distinto a la necesidad que la saturación apaga, pensar más allá de lo que se piensa. A causa de este acrecentamiento inasimilable, a causa de este más allá, hemos llamado a la relación que une el Yo y el Otro idea de lo Infinito. La idea de lo Infinito es Deseo⁴³⁶.

Imposible posibilidad de huida ante el rostro que se presenta en su desnudez: no como forma que oculta o fenómeno que esconde algo detrás, traicionando una “cosa en sí”, como una máscara, sino en el sentido de la *huella*. El más allá de donde viene el rostro significa, entonces, como huella. La huella no es correlación, sino “irrectitud”, elevación semántica, “excedente milagroso” metafórico.

⁴³⁴ *Ibid.*, 157.

⁴³⁵ MET, 344.

⁴³⁶ Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, 63.

La significancia de la huella responde a un “pasado irreversible”, que ninguna memoria puede seguir: es el *él*. Este pronombre expresa, para Lévinas, su irreversibilidad extrema, en tercera persona, trascendencia de un pasado absoluto, irrecuperable. La eleidad de la tercera persona es Irreversibilidad.

Ese “él”, esa eleidad, puede ser pensada también desde *condición de extranjeros*, tal como se lee en el Salmo 119: "Un forastero soy sobre la tierra, tus mandamientos no me ocultes", y en el capítulo 25, versículo 23 del Levítico: "La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes."

No se trata aquí, explica Lévinas, de un destino que la edificación de una casa y la posesión de una tierra permitirá superar, sino del hecho de que *nadie está en su casa*, y de que el recuerdo de esta servidumbre reúne a la humanidad en la “miseria del prójimo”. Como apunta en sus *Cuadernos de cautividad*:

¿Amar a Dios? ¿Qué significa eso? De las 3 relaciones- el hombre Amando a Dios, Dios amando al hombre, el hombre amando al hombre- para el judaísmo hay que partir de la última. En mi rebelión contra la miseria de mi prójimo es donde yo he amado a Dios. No te escabullas ante tu carne- es bien sabido el capítulo 58 de Isaías, donde el verdadero culto equivale a dar lo que se les debe a los pobres, lo que se les debe y no la caridad⁴³⁷.

Hay una cuestión verdaderamente problemática en Lévinas que se configura como problema general de todo planteo impolítico teológico, que tiene que ver con cómo se plasma esta alteridad radical en el mundo en concreto, en las instituciones existentes. Lévinas, y la impolítica teológica en general, parecen presas de una disyuntiva: o bien la abstracción absoluta, la radicalidad de lo absolutamente Otro que parece pertenecer a un mundo que no es el que vemos cotidianamente- desde ese frente, las críticas de misticismo, caída en la teología, etc., como lo es la crítica que le realiza Rozitchner a Lévinas que pasaremos a analizar- o bien introducir la posibilidad de relación concreta, y amortiguar la originalidad de su planteo- y entonces las críticas serían las contrarias: ¿no se pierde la originalidad de su planteo, al final y al cabo, “bajando” sus premisas al mundo real, al mundo de la “comparación”?

Es el motivo del “tercero” el que introduce en su filosofía la cuestión de la “comparación”. Como escribe en *De otro modo que ser...*:

⁴³⁷ Lévinas, E., *Escritos inéditos 1*, 217.

La responsabilidad para con el otro (...) es turbada y se torna problemática desde la entrada del tercero. El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es también un prójimo del Otro y no solamente su semejante. ¿Qué son, por tanto, el otro y el tercero, el uno-para-el-otro? ¿Qué es lo que han hecho uno al otro? ¿Cuál pasa antes del otro? El otro se mantiene en una relación con el tercero, de la cual yo no puedo responder enteramente”⁴³⁸.

El tercero, entonces, invalida el derecho del otro a todos los derechos. Como escribe David:

De ahí expresiones a veces desconcertantes que parecen discutir el señorío incondicional del Otro, que atraviesan la obra: reivindicación de la justicia, y con ella de la medida, de la comparación, de los valores de la luz y la racionalidad, de todo lo que se pensaba recusado bajo el nombre de filosofía del Mismo; defensa, paralelamente, no sólo de la democracia sino de los ideales más llanos de la sociedad liberal (...) el equívoco viene de que el tercero- la entrada del tercero- pueda significar una disminución de la responsabilidad y con ello una desaparición de ésta⁴³⁹.

El plano de la justicia es el plano verdaderamente humano, en tanto intermedio entre el “decir” y lo “dicho”, y se trata, en todo caso, de mantener ese decir en lo dicho; claro que jugamos y medimos viviendo en sociedad, pero ello no implica eliminar ese plano sino que, justamente por ello, se vuelve fundamental destacarlo permanentemente; no permitir su disolución y hacer aflorar la ineliminable responsabilidad.

No negamos este problema de la impolítica teológica, pero consideramos que predomina la asimetría. No se trataría de una asimetría limitada luego por la simetría, porque el tercero en realidad no “entra” en un segundo momento, sino que está desde el principio; no hay “rostro primero” y “luego justicia”- limitando de ese modo esa relación de completa asimetría- sino que la epifanía misma del rostro, explica Lévinas, introduce la humanidad⁴⁴⁰.

Como sostiene Herzog en “¿Es el liberalismo todo lo que necesitamos?”:

No es el resultado de una comparación que yo podría hacer después de la sustitución entre el Otro y el tercero como sujetos iguales o similares, es decir, una presencia de la mismidad precisamente en el momento en que parece que la sustitución ha vuelto imposible la simetría y la mismidad. El tercero está ya allí, y es precisamente por esto que necesitamos de la ética⁴⁴¹.

⁴³⁸ Lévinas, E., *De otro modo que ser...*, 236.

⁴³⁹ David, A., “La sociedad de responsabilidad ilimitada”, en *Lévinas y lo político...*, 255.

⁴⁴⁰ Cfr. TI, 226.

⁴⁴¹ Herzog, A., en *Lévinas y lo político*, 262.

Nos explica Pablo Dreizik que desde *Totalidad e infinito*, el plano específicamente político en el pensamiento de Emmanuel Lévinas- el ámbito de las instituciones, del orden, la justicia- se sitúa en la reflexión por una “tercera parte” o “tercero” que no suspende, sin embargo, lo ilimitado de mi responsabilidad con el Otro. Desde ese punto de vista, no se trata de que el tercero “abra” el espacio de la política, sino que es *justamente* su tensión con el plano ético el que configura esta apertura. En palabras de Dreizik, “Aquello que aquí abre la agenda política es, entonces, la discusión en torno a la naturaleza que adopta la modalidad de interferencia entre los planos de la ética y de la “tercera parte”. La ética opera siempre sobre el suelo de lo institucional, orden que incluye la justicia y el Estado, al que la ética interrumpe perturbando su lógica institucional que, de otro modo, corre el peligro de volverse tiranía”⁴⁴².

Comparando, a su vez, el planteo que realiza Lévinas en *Totalidad e infinito*, y el que formula en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, nos explica Dreizik que, mientras que en *Totalidad e infinito* “El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia (...) la presencia del rostro- lo infinito del Otro- es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira)⁴⁴³, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* el tercero es realmente un tercero (*troisieme*), otro que el Otro, a quien es necesario hacer justicia, donde la conciencia nace como presencia del tercero.

Entrada del tercero, entonces, en la “intimidad del cara a cara”, no como quien perturba esa proximidad sino que, explica Lévinas, el rostro es al mismo tiempo el del rostro y el rostro de los rostros y donde “El orden, el aparecer, la fenomenalidad, el ser se producen en la significación, en la proximidad a partir del tercero. La aparición del tercero es el origen mismo del aparecer, es decir, el propio origen del origen⁴⁴⁴.”

Como leemos en *De otro modo que ser...*:

El fundamento de la conciencia es la justicia. No se trata de que la justicia haga intervenir una meditación preexistente. Un acontecimiento como el e la meditación- sincronización, comparación, tematización- es obra de la justicia, entrada de la diacronía de la proximidad, de la significancia del Decir, en la sincronía de lo Dicho, ‘historicidad fundamental’ (...) necesaria interrupción del Infinito que se fija como estructura, comunidad y totalidad. La sincronización es acto de conciencia que, mediante la representación y lo Dicho, instituye “con la ayuda de Dios” el lugar originario de la justicia, terreno común a mí y a los otros, dentro del cual soy contado entre ellos; es decir, donde la subjetividad es ciudadana, antes de todos los deberes y derechos medidos y mensurables que comporta el Yo equilibrado o que se equilibra por el

⁴⁴² Dreizik, P., en *Lévinas y político*, 15.

⁴⁴³ TI, 188.

⁴⁴⁴ Lévinas, E., *De otro modo que ser*, 240.

concurso de los deberes y la concurrencia de los derechos (...) El acto de la conciencia sería, de este modo, simultaneidad política, pero estaría también en referencia a Dios, a un Dios siempre renegable y en peligro permanente de convertirse en protector de todos los egoísmos⁴⁴⁵.

4.3. Vivirás: la crítica de León Rozitchner

La tensión lévinasiana se conforma, entonces, entonces entre la posible “disolución” de la asimetría ética en la figura del tercero (la justicia y las instituciones, plano, como vimos, específicamente *político*), con la “entrada” (no en tanto entrada posterior, sin embargo porque, como afirma Dreizik, la ética opera siempre sobre el plano de lo institucional, pero *interrumpe* esta ética, y se configura en dicha tensión) de ese tercero/tercera parte que normativiza mi responsabilidad; o, por el contrario, una ética de la responsabilidad infinita que, por momentos, se asemeja más a una relación entre dioses que entre seres humanos de carne y hueso. Desde este otro extremo, el peligro es el *misticismo y el repliegue*.

Estos extremos son representativos de los dos tipos de críticas que pueden formularse *contra nuestro modelo impolítico teológico en general*: en primer lugar, analizaremos las críticas contra la introducción del elemento teológico en la reflexión política, e intentaremos responder a las mismas, tanto desde la filosofía lévinasiana, como más allá de la misma. Posteriormente nos focalizaremos en el segundo de los puntos.

Para el primer punto, la introducción de elementos teológicos para pensar la experiencia y la comunidad, es valioso tomar algunos elementos de la crítica que formula Janicaud⁴⁴⁶, quien advierte una suerte de “tendencia teológica”, un “giro teológico” en la nueva fenomenología francesa que en verdad, según el pensador, invalida la metodología fenomenológica. Desde ese punto de vista, Lévinas (y a diferencia de Merleau Ponty, según Janicaud) no sería franco con las “libertades” que se toma con Husserl -analizaremos posteriormente algunos puntos de la crítica de Derrida a Lévinas e “Violencia y metafísica” y el modo por el cual, según Derrida, el propio Husserl se vuelve contra la filosofía de Lévinas-. Para Janicaud, esta nueva “fenomenología” traiciona en realidad a la fenomenología, porque parte de supuestos teológicos: el Otro en Lévinas es Dios, pero no podemos admitir a Dios, apunta Janicaud, en el campo de la filosofía.

En ese sentido, Lévinas haría retornar de nuevo a la teología, “con su séquito de mayúsculas”, al que Janicaud se refiere con el término de “aplomo” (“aplomo de la alteridad”)

⁴⁴⁵ *Ibid.*, 240-241.

⁴⁴⁶ Janicaud, D., “El giro teológico de la fenomenología francesa”, trad. R. Ranz, *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, 3 (octubre 2015), 287-296.

El aplomo, en sentido filosófico, supone, por parte de Levinas, la afirmación categórica del primado de la idea infinita, que desposee de entrada la mismidad del yo o del ser. La obra *Totalidad e infinito* no es solo contemporánea de las últimas investigaciones de Merleau-Ponty: trata de resolver el mismo problema y de responder a la misma carencia de la fenomenología husserliana -la intencionalidad no logra ‘reducir’ la reflexividad; la emergencia del mundo y el acceso al otro no reciben la suficiente atención en una empresa de constitución universal cuyo idealismo, por querer trascender, no es por ello menos radical⁴⁴⁷.

Con una intención similar, explica Janicaud, Lévinas y Merleau Ponty se colocan, sin embargo, en extremos opuestos. El primero “rechaza la ontología en beneficio de la metafísica, mientras que el segundo hace lo inverso”⁴⁴⁸. Su incompatibilidad se expresa, para Janicaud, entre “la afirmación incondicional de la Trascendencia”, y “la paciente interrogación de lo visible”, colocándose claramente del lado de la filosofía de Merleau Ponty, en quien encuentra una “búsqueda conmovedora”: la búsqueda de palabras para acoger la riqueza de una experiencia que cada uno puede experimentar, y que por ello sigue siendo “apasionadamente fenomenológico”:

Por el contrario, el aplomo de la alteridad que me desposee de entrada supone un deseo metafísico, no fenomenológico; viene “de un país en el que no nacimos”. Supone un montaje metafísico-teológico previo a la escritura filosófica. Los dados están trucados, las elecciones hechas, la fe se alza majestuosa en segundo plano. El lector, confrontado con el filo del absoluto, se encuentra en la posición de un catecúmeno cuya única opción es hacer suyas las palabras santas y los dogmas altivos: “El Deseo es deseo de lo absolutamente Otro (...) Para el deseo, esta alteridad, inadecuada a la idea, tiene sentido. Es entendida y oída como alteridad del Otro y como alteridad del Altísimo”. Todo es adquirido e impuesto de entrada; este todo es enorme: nada menos que el Dios de la tradición bíblica. Estricta traición de la reducción que revelaba el Yo trascendental en su desnudez: he aquí a la teología de vuelta con su corte de mayúsculas. Pero esta teología, dispensándose de presentar el menor título, se instala en lo más íntimo de la conciencia, como si fuese la cosa más natural. ¿Debe la filosofía dejarse intimidar de este modo? ¿Acaso no supone esto encantamiento e iniciación?⁴⁴⁹

Janicaud le reconoce a Lévinas su originalidad y su talento, algo innegable, “sin por ello cederle un ápice de terreno cuando lo que está en juego es la coherencia metodológica y fenomenológica”⁴⁵⁰. Molesto con sus mayúsculas, con su énfasis en la experiencia metafísica, en verdad su método, según Janicaud, es hermenéutico y no fenomenológico:

⁴⁴⁷ *Ibid.*, 292.

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ *Ibid.*, 293.

⁴⁵⁰ *Ibid.*

Con sus críticas previsible, todo filósofo está en su derecho de intervenir y aludir al Deseo: escrito con mayúsculas, ¿no se convierte en algo genérico? ¿No le sucede algo similar al Otro? Y después de todo, aun si admitimos que se considere la dimensión de lo alto, ¿debe esta revelar de entrada al Altísimo? Se podrían así multiplicar a porfía preguntas igualmente insolentes, cuya única respuesta, como podemos adivinar rápidamente, sería una remisión a los supuestos iniciales: “O lo tomas o lo dejas”⁴⁵¹.

Pasaremos a analizar en este punto la lectura del filósofo argentino León Rozitchner- quien en el mismo sentido fue un crítico del pensamiento de Murena, a quien se refirió, por ejemplo, como exponente de “una culpa trascendente y religiosa, contra la cual nada es posible”⁴⁵²- quien considera que en la filosofía lévinasiana predomina la caída en el espiritualismo que se pretende superar, y el olvido de lo *material-ensoñado* que se encuentra presente, aunque luego es traicionado, en la mitología judía pre-cristiana.

Esta crítica, como la derridiana que luego analizaremos, se focaliza en Lévinas, pero, repetimos, resulta paradigmática de las críticas que se les pueden formular a las teorías impolíticas teológicas, por lo cual pretendemos concluir estas investigaciones con dichas críticas, para analizar los puntos de tensión de la impolítica teológica en un sentido general. Como escribe Rozitchner:

Son almas buenas, tienen buenas intenciones, saben de qué hablan, pero no nos convencen ni podemos seguirlos como muchos lo hacen. Ahora su pensamiento prende en el entretenimiento especulativo, verboso y exhausto: su intento de convertir en metafísica el secreto del descubrimiento del otro con las palabras que suplen la magia de la mirada inquisidora por una revelación sagrada que deposita en una relación sensible, reducida a sensación minúscula, el infinito de la revelación divina: zonas erógenas convertidas en teológicas⁴⁵³.

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² Véase, por ejemplo, su texto “A propósito de EL JUEZ de H.A.Murena”, donde afirma que: “Murena tomó de la vivencia de la culpa su vertiente negativa y cristiana, y no para aclararla. Ignoró el momento positivo de la culpa, en que el individuo retoma sobre sí su propia historia, sin anonadarse ni sentirse reo por causa de una culpa trascendente y religiosa, contra la cual nada es posible” (5) y que “no sin impunidad se plantean nuestros problemas en los usados términos del terror discursivo propios de una teología abusiva, el pecado” (7). Establece Rozitchner allí que 1. La filosofía de Murena tiene caracteres regresivos; 2. Que Murena se evade de los problemas que la época plantea; 3. Que su método “impresionista” busca más el asentimiento sentimental que la consolidación de un conocimiento; 4. Que este método de encarar nuestros problemas niega más que establece la comunicación. “Contra poniéndose a (11) por ejemplo a la visión marxista de la historia (en la que el espíritu de una sociedad está implicado en su método de producción), en las afirmaciones que consideramos la primacía espiritualista hace aparecer a Dios implicando en forma absoluta todo hacer humano, concediéndole una totalidad sólo conciliable con el pensamiento teológico. Puede verse en <https://www.espaciomurena.com/837/>.

⁴⁵³ Rozitchner, L., *Levinas: o la filosofía de la consolación*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2013. 32. En adelante: CON.

Para Rozitchner, Lévinas entra en un *éxtasis místico* donde la protección imaginaria le brinda un cierto consuelo, pero excluyendo el “vivirás” primigenio, del cual el “no matarás” sería un imperativo defensivo, a la retirada, murmurado sólo con palabras ante el enemigo implacable e inmovible que amenaza con aniquilarnos. El grito del “No matarás” sería en realidad tercero en la serie: “¡Vivirás!” - en la figura de Eva, “madre de todo lo viviente”- “¡Matarás!” -que Abraham le atribuye al Dios judío- y finalmente el “¡No matarás!” -pero tras haber asesinado a la madre-. La ética no sería entonces primera como plantea Lévinas, sino consecuencia del temor de cometer un crimen, y del temor al juicio divino.

Previo al imperativo abstracto del “no matarás”, explica Rozitchner, debemos haber experimentado nuestro propio misterio del mundo y de la vida, en un estrato más profundo y propio. “¿Cómo entendería lo irreductible de otra vida sin haber experimentado lo irreductible de la mía?”. Para sentir lo que es otro semejante a mí, debo haber experimentado previamente la excepcionalidad de mi propia existencia, que contra la idea de una trascendencia absoluta, acaece en el plano de la inmanencia más concreta.

Por otra parte, Rozitchner se refiere al hecho de que “los judíos no le ven el rostro a Dios”, sólo Moisés se atreve a mirarlo de frente. Los judíos leen el rastro de ese rostro, en las palabras que Dios deja en las tablas de la ley. Es en esas tablas, y no en el rostro en sí mismo, donde está escrito el mandamiento del “No matarás”. La palabra escrita reemplaza la sangre, la palabra escrita es sólo la sombra que queda tras el terror, tras el asesinato de la madre, *momento a partir del cual la mujer sólo aparece en sueños o en la forma de la becerro de oro*. Al deseo erótico Moisés impone el castigo: deshace el oro con el que el cuerpo de la becerro se había moldeado, lo reduce a polvo, junta el polvo y prepara un brebaje para que el deseo de la leche materna se convierta en veneno.

La imagen del becerro de oro- de la becerro- parece contraponer la palabra escrita, agregamos al texto de León, y la imagen dionisiaca del deseo; es la felicidad del pueblo sin el Padre, que está tardando en llegar, que no desciende. Frente al vacío del liderazgo, se produce la creación inmanente: “Cuando el pueblo vio que Moisés tardaba en bajar del monte, la gente se congregó alrededor de Aarón, y le dijeron: Levántate, haznos un dios que vaya delante de nosotros; en cuanto a este Moisés, el hombre que nos sacó de la tierra de Egipto, no sabemos qué le haya acontecido” (*Gén.*, 32). Ese “dios” es una diosa, y no es, aunque lo parezca, la búsqueda de un nuevo liderazgo, sino el momento de *creación artística* que puede darse, justamente, a partir de la ausencia del mismo.

Por eso su creación se hace con partes del propio cuerpo, con los “pendientes de oro” de mujeres, hijas e hijos. En lugar de las formas lo que encontramos es la fundición inmanente, y la creación de un cuerpo nutricional. El pueblo se sienta a comer, a beber, y a regocijarse. Es un día de fiesta.

Acaso ya no importa el descenso ¿se habrán olvidado de que Moisés volverá a imponer una Ley que ya no necesitan?

Moisés desciende. Oye gritos y cree que son gritos de guerra, pues la Ley y la guerra, como vimos a lo largo de este trabajo, siempre van juntas. Luego comprende que “No es ruido de gritos de victoria, ni es ruido de lamentos de derrota; sino *voces de canto*” (Gén. 32, 18). Pero la Ley no tolera la alegría. Y la voz es más fuerte que la imagen. Por eso el canto genera que las tablas se rompan, que Moisés rompa las tablas contra el piso: “Y sucedió que tan pronto como Moisés se acercó al campamento, vio el becerro y las danzas; y se encendió la ira de Moisés, y arrojó las tablas de sus manos, y las hizo pedazos al pie del monte” (Gén. 32, 19).

La ética excede toda ley, toda lógica del medio/fin, en la forma del mandamiento sin texto escrito en tablas. Pero el rostro primero, el que sí fue visto, el que me constituyó a partir de mi propia particularidad, explica Rozitchner, no es el rostro trascendente del Otro, sino la *mirada inmanente de la madre*, que sigo descubriendo cada vez, en cada rostro visto.

La *materialidad* se liga a la figura del *ensueño*, a través de la *madre* que “queda contenida como fuente viva en una memoria que, por ser originaria, no tenía espejo para reflejarse porque las palabras como meros signos aún no existían⁴⁵⁴”:

y que cuando al fin se hagan dos y se separen, y los cuerpos antes yuxtapuestos se desunan, y el sueño y la vigilia se distancien, y el niño se haga hombre, el Uno sensible se mantendrá como el secreto de la unidad imborrable con la madre, aunque la “realidad” de los que sólo sueñan cuando duermen conspire para olvidarla⁴⁵⁵.

El cuerpo materno es el “elemento” que da sentido pleno al pensamiento, secreto primero que la religión cristiana, establece León, quiso negar: a la madre viva suplantó con una madre muerta, con una Madre Virgen. Por eso Rozitchner critica a Heidegger, quien confundiría al Ser abstracto con el ser vivo y sensible de la madre arcaica que en sordina le sigue hablando y él sigue negando: “Del origen sólo le llega su eco metamorfoseado por el terror teológico que le marca la angustia, también segunda, del ser (destinado) a la muerte cristiano”.

De la distancia que se genera con el cuerpo de nuestra madre, nos inunda la presencia de una ausencia. Soñamos con el beso que está siempre por llegar, pero toda palabra es siempre lenguaje segundo, que se metamorfosea en palabra divina. Esto no implica negar que el otro sea incomparable,

⁴⁵⁴ Rozitchner, L., *Materialismo ensoñado*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2011, 10.

⁴⁵⁵ *Ibid.*

como afirma Lévinas, pero esto podría formularse, aclara Rozitchner, “sin que ningún espíritu Infinito nos obligue, porque venimos del sin tiempo de la memoria sensible con la madre”⁴⁵⁶.

El “olvido originario” en Lévinas estaría dado, entonces, por el hecho de convertir la lengua de la madre en un Infinito idealizado del padre, intercambiando sus rostros. Lo que Lévinas establece como “primera vez” es en verdad una “segunda vez” (por lo menos, pues, como vimos, incluso puede afirmarse que es una tercera). Es el resultado de un olvido: el de la corporalidad sensible de la madre “donde todos los sentidos se dan cita en la melodía de su voz”⁴⁵⁷. El canto de la becerro, el cuerpo materno en el que todas y todos estuvimos *con-fundidos*.

Cuando Lévinas se refiere a un “rostro evocado”, refiere Rozitchner, entonces quiere decir que, justamente, no es visto:

Un rostro evocado no es aquel al que miro a los ojos para verlo. ¿No habrá un rostro primero evocado en cada rostro visto? ¿No hay una negación de lo mismo cuando evoco al otro y quiero borrarlo para verlo más allá de ese rostro? ¿El rostro evocado no será quizás el de ese primer rostro que se hace presente pero defraudado en cada otro rostro nuevo, como una temida amenaza que se verifica como cierta, la pérdida definitiva y eterna del rostro que ahora alucino y al que no renuncio, y en el cual contraste el rostro que ahora miro con el rostro primero que evoco al mirarlo?⁴⁵⁸

Toda filosofía que ignora su origen, que lo oculta y lo disfraza con el rostro de la racionalidad patriarcal, *es esencial y etimológicamente, meta-física*. El lugar de la madre se liga a lo oscuro, al vacío, a la nada. Sin embargo, su eliminación es imposible. Si hay vida, es que hay surgimiento desde el cuerpo de la madre. La madre ensoñada es asesinada pero no desaparece. Su fantasma recorre nuestros cuerpos y nuestra propia materialidad histórica.

Lévinas quiso santos, y necesitó santos pre-históricos, “pre-ontológicos”⁴⁵⁹. Entonces la ética debió volverse una abstracción, la corporalidad eliminada para que pueda ser reemplazada por el mandamiento bíblico patriarcal. Pero es la madre la única que pudo hacernos sentir que somos un absoluto, “alguien tan irreductiblemente otro y al mismo tiempo tan irreductiblemente uno con su propia existencia irrefutable como cuerpo sensible. Los ojos del recién nacido siguen desde su precaria existencia, absortos, la mirada del rostro de la madre”⁴⁶⁰. Esa mirada le dice desde lo más profundo, en una lengua plena, sin palabras, en una melodía material y ensoñada: “*Vivirás*”.

⁴⁵⁶ CON, 59.

⁴⁵⁷ CON, 65.

⁴⁵⁸ CON, 57-58.

⁴⁵⁹ CON, 59.

⁴⁶⁰ CON, 78.

Este olvido que Rozitchner le atribuye a Lévinas se lo atribuye también a Oscar del Barco, debate que nos permitimos mencionar. Se trata de un interesante diálogo iniciado en la revista *La intemperie*, de la ciudad argentina de Córdoba, a partir de una carta de del Barco motivada por el testimonio de Héctor Jouvé, un miembro del Ejército Guerrillero del Pueblo, comandado por Jorge Ricardo Masetti. Jouvé narra un suceso vinculado con la instalación de la que fue una de las primeras experiencias guerrilleras de izquierda en la Argentina: la ejecución de dos compañeros por parte del grupo guerrillero. Para eso, utiliza justamente el “No matarás” lévinasiano, afirmando que el principio que funda toda comunidad es, justamente, el “No matarás”.

Allí Del Barco establece que *“El principio que funda toda comunidad es el no matarás. No matarás al hombre porque todo hombre es sagrado y cada hombre es todos los hombres. La maldad, como dice Lévinas, consiste en excluirse de las consecuencias de los razonamientos, el decir una cosa y hacer otra, el apoyar la muerte de los hijos de los otros y levantar el no matarás cuando se trata de nuestros propios hijos”*. *“Sé, por otra parte, que el principio de no matar, así como el de amar al prójimo, son principios imposibles. Sé que la historia es en gran parte historia de dolor y muerte. Pero también sé que sostener ese principio imposible es lo único posible. Sin él no podría existir la sociedad humana. Asumir lo imposible como posible es sostener lo absoluto de cada hombre, desde el primero al último”*.

En respuesta a la carta de Oscar del Barco Rozitchner escribe, en 2006, su artículo “Primero hay que saber vivir (en la revista *El Ojo Mocho*, 2006). Bajo las mismas críticas que le formula a Lévinas, Rozitchner plantea que la postura de Del Barco nos lleva nuevamente hacia un abismo metafísico y abstracto, anulando el cuerpo histórico:

Porque partiendo de lo absoluto el cuerpo sobra. Y quiere que nos conmovamos con su grito, como si en verdad hubiera llegado hasta el fondo del abismo y hubiera bebido hasta el fin su fina copa de heces. Como si se arrogara, una vez más, ser los que con sus ideas abren y cierran los caminos, primero los que llevan a un destino incierto al cuerpo depreciado en la guerrilla y luego a la salvación del alma en la post-metafísica, purificada de su pasado cuyo sentido total él mismo habría asumido (...) Vuelve a la abstracción metafísica metamorfoseada en post-metafísica sin dejar de ser metafísica, negando el espesor de realidad nueva que el fracaso le pone ahora a su alcance. Los precipita otra vez en el abismo de la culpa y de la salvación individual del alma⁴⁶¹.

Rozitchner critica, además, el hecho de que ignorar la diferencia entre *violencia* y *contra-violencia* se borran los hechos históricos, la experiencia en concreto, en la cual se distinguen

⁴⁶¹ Rozitchner, L., “Primero hay que saber vivir”, en la revista *El Ojo Mocho*, 2006, 172-173.

claramente la violencia asesina de la *contra*-violencia revolucionaria.: no es lo mismo quien aplica la violencia para someter al otro a su voluntad, explica el filósofo, que quien aplica la aplica para defenderse.

Cristo mismo, sostiene, distinguía *dos* violencias: en la famosa imagen de “la otra mejilla” y cuando pide que pongamos la otra mejilla claramente se refiere a la *contra*-violencia- lo que implica no responder a la violencia recibida, y ofrecerse nuevamente como víctima- pero haciendo referencia a una violencia que no es de muerte. La política, en cambio, plantea la disyuntiva agonista, sostiene: aceptar que me maten, o defenderme.

Lo que plantea Del Barco, explica Rozitchner, se refiere a la estrategia ontológica entre esencias abstractas, y lo hace sobre fondo de la teología mística judeo-cristiana, en este caso la lévinasiana. Pero no toma en cuenta esta diferencia entre violencia y *contra*-violencia, y además, la diferencia entre las fuerzas enfrentadas: por un lado, alguien aplica la violencia buscando el sometimiento y la explotación; por otro, quienes se defienden para no ser aniquilados. Claramente no sería lo mismo uno y otro frente. Del Barco, con premisas lévinasianas, postularía una violencia única y abstracta, disolviendo todos los matices- todo discernimiento vital y de los hechos históricos, apunta Rozitchner- .

“¿Mataría Del Barco al que trata de matarlo, o perdería su vida para conservar la del otro?”, se pregunta Rozitchner. Si resulta que es “como si” en cada asesinado viviera esa muerte cual la de un hijo, ¿dejaría de matar al que está por asesinarlo a uno o a otro cuando el “como si” de la fantasía desaparece y la realidad lo pone frente a la necesidad de defenderlo? Del Barco nos diría que el principio sigue siendo el mismo: nos convertimos en culpables de un asesinato a pesar a nosotros mismos. Esto quiere decir, contradictoriamente entonces, *que es un mandamiento que contiene la contradicción dentro de sí mismo: un mandamiento que exige ser violado*: ¿Alguien preferiría ser asesinado para salvar un “principio” absoluto y metafísico?

Rozitchner retoma en este punto los argumentos esgrimidos contra Lévinas: para sentir el imperativo abstracto del “no matarás” debemos haber experimentado el máximo misterio de nuestra propia existencia, de la vida y del mundo. Porque sin haber experimentado esta particularidad irreductible de mi propia existencia, el hecho de que mi vida es misteriosa, excepcional, y única- y por ello también experimento lo profundo y vertiginoso de mi propia muerte- no puedo sentir lo excepcional del otro, tan absoluto como yo para mí. Rozitchner lo denomina “el lugar de la inmanencia más extrema”.

Sólo desde el misterio de mi propia existencia aparece el otro, que a su vez, es tan relativo al mundo como lo soy yo mismo. Pero esto es lo que les falta, explica Rozitchner, a Del Barco y a

Lévinas: la experiencia de lo absoluto de mi propia vida, de mi propio misterio, y a su vez, entender que el otro es tan relativo como yo al mundo.

Para comprender lo absoluto de mi propia vida, previo al “no matarás” fue la el imperativo del “vivirás” materno como primera impronta en mi vida. El “no matarás” no puede ser sino posterior a ese “vivirás” que fundó la experiencia irreductible de mi propia vida y que luego fue encubierto por el terror patriarcal.

El “no matarás” no puede ser el origen: de hecho, *no es pensable que la madre le ordene al hijo que no la mate*. La muerte aquí no existe, como no existe el tiempo. “Es un eterno presente ritmado por el amor recíproco entre el Amante y la Amada”, apunta Rozitchner. Vimos en la primera parte de nuestra investigación el desarrollo que hace Rosenzweig de esta figura, a partir del diálogo de Dios con Abraham y anticipamos, en ese punto, las conexiones posibles con la filosofía de Rozitchner. Allí el mandamiento era el “*Debes amar*”.

Obviamente en la imagen es la palabra divina la que ordena el mandamiento, pero justamente, como el amor no puede ser mandado, se asemeja bastante a esta concepción que aquí exponemos. Rápidamente la imagen de Dios y el Hombre se transfigura en Rosenzweig en la de los *amantes*, y justamente, como *puro presente*. “Es un eterno presente”, veíamos que describe Rozitchner, “ritmado por el amor recíproco entre el Amante y la Amada. Hay comunicación significativa, hay ‘lenguaje’ aunque no sea el que la lingüística nos enseña: el que la lengua sintetiza en el sonido”⁴⁶².

El mandamiento “Debes amar” no puede ser nunca, aunque lo parezca, ley patriarcal: porque el amor es lo único que no puede ser mandado. Rosenzweig ilustra este amor con el *Cantar de los cantares*, diálogo de amor donde la palabra “yo” resuena más que en cualquier texto bíblico.

En el amor no alcanza con la pregunta por el “tú”: “el sí mismo quiere ser conjurado con un hechizo más poderoso que la mera pregunta por el tú”⁴⁶³. El llamado con el nombre propio “despierta” al hombre, eliminando cualquier posible escape a la objetivación. No un concepto universal, sino lo incapaz de huida: frente al vocativo del nombre propio, se responde finalmente: “Aquí estoy”.

Es esa llamada, como estudiamos en la primera parte de nuestra investigación, la que lo “prepara” para recibir el mandamiento supremo, que paradójicamente manda el “debes amar”. Esta paradoja se resuelve en su especificidad: aunque el amor no puede ser mandado por un tercero ni forzarlo, el amante sí puede mandarlo: “ámame”, expresa, y ello tiene sentido porque no es una orden, sino que ya se encuentra enmarcado en el diálogo amoroso. No es, entonces, un mandato ajeno ni orden, sino la propia voz del amor que se expresa en esa formulación.

⁴⁶² CON., 101.

⁴⁶³ ER, 221.

Desde ese punto de vista es que el amor sólo puede expresarse en la forma del mandamiento: la declaración amorosa- a diferencia del mandamiento- “llega siempre tarde”, a destiempo del amor, que es en verdad es puro presente. Sólo el mandamiento le hace justicia a ese instante presente, diferenciándose de la “declaración” o la “explicación” acerca del amor, que ya no es su expresión inmediata. El mandamiento, en cambio, surge en el instante y de hecho, se hace palabra en el instante en que surge. Contra el modo indicativo y su caudal de “objetividad”, se expresa aquí el imperativo y su llamado. Presente puro, sin preparativos.

Por otra parte, el mandamiento se distingue de la ley: mientras que la ley es necesariamente institución jerárquica, el mandamiento es intrínsecamente dialógico, y se constituye en una “tentación mutua”, en una *interacción compartida* en el sentido que ya estudiamos; tentación que constituye la libertad, “libertad en tablas” del mandamiento y la posibilidad del ser humano de tentar, él mismo, al propio Dios⁴⁶⁴.

Sólo el mandamiento del amor es incapaz de convertirse en ley: únicamente puede ser mandamiento. Todos los otros mandamientos pueden verter su contenido también en la forma de una ley; éste es el único que se niega a tal trasvase: su contenido únicamente admite la forma del mandamiento, de la presencia inmediata, *de la unidad entre conciencia, expresión y expectativa de cumplirse*.

Además,, como analizamos, el “debes amar” sólo tiene sentido si se vuelve al mundo, transfigurándose rápidamente en el mandamiento del amor al prójimo, en el que Rosenzweig encuentra la íntima conexión entre judaísmo y cristianismo que analizamos en las secciones anteriores de esta investigación, mediante la reactualización de la figura de Pablo de Tarso.

Para Rozitchner, distinguiéndose de nuestra hipótesis en la segunda parte de la investigación, el cristianismo no reactualiza sino que traiciona este mandamiento. Es interesante el análisis que en este texto realiza Rozitchner de la figura de San Pablo: Rozitchner le critica a Badiou, por ejemplo, que proclame que “San Pablo introdujo la universalidad humana en la historia. Olvida que Católica quiere decir Universal: Imperial y Totalizadora (totalitaria)”⁴⁶⁵:

Pero lo que se discute con San Pablo, que extrajo las consecuencias de la interpretación meramente corporal del amor sexuado, es sólo un aspecto de lo que diferencia al judaísmo del cristianismo: lo que el judío oculta de sí mismo en la interpretación del texto es lo que le permite a San Pablo llevar esa interpretación despojada de la fantasía inconsciente que el *Génesis* había revelado hasta su extremo: “No

⁴⁶⁴ ER, 312.

⁴⁶⁵ GP, 45.

sabéis que quien fornicaba con una prostituta también se convierte en un cuerpo con ella (...) pero quien se una con el Señor se convertirá en un solo espíritu con Él” (N.P: I *Cor.* 6:16-18). San Pablo sólo atiende a la materialidad del cuerpo y la despoja de toda ilusión y fantasía infantil materna judía en el adulto, para actualizar la identificación homosexual con el padre⁴⁶⁶.

En el “Pablo cristiano”, el encuentro de los cuerpos es “puro encuentro sólo entre cuerpos sin poesía, y sin metáfora”⁴⁶⁷, y por ello

No tiene ninguna significación espiritual (...). Es sólo materialidad deshumanizada que se acopla como meros cuerpos animales, des-espiritualizados. Lo inconsciente de la infancia ha sido radicalmente excluido, y con ello la historización de la vida de los hombres. Ahora todos los hombres son como niños que el cristianismo desearía que fueran: viven inmersos en una alucinación cerrada”⁴⁶⁸.

Rozitchner, en cambio, pretende recuperar la afectividad materna de la infancia, lo irracional que ha sido excluido por las pretendidas leyes de una razón fundada en el terror patriarcal. Leemos:

Se llama irracional a todo aquello que no está comprendido con las meras leyes de la razón objetiva, que describe sin agregarle nada imaginario, perturbante, a las cosas y a las relaciones que mantenemos con ellas y con los hombres. Como si los objetos y los seres del mundo no fueran, así descriptos y reducidos, cosas y seres que al mismo tiempo andan envueltos en ropajes llamados ilusorios de tan distintos y cambiantes, que siempre los aureolan y los acompañan como un halo invisible que el pensamiento recorta y deja de lado como si no existieran cuando los estamos viendo. Por eso no se trata de volver a una irracionalidad que algunos creen encontrar en los resquicios que el orden de la razón nos muestra cuando miramos y vivimos en el mundo. Sucede que otra razón, que incluya la densidad con la que los hombres viven el mundo, en última instancia es referida a un imaginario que, justamente por el imperio del racionalismo, quedó congelado en las figuras y en las significaciones afectivas y sensibles vividas en la infancia⁴⁶⁹.

La religión le sirve a Rozitchner como metáfora de la infancia:

Creo que el mito judío de la Biblia intenta, como lo intentó la tragedia griega de Sófocles, mostrar también el límite de una razón que eliminaba la materialidad específicamente humana- la experiencia materna de la primera infancia- y con la parábola que nos traza expone las consecuencias de ese corte patriarcal con el

⁴⁶⁶ GP, 48.

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ GP, 25.

que se anuncia la despaganización del mundo y la emergencia de un pensamiento racional, puro pensamiento que pueda pensar las cosas reales, como realmente son, sin fantasmas. Real quiere decir eso⁴⁷⁰.

Rozitchner encuentra tres partes centrales en el *Génesis*: un primer mundo de la *inocencia*, uno segundo del *sueño* y un último que es el *despertarse*. El cristianismo será un *cuarto momento* en busca de la *eficacia de la dominación*, transformando a la madre en una madre Virgen y desvalorizada: aparece una nueva madre virgen, que mira al cielo arrobada como si no viera nada, cuando en realidad en su imaginación sueña con su propio padre, quien engendra en ella cumpliendo al fin, en su totalidad, sus fantasías infantiles.

La última cena consagra, para Rozitchner, la metamorfosis que introduce el cristianismo para negar la sexualidad y la carne. Mientras que la última cena consagraba, para Hegel, como vimos en las secciones que anteceden, el “algo más” del amor- irreductible a la comparación- para Rozitchner consagra, podríamos decir, el “algo menos”: “La única pasión que reemplaza a todas las de la carne es la pasión por Cristo, donde se transmuta el cuerpo de la madre por el cuerpo del padre: allí donde Cristo ocupa su sitio y la desplaza”⁴⁷¹:

Hegel cree resolver la ecuación desde el afecto, pero el afecto sin desarrollar es fantasía permanente de eternidad que la racionalidad deberá luego coronar en el absoluto de la idealidad del padre, al fin reencontrada (...) Por eso su amor cristiano suena a una operación fría, de un afecto en el cual la razón lo invadió hasta adormecerlo y anestesiarlo: afecto amenguado, pergamino antiguo, desecado⁴⁷².

En la última cena, la sangre materna se vuelve sangre de Cristo metamorfoseada en pan, y el pan debe tragarse para ocupar adentro del judío el lugar que ocupaba la madre, explica Rozitchner. Mediante esa metamorfosis peculiar se vuelve Cristo en lugar de la madre “cuerpo de su cuerpo y sangre de su sangre”.

Ello se logra mediante una “operación de suplantamiento y des-poetización radical del cuerpo materno femenino”. La madre ha sido metamorfoseada, *no metaforizada*. Pero la lengua materna es una *lengua metafórica*, con origen en el cuerpo sensible. Los primeros significantes, que produce la madre, están hechos de acontecimientos creadores de sentidos nuevos. Y ese cuerpo sensible que conserva los

⁴⁷⁰ GP, 29.

⁴⁷¹ GP, 52.

⁴⁷² GP, 111.

primeros enlaces afectivos, sensoriales, sonoros e imaginarios es la única materialidad que sigue dando vida y sentido a las palabras de la lengua.

El lenguaje es lo contrario al solipsismo: hay un humano escribiendo incluso antes de que Elohim haya creado al humano⁴⁷³; alguien escucha a Elohim para poder escribir “Y dijo Elohim” Y por eso, explica Rozitchner, Elohim lo incluye en el plural cuando le dice: “Hagamos al hombre”. Ese “nosotros” nos hablaría, explica, de otro mundo histórico, anterior al que narra.

Pero además, Elohim mismo es “indiferentemente masculino y femenino”⁴⁷⁴. Como afirma Lévinas: “Y Elohim creó lo humano a su imagen, a imagen de Elohim lo creó, *masculino y femenino lo creó*”. Dios contiene en sí los dos sexos.

Pero a esta narración, explica Rozitchner le falta *la madre*: nacen adultos de golpe. Cuando en el segundo “Volet” del Edén se establece la figura de “la mujer que sale de la costilla”, Adán concluye: “Esta vez *sí* es carne de mi carne y huesos de mis huesos”. Ese “esta vez *sí*” quiere decir que hay una experiencia anterior, *la de la madre*, que descubre por primera vez en el paraíso, entre el materialismo y la ensoñación.

En *Materialismo ensoñado*, explica Rozitchner que esta ensoñación primera está ligada a la madre, que “queda contenida como fuente viva en una memoria que, por ser originaria, no tenía espejo para reflejarse porque las palabras como meros signos aún no existían⁴⁷⁵”:

y que cuando al fin se hagan dos y se separen, y los cuerpos antes yuxtapuestos se desunen, y el sueño y la vigilia se distancien, y el niño se haga hombre, el Uno sensible se mantendrá como el secreto de la unidad imborrable con la madre, aunque la “realidad” de los que sólo sueñan cuando duermen conspire para olvidarla⁴⁷⁶.

La figura de *lo femenino* se encuentra, de ese modo, ligada a la del *sueño*: “hay un sueño primordial del hombre: la mujer. Adán duerme y realiza de ese modo el deseo fundamental; despierta y la mujer está a su lado: “Se había dormido junto a ella y sin embargo seguía soñando que estaba a su lado: la redoblaba en su sueño enamorada”⁴⁷⁷. En *Gén. 2*:

²¹ Entonces Jehová Dios hizo caer sueño profundo sobre Adán, y mientras éste dormía, tomó una de sus costillas, y cerró la carne en su lugar.

⁴⁷³ Cfr. GP, 175.

⁴⁷⁴ GP, 76.

⁴⁷⁵ Rozitchner, L., *Materialismo ensoñado*, 10.

⁴⁷⁶ *Ibid.*

⁴⁷⁷ GP, 109.

²² Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre.

²³ Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada Varona, porque del varón fue tomada.

²⁴ Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne.

²⁵ Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban.

¿En qué se basa ese “sueño profundo”? Ese “ensueño materno” consiste, para León, en el “éter” en el cual el sentido circula. Esas “significaciones arcaicas” van surgiendo en la coalescencia de olores, sabores y afectos, cavidades húmedas de un cuerpo erógeno de las que la razón no quiere saber nada. Esto sucede porque la premisa de la metafísica es: “en el principio era el Verbo”. Pero si la madre no hubiera abierto con el hijo el espacio del ensoñamiento que es la trama del pensamiento, ninguna lengua hubiera podido crearse, porque no habría habido una materia en la que inscribirse.

El cuerpo materno es el “elemento” que da sentido pleno al pensamiento, secreto primero que la religión cristiana, establece León, quiso negar: a la madre viva suplantó con una madre muerta, con una Madre Virgen.

Por eso Rozitchner critica a Heidegger, quien confundiría al Ser abstracto con el ser vivo y sensible de la madre arcaica que en sordina le sigue hablando y él sigue negando: “Del origen sólo le llega su eco metamorfoseado por el terror teológico que le marca la angustia, también segunda, del ser (destinado) a la muerte cristiano”. Aunque Rozitchner critique la filosofía de Lévinas, las críticas que este último le dirige a Heidegger son muy similares a las que esgrime Rozitchner.

La negación de la madre, explica Rozitchner, es además funcional al capitalismo. “Creemos que el cristianismo, con su desprecio radical por el goce sensible de la vida, es la premisa del capitalismo, sin el cual éste no hubiera existido”⁴⁷⁸, escribe. Esto implica que cristianismo y capitalismo se ligen íntimamente. Como leemos en *La cosa y la cruz*⁴⁷⁹:

Pensamos que el capitalismo triunfante, acumulación cuantitativa *infinita* de la riqueza bajo la forma abstracta monetaria, no hubiera sido posible sin el modelo humano de la infinitud religiosa promovido por el cristianismo, sin la reorganización imaginaria y simbólica operada en la subjetividad por la nueva religión del Imperio Romano⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ Rozitchner, L. *La cosa y la cruz (en torno a las Confesiones de San Agustín)*. Buenos Aires: Losada: 2001, 10.

⁴⁷⁹ *Ibid.*

⁴⁸⁰ *Ibid.*, 9.

Para esto, se necesitó imponer por el terror la desvalorización del cuerpo, visto como residuo del Espíritu abstracto. Mediante esa operación practicada por medio del terror, el cuerpo en tanto cuerpo afectivo puede convertirse en herramienta del cálculo, herramienta del universo de lo cuantitativo por sobre lo cualitativo.

Esta premisa fundamental no elimina la diferencia sustancial entre cristianismo y judaísmo. Las diferencias entre el judaísmo y el cristianismo, para Rozitchner, se basan, en primer lugar, en la contraposición entre “pueblo” y “un solo hombre”. Podríamos recordar aquí lo planteado por Scholem⁴⁸¹, en términos de la diferencia entre el *mesianismo judío* y el *mesianismo cristiano*: para el *mesianismo judío*, la redención es un acontecimiento público, que se desarrolla en la historia y en el corazón de la comunidad judía, mientras que para el cristianismo es un acontecimiento totalmente espiritual e invisible, que concierne a la interioridad de cada persona. Como plantea Rozitchner en *La cosa y la cruz*:

La ley para los judíos era trascendente, venía desde afuera, de un poder divino externo. El cristianismo en cambio plantea su inmanencia, la ley es interna, está inscrita en el corazón del hombre". Ambas leyes requieren una conversión dolorosa, la ley, como la escritura, entra con sangre, del corazón o del glande. Los judíos circuncidan el pene para insertar ahí un límite: la ley que prohíbe tomar como objeto sexual a la madre. Con los cristianos, en cambio, aparece la castración en un órgano diferente: hay que circuncidar el corazón para que la ley aparezca como interna y penetre hasta lo más profundo de uno mismo. Siguiendo a Pablo: Romano 4,6 y Hechos 15,16⁴⁸².

De ese modo,

Marca con el terror el corazón del hombre- la amenaza de castración se convierte en la amenaza de ser crucificado- para imponer en la víscera más sensible la Ley racional del nuevo Dios-Padre. Este nuevo Dios prohíbe no solo tomar como objeto sexual a la madre- como lo hacía el Dios judío- sino algo nuevo y antes desconocido: inhibe la prolongación afectiva, sensible y acogedora de la madre sensual, genitora y femenina, en el mundo real y externo, y al hacerlo aniquila lo que como hombre tiene de madre en su sensible (...) al excluir hacia afuera y suprimir lo que tenemos de madre y femenino en nuestro cuerpo de hijos, introducimos en la historia la más profunda negación del hombre y de la naturaleza. Entonces se produce la aparición siniestra del Padre de la Madre, del Tirano Acerado e Inmisericorde: la máquina

⁴⁸¹ G. Scholem, "Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo", en *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid: Trotta, 1998.

⁴⁸² Rozitchner, L., *La cosa y la cruz*, 92.

racional y mortífera de Auschwitz. Una razón pensadora, calculadora y fría, sin cualidades, solo cuantitativa al afirmarse como cuerpo negado⁴⁸³.

En segundo lugar, en cuanto a las diferencias entre judaísmo y cristianismo, afirma Rozitchner que mientras que la mujer en el judaísmo ya había sido acotada, en el cristianismo es negada absolutamente, completando su deseada destrucción en tanto materialidad ensoñada y cuerpo afectivo. De ese modo, “el cristianismo tradujo la sensibilidad e imaginación en metafísica fría y racionalidad pura, poniendo al lado de las abstracciones supremas y más sutiles la presencia de fetiches empobrecidos que eran sus acompañantes imaginarios ascéticos y quejumbrosos”⁴⁸⁴. Creó un mito coercitivo mediante el ícono del “crucificado a muerte”, y solidificó la negación materna, aumentando la abstracción y vaciando de contenido la historicidad humana.

En tercer lugar el cristianismo, a diferencia del judaísmo, igualó la *realidad objetiva* a la *subjetiva*, en el sentido de que desear sería ya cometerlo. El deseo por la mujer de otro, en algún sentido implica, ya, cometer adulterio. Es “como si” el acto ya se hubiera cometido. Recordemos la contraposición en nuestra introducción entre el “como si” analógico conservador y el “como si no” revolucionario. Rozitchner encuentra este “como si” representado en las *Confesiones* de San Agustín.

San Agustín, sostiene Rozitchner, niega a la madre; para ello, debe transformar el Dios externo del judaísmo en Dios interno: Dios está, desde ese momento, adentro suyo. Y el diálogo con Dios se vuelve un simulacro: "ese diálogo con Dios es una parodia y un simulacro. Un modo de decir, si ustedes quieren. Una *mise en scene*, una teatralización para sí mismo y para los otros que el declama. Con sus propias palabras necesita persuadirse a sí mismo de que Dios lo escucha"⁴⁸⁵:

Agustín es el Narrador y el género humano es el coro enmudecido, sin palabras". "Repíte con el discurso de la teología, afectada de personalismo amante, el esquematismo del despotismo político: uno solo dice la verdad para todos"⁴⁸⁶.

En cuarto lugar, Rozitchner plantea una diferencia entre *la estrella de David* y *la cruz cristiana*: en cada triángulo del *maguén* David encontramos, explica, las figuras de la madre, el padre, el Hijo. Uno para el hombre, otro para la mujer, pero incluidos en un círculo que los abarca a todos. La cruz cristiana, en cambio, coloca dos líneas cortadas de un tajo, y el cruce es el hijo martirizado y muerto,

⁴⁸³ *Ibid.*, 93.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, 16

⁴⁸⁵ *Ibid.*, 76.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

haciendo desaparecer a los tres términos de la familia. En la cruz no hay inclusión dentro del todo, sino en su lugar tajante linealidad.

En todos estos sentidos es que Rozitchner considera, entonces, que Lévinas se ha “cristianizado”, recaído en el esquema del terror patriarcal; traicionando a la madre y negando el secreto primero de su cuerpo, la materialidad ensoñada de la primera infancia. Excluye, sostiene, el “vivirás”, y coloca como falso origen el “no matarás” que en verdad es tercero en la serie., mandamiento que parte del temor, defensivo; parte, podríamos agregar en nuestro esquema, del paradigma teológico-político que se pretende superar.

4.4. El gozo lévinasiano

Rozitchner, como vimos, confronta la filosofía de Lévinas, y en el sentido establecido, las teorías de la impolítica teológica en general, preguntándose: “¿Cómo entendería lo irreductible de otra vida sin haber experimentado lo irreductible de la mía?”. Destaca, entonces, la excepcionalidad de mi propia existencia, estrato profundo y propio que debo conocer para sentir a “otro semejante”. Sin embargo, no es tan sencillo afirmar que la impolítica teológica abandone la experiencia concreta del mundo en pos de la abstracción teológica, de hecho, parece encontrarse en este punto una curiosa coincidencia, que se plasma, como afirmamos anteriormente, en las convergentes oposiciones a la filosofía heideggeriana en tanto ser abstracto y general.

Consideramos por ello que, contra las críticas esgrimidas por Rozitchner, se torna fundamental destacar el *ámbito del gozo*, por una parte, y de *lo femenino*, por otro, como elementos que la impolítica teológica no desdeña, por el contrario, consagra.

Volvamos sobre el caso paradigmático de Lévinas. En ese sentido, es importante señalar que para Lévinas *no es posible* de ningún modo sustraerse al plano de la sensibilidad para fundar una ética. Esto quiere decir, que, en todo caso, podría estar de acuerdo en algún sentido con la afirmación de Rozitchner de que el “Vivirás” - en tanto gozo de los elementos, podríamos aventurar- es “previo” al “No matarás”. Hay una preeminencia del “vivir” en el plano del gozo, los contenidos del gozo que “Son vividos: alimentan la vida. Se vive su vida. Vivir es como un verbo transitivo cuyos contenidos de la vida son completamente directos. Y el acto de vivir esos contenidos es, *ipso facto*, contenido de la vida”⁴⁸⁷.

⁴⁸⁷ TI, 130.

De hecho, consideramos que gran parte de la originalidad de la ética lévinasiana se basa en la noción de *gozo*. Es imposible la apertura al Otro sin ese “estar contento”, sin esa felicidad. No se trata de una cuestión menor, sino que el concepto de gozo es ineludible en todo el planteo de la filosofía lévinasiana. Analizaremos por ello el análisis que realiza Lévinas del gozo en sus dos grandes obras, *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

Es fácil notar que en *Totalidad e infinito* el gozo es un tema central. Antes incluso de tratarlo explícitamente en unas setenta páginas de su obra, el tema atraviesa tangencialmente diversas partes del libro, aclarando que luego se procederá a su análisis explícito.

El gozo, además, se aparece como el eje clave de la crítica que Lévinas realiza contra Heidegger, cuando el filósofo escribe, por ejemplo, que “todo objeto se ofrece al gozo, constatación que Heidegger no llega a captar”⁴⁸⁸, y que “Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación de gozo. El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción. El *Dasein*, según Heidegger, jamás tiene hambre”⁴⁸⁹. También: “El ser humano no se encuentra en un mundo absurdo en el que estaría *geworfen*”⁴⁹⁰. De ese modo, como nos explica Daniel Guillot, el ser humano

No está *geworfen* en la existencia, surcado originalmente por los miedos y la angustia, sino que su conciencia primera como sujeto es la del gozo de la vida. Gozo que precede toda actitud de la subjetividad y que es anterior a la teoría, al trabajo y a la posesión. Esta descripción fenomenológica del sujeto difiere fundamentalmente de la ontología heideggeriana y de las antropologías existencialistas que habrían perfilado un hombre proletario, atrapadas en los condicionamientos de la sociedad que les ha tocado vivir. El gozo de la vida es conciencia primera y fundamental: anterior a la conciencia teórica y que envuelve todos los actos del sujeto⁴⁹¹.

En la Sección 2 de *Totalidad e infinito*, “Interioridad y economía”, Lévinas ocupa más de setenta páginas para analizar la noción de gozo, en este caso de manera más explícita y pormenorizada, y en tanto relaciones que se producen en el seno del Mismo.

Esta tematización comienza también con una oposición a la filosofía heideggeriana y su concepción utilitaria de los objetos, en tanto las cosas “de las que vivimos” no serían para Lévinas instrumentos o utensilios, tampoco “medios” o “fines”, ni objetos de representaciones. Esto implica una “independencia” del gozo en relación al “instrumento” y de su “felicidad”:

⁴⁸⁸ *Ibid.*, 151.

⁴⁸⁹ *Ibid.* 153.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, 159.

⁴⁹¹ Guillot, D., “Introducción” a TI, 26.

Vivimos de “buena sopa”, de aire, de luz, de espectáculos, de trabajos, de ideas, de sueños, etc... No se trata aquí de objetos de representaciones. Vivimos de ellos. Esto de lo que vivimos, no es tampoco “medio de vida”, como la pluma es medio en relación a la carta que permite escribir; ni un fin de la vida, como la comunicación es el fin de la carta. Las cosas de las que vivimos no son instrumentos, ni aun utensilios, en el sentido heideggeriano del término. Su esquematismo no se agota en el esquematismo utilitario que los diseña, como la existencia de martillos, agujas, o máquinas. Son siempre, en cierta medida- y aun los martillos, las agujas y las máquinas lo son- objetos del gozo, que se ofrecen al “gusto”, ya adornados, embellecidos⁴⁹².

Pensar, dormir, comer, leer, trabajar, o calentarse al sol- todos ejemplos de Lévinas⁴⁹³- se relacionan con contenidos que no son mi ser, pero son “más queridos que mi ser”: “Reducida a la pura y desnuda existencia (...) la vida se disuelve en sombra”⁴⁹⁴. Por lo que

Vivir es gozar de la vida. Desesperar de la vida sólo tiene sentido porque la vida es, originalmente, felicidad. El sufrimiento es una extinción de la felicidad, y no es exacto decir que la felicidad es una ausencia de sufrimiento. La felicidad no está hecha de una ausencia de necesidades cuya tiranía y carácter impuesto se denuncian, sino de la satisfacción de todas las necesidades. La privación de la necesidad no es una privación cualquiera, sino la privación en un ser que conoce la excedencia de la felicidad, la privación en un ser satisfecho. La felicidad es realización: está en un alma satisfecha y no en un alma que ha extirpado sus necesidades, alma castrada. Y porque la vida es felicidad, es personal. La personalidad de la persona es la particularidad de la felicidad del gozo⁴⁹⁵.

Aquello de lo que vivimos, apunta Lévinas, no nos esclaviza, sino que lo gozamos, viviendo de un algo que no tiene meta o medio ontológico, sino que es “simple juego”⁴⁹⁶. En el gozo, las cosas se vuelven hacia sus cualidades elementales. El campo semántico refiere al “bañarse”⁴⁹⁷, una “ola”⁴⁹⁸ en la cual se está “dentro de” o “en el interior de”, interior que no es del orden del conocimiento, sino del *afecto*. El “elemento” no puede ser poseído, como no puede ser poseído el mar, “El elemento no tiene forma que lo contenga (...) se baña en él”⁴⁹⁹ y “el hombre se sumerge en lo elemental”⁵⁰⁰, donde la relación adecuada con el elemento es precisamente el hecho de bañarse⁵⁰¹.

⁴⁹² *Ibid.*, 129.

⁴⁹³ Cfr. TI, 131.

⁴⁹⁴ *Ibid.*

⁴⁹⁵ TI, 134.

⁴⁹⁶ TI, 153.

⁴⁹⁷ Cfr. TI, 151.

⁴⁹⁸ Cfr. TI, 154.

⁴⁹⁹ TI, 150.

No se “conoce” al elemento, se lo vive: el verde de estas hojas, o el rojo del poniente⁵⁰², “lo sólido de la tierra que me sostiene, el azul del cielo sobre mi cabeza, el soplo del viento, la ondulación del mar”⁵⁰³, son cualidades sin sustancia que “vienen de ninguna parte”. Se trata de hincarle “el diente a los alimentos del mundo” para experimentar sus cualidades elementales, en una “Despreocupación con respecto a la existencia que tiene un sentido positivo”⁵⁰⁴.

En cuanto al motivo recurrente del “hambre”, y contra Heidegger particularmente, Lévinas afirma que “El *Dasein* jamás tiene hambre”⁵⁰⁵, y en cuanto al motivo del gozo, desarrolla la idea de que no es primero el hambre y luego la alimentación, como si fuera un medio o un instrumento de satisfacción de esa carencia, sino que es la simultaneidad del hambre y la alimentación la que constituye la condición inicial del gozo. Se trata, nuevamente contra Heidegger, de gozar gratuitamente, “sin buscar nada más, siendo puro gasto: esto es lo humano”⁵⁰⁶:

En el origen, tenemos un ser colmado, un ciudadano del paraíso (...) El amor a la vida no ama el ser, sino la felicidad de ser. La vida amada es el gozo mismo de la vida, el estar-contento, ya degustado en el rechazo que le opongo, contentamiento negado en el nombre del estar-contento mismo⁵⁰⁷.

La conceptualización del gozo se mantiene central en la otra gran obra de Lévinas: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. En el punto 4 de la sección 3 encontramos el desarrollo de la *jouissance* en tanto

Ovillamiento de una madeja, movimiento propio del egoísmo. Es necesario que pueda complacerse en sí mismo, como si agotase el *eidós* de la sensibilidad a fin de que la sensibilidad pueda, dentro de su pasividad- su capacidad y su dolor- “significar para el otro” desovillando la madeja. Sin el egoísmo que se complace en sí mismo el sufrimiento no tendría sentido, del mismo modo que se perdería la pasividad de la paciencia si no fuese en todo momento un desbordamiento del sentido por lo no-sentido⁵⁰⁸.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ TI, 151.

⁵⁰² Cfr. *Ibid.*

⁵⁰³ TI, 159.

⁵⁰⁴ TI, 153.

⁵⁰⁵ TI, 153.

⁵⁰⁶ TI, 152.

⁵⁰⁷ TI, 163.

⁵⁰⁸ Lévinas, E., *De otro modo que ser...*, 132.

Retorna el motivo del hambre y el *leitmotiv* del “arrancar el pan de su boca”⁵⁰⁹, un pan que se saborea en pleno goce, y en tanto sólo quien come puede significar y ser para el otro: “La significación, el uno-para-el-otro sólo tiene sentido entre seres de carne y sangre”⁵¹⁰. Con el fin de explicar mejor esa característica de pasividad de la sensibilidad, Lévinas utiliza una nueva metáfora, *la maternidad*, que pasaremos a analizar en el siguiente apartado junto a la temática al lugar de *lo femenino*.

4.5. Lo femenino en Lévinas

Analizamos la crítica que le plantea Rozitchner a Lévinas en tanto recaída en el misticismo y olvido del cuerpo materno, y ampliamos estas consideraciones a una crítica contra la impolítica teológica en general, entre la cual se encuentra la afirmación de que estos modelos niegan lo femenino. Para el caso lévinasiano, es importante destacar que el análisis de “lo femenino” no es estático: la mujer aparece como “alteridad”⁵¹¹ en sus obras de juventud y posteriormente, como “lo equívoco” por excelencia- véase por ejemplo la “Cuarta Sección” de *Totalidad e infinito* (“Más allá del rostro”)- o la mujer como “morada”- Segunda Sección TI (“Interioridad y economía”)-. También encontramos la tematización de la mujer como “cuerpo materno”, ofrecido en sustitución por el otro en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

Una de sus primeras críticas, tomando *El tiempo y el otro*, fue Simone De Beauvoir en *El segundo sexo* (1949): “Supongo que Lévinas no olvida que la mujer es también conciencia para sí. Sin embargo, es curioso que adopte deliberadamente un punto de vista de hombre, sin señalar la reciprocidad del sujeto y del objeto. Cuando escribe que la mujer es misterio, se sobrentiende que es misterio para el hombre. De este modo, una descripción que pretende ser objetiva es en realidad una afirmación del privilegio masculino”.

Coincidimos en ese sentido con la crítica a la formulación de lo femenino en Lévinas; Lévinas advierte en *El tiempo y el otro* que no pretende “ignorar las legítimas pretensiones del feminismo”⁵¹², pero es evidente que utiliza categorías bíblico/patriarcales, aunque sea para una formulación que considera positiva de lo femenino, lugar donde el otro no posee “la alteridad como simple reverso de su identidad”⁵¹³: “la contrariedad que permite que un término retenga absolutamente su otredad es ho

⁵⁰⁹ Cfr. Is. 58: “Compartir tu pan con el hambriento, recoger en tu casa los miserables”, utilizado en TI, 133.

⁵¹⁰ TI, 133.

⁵¹¹ En *El tiempo y el otro* (1949) Lévinas define a lo femenino como la otredad, “misterio” y “fuga ante la luz”, “pudor” que le impide ser apresado.

⁵¹² Lévinas, E., *El tiempo y el otro*, Barcelona: Ediciones Paidós, 129.

⁵¹³ *Ibid.* 128.

femenino”⁵¹⁴. Allí encuentra Lévinas una relación con el otro/a basada no en el paradigma visual, sino por el contrario, en el misterio:

El otro en cuanto otro no es aquel un objeto que se torna nuestro o que se convierte en nosotros: al contrario, se retira en su misterio. Lo que me parece importante en esta noción de lo femenino no es únicamente lo incognoscible, sino cierto modo de ser que consiste en hurtarse a la luz. Lo femenino es, en la existencia, un acontecimiento diferente de la trascendencia espacial o de la expresión que se dirige hacia la luz. Es una fuga ante la luz. La forma de existir de lo femenino consiste en ocultarse⁵¹⁵

Derrida, por su parte, también ha criticado el lugar de lo femenino en la obra lévinasiana, no sólo en tanto “secundarización de lo femenino”, sino de la *diferencia sexual en sí misma*; Lévinas habría subordinado el rasgo de diferencia sexual a una alteridad “completamente otra” no marcada sexualmente: no se trataría en este caso, o no sólo, de la subordinación de la mujer o de lo femenino, sino de la diferencia sexual misma⁵¹⁶.

Sin embargo, Lévinas se contradice, pues una vez subordinada esta diferencia sexual, se encuentra que está ya marcado de masculinidad (él-antes de él/ella, hijo-antes de vástago hijo/hija, padre-antes de padre/madre, etc.). “Lógica ilógica”, explica Derrida, que marca en masculino lo que se dice que es anterior a la diferencia sexual:

¿No representa entonces la secundariedad sexual y, en consecuencia, dice Él, la diferencia femenina, lo completamente-otro de ese Decir de lo completamente otro en su seriatura determinada aquí, en el idioma de esta negociación? ¿No dibuja aquella, dentro de la obra, un aumento de alteridad no dicha? ¿O dicha como secreto, precisamente, o mutismo sintomático? Las cosas se complicarían entonces. El otro como femenino (yo), lejos de ser derivado o secundario, se convertiría en lo otro del Decir de lo completamente-otro, de este en todo caso, y este último, en cuanto que habrá pretendido dominar su alteridad, correría el riesgo (al menos en esta medida) de encerrarse él mismo en la economía de lo mismo⁵¹⁷.

Nos centraremos ahora en las dos grandes obras de Lévinas, *Totalidad e infinito*, y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, para analizar qué papel ocupa “lo femenino” en las mismas e indagar, en ese sentido, en el papel de lo femenino en nuestra teoría impolítica teológica en general.

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ibid.*, 129.

⁵¹⁶ Derrida, J., “En este momento mismo en este trabajo heme aquí”, en Derrida, J., “Cómo no hablar y otros textos”, Barcelona: Proyecto A, 1997, 81-116. Edición digital de Derrida en castellano en: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/levinas_2.htm.

⁵¹⁷ *Ibid.*

En *Totalidad e infinito*, la cuestión de lo femenino se tematiza explícitamente en dos secciones, la sección 2 (“Interioridad y economía”) y la sección 4 (“más allá del rostro”). La primera tematiza la morada (la casa), y refiere, por ejemplo, que “la mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación”⁵¹⁸, vinculada al ámbito de “la dulzura”.

Lévinas se encarga de decir explícitamente que esto no tiene que ver con sostener que, efectivamente, en toda casa hay una mujer”, sino que tiene que ver con una *modalidad* de lo femenino:

¿Es necesario agregar que de ningún modo se trata aquí de sostener, afrontando el ridículo, la verdad o la contra-verdad empírica que toda casa supone *de hecho* una mujer? Lo femenino ha sido recobrado en este análisis como uno de los puntos cardinales del horizonte en que se coloca la vida interior, y la ausencia empírica del ser humano de ‘sexo femenino’ en una morada no cambia en nada la dimensión de feminidad que permanece abierta aquí, con el recibimiento mismo de la morada⁵¹⁹.

Lo femenino, desde ese punto de vista, se aparecería como una “modalidad de la ternura” referida no sólo a la mujer sino a lo humano en su conjunto. El gozo -en la morada, en la intimidad en donde se muestra el “rostro” femenino como ternura- como vimos, “prepara” al hombre para recibir el infinito. La mujer no es allí propiamente rostro sino el “tú” de un lenguaje silencioso, casa en la que se habita y en la cual los elementos- antes movimiento continuo- se convierten en cosas permanentes por la posesión. Lo “tierno”, sin embargo, es una categoría que es propia tanto del hombre como de la mujer, Como escribe en *Ética e infinito*:

Quizá, por otra parte, todas esas alusiones a las diferencias ontológicas entre lo masculino y lo femenino parecerán menos arcaicas si, en lugar de dividir la humanidad en dos especies (o dos géneros), quisieran significar que la participación en lo masculino y en lo femenino fuese lo propio de todo ser humano. ¿Sería ése el significado del enigmático versículo del Génesis, I, 27: “hombre y mujer los creó”?

Esa “modalidad de la ternura” es tematizada en la “caricia”, tal como había sido tratado ya en *El tiempo y el otro*⁵²⁰: La caricia como un “modo de ser del sujeto” que va más allá del sujeto, más allá del contacto: “No es la suavidad o el calor de la mano que se da en el contacto lo que busca la caricia. Esta búsqueda de la caricia constituye su esencia debido a que la caricia no sabe lo que busca”⁵²¹. Juego sin proyecto, sin mapa establecido, basado en un “no saber”, en un desorden fundamental. Busca lo

⁵¹⁸ TI, 173.

⁵¹⁹ TI, 175.

⁵²⁰ Cfr. *El tiempo y el otro*, desde 132.

⁵²¹ *Ibid.*, 133.

inaccesible, lo que está siempre por venir, y se alimenta del hambre y de su promesa inagotable. Tal como se establece en *Totalidad e infinito*: “la caricia se pierde “en un sueño impersonal (...) en lo infantil que no sabe lo que acontece”⁵²².

En la “Sección 4” de la gran obra lévinasiana, titulada “Más allá del rostro”, se tematiza el amor, el eros y la fecundidad. El amor se aparece como el límite entre la trascendencia y la inmanencia, habitando esa ambigüedad esencial. Y lo femenino aparece también como “lo tierno”, leemos:

A la simultaneidad de lo equívoco de esta fragilidad y de este peso de no-significancia, más pesado que el peso real de lo informe, lo llamamos feminidad. El movimiento del amante ante esta debilidad de la feminidad, que no es ni compasión pura, ni impasibilidad, se complace en la compasión, se absorbe en la complacencia de la caricia⁵²³.

También aparece otro lugar común de lo femenino en este esquema patriarcal, que es la cuestión de la “virginidad⁵²⁴ de la amada, a la vez que su “debilidad”⁵²⁵. La amada, incluso apresable, aparece intacta en su desnudez:

La amada, a la vez apresable, pero intacta en su desnudez, más allá del objeto y del rostro, y así más allá del ente, se mantiene en la virginidad. Lo femenino esencialmente violable e inviolable, el “Eterno Femenino” es lo virgen o un volver a comenzar incesante de la virginidad, lo intocable en el contacto mismo de la voluptuosidad, en el presente-futuro. No como una libertad en lucha con su conquistador, que niega su reificación y su objetivación, sino como una fragilidad en el límite del no-ser⁵²⁶.

A estos lamentables lugares de la “virginidad” y “debilidad” se une el de la “infantilidad”, casi una “animalidad”- “animalidad irresponsable”, dice Lévinas- que vale la pena reproducir, por lo llamativo que resulta que un pensador de la talla de Lévinas no haya podido superar estas categorías por completo:

La amada no se opone a un yo como a una voluntad en lucha con la mía o sometida a la mía, sino, al contrario, como una animalidad irresponsable que no dice verdaderas palabras. La amada, al retornar a la infancia sin responsabilidad- esta cabeza coqueta, esta juventud, esta pura vida “un poco bruta”,- ha dejado su estatuto de persona. El rostro se embota, y en su neutralidad impersonal e inexpressiva, se

⁵²² *Ibid*, 269.

⁵²³ TI, 267.

⁵²⁴ Cfr. TI desde 268.

⁵²⁵ Cfr. TI, 272.

⁵²⁶ TI, 268.

prolonga, con ambigüedad, en animalidad. Las relaciones con otro se vuelven juego, se juega con otro como con un joven animal⁵²⁷.

Lo femenino es “miembro de una sociedad de dos”⁵²⁸, sociedad íntima y “sin lenguaje”. Por medio de la fecundidad aparece el “hijo”, y en este tema Lévinas mantiene el mismo esquema: el padre (*le père*) causa al hijo:

El padre no causa simplemente el hijo. *Ser* su hijo, significa ser yo en su hijo, significa ser yo en su hijo, ser sustancialmente en él, sin que no obstante se mantenga allí idénticamente (...) el hijo es hijo único. No por el número. Cada hijo del padre, es hijo único, hijo elegido. El amor del padre al hijo lleva a cabo la única relación posible con la unicidad misma de otro y, en este sentido, todo amor debe aproximarse al amor paternal (...) es único para sí porque es único para su padre⁵²⁹.

A estas reflexiones sumamos las que realiza Lévinas en *De otro modo que ser o más allá de la esencia sobre la maternidad*: la figura le interesa particularmente en tanto, en la maternidad, el “mismo” genera al “Otro” en sí mismo, y muestra la infinita responsabilidad que se genera para con ese otro.

La figuración madre/hijo no es otra que la de la responsabilidad que tenemos con el Otro en general: somos tan responsables de ese “Otro” como una madre con su hijo, en el “arrancarse el pan de su boca”. El *leitmotiv* del “pan arrancado de la boca” aparece constantemente, pero vinculado a la noción de gozo que estudiamos, sin el cual ese arrancar no tendría sentido alguno: “el dar no tiene más sentido si no es como arrancarse a la complacencia de sí mismo en el gozo, como arrancar el pan de su boca. Sólo un sujeto que come puede ser-para-el-otro o significar. La significancia, el uno-para-el-otro, sólo tiene sentido entre seres de carne y sangre”⁵³⁰: “No se trata de un don del corazón, sino del pan de su boca, de su boca de pan; apertura, mucho más que del portamonedas, de las puertas de su casa (...) La inmediatez de la sensibilidad es el para-el-otro de su propia materialidad (...)”⁵³¹:

Maternidad, gestación del otro en sí mismo. La inquietud del perseguido, no será más que una modificación de la maternidad, del “gemido de las entrañas” heridas en aquellos que lo llevarán o que lo llevan; en la maternidad significa la responsabilidad para con los otros, llegando hasta la substitución de

⁵²⁷ TI, 273.

⁵²⁸ Cfr. TI, 275.

⁵²⁹ TI, 286.

⁵³⁰ Lévinas, E., *De otro modo que ser...*, 132.

⁵³¹ *Ibid.*, 133.

esos otros (...) La maternidad- el llevar por excelencia- lleva incluso la responsabilidad por el perseguir del perseguidor. Más que naturaleza, antes que naturaleza, la inmediatez es esa vulnerabilidad, esa maternidad, ese pre-nacimiento o pre-naturaleza a la que se remonta la sensibilidad⁵³².

4.6. Positiva pasividad

Es innegable, concluimos, que Lévinas se mantiene en el marco de un pensamiento patriarcal y sus esquemas, lo cual no implica que la impolítica teológica deba detenerse ni hundirse allí. Lévinas coloca a la mujer el ámbito de la “pasividad”, aunque cabe aclarar que, en su esquema, nos encontramos con tematización *positiva* de la pasividad, representada en las figuras privilegiadas de Lévinas: *el huérfano, la viuda, el extranjero*. Lo mismo sucede con el mandamiento del “no matarás”, donde:

La imposibilidad de matar no tiene simplemente una significación negativa y formal; la relación con lo infinito, o la idea de lo infinito en nosotros, la condiciona positivamente. Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria (...) sin que pueda hacer oídos sordos a su llamada. De suerte que, en la expresión, el ser que se impone no limita sino que promueve mi libertad⁵³³.

Destacar el elemento de la pasividad no implica caer, necesariamente, en el misticismo que Rozitchner le critica a Lévinas, sino colocarse *más allá* de las dicotomías, más allá del sí y del no. Como plantea en *Humanismo del otro hombre*⁵³⁴, se trata de encontrar un sentido “al revés” del ser, de la libertad, partiendo de la pasividad de lo humano, pero de una pasividad que se encuentra más allá de la dicotomía actividad/pasividad:

Como si más allá del *ambitus* de una melodía, un registro más agudo o más grave resonara y se entremezclara en los acordes escuchados, pero con una sonoridad que ninguna voz puede cantar y que ningún instrumento puede producir. Anterioridad pre-original que se podría, de hecho, llamar religiosa, si el término no hiciera correr el riesgo de una teología impaciente por recuperar el "espiritualismo": presente, representación y principios, que excluyen precisamente el "más acá"⁵³⁵.

⁵³² TI, 135.

⁵³³ TI, 213-214.

⁵³⁴ Cfr. Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, 94-95.

⁵³⁵ *Ibid.*, 95.

Se trata, entonces, de buscar la subjetividad en la pasividad más radical, pero sin abolir de ese modo al sujeto sino, justamente, constituyéndolo a partir de ese llamado irrecusable que es el la acusación del otro. El Yo es acusado por el Otro a su pesar y a pesar de su inocencia, y el Otro lo obsesiona, “le imputa una responsabilidad, irrecusable como un traumatismo, responsabilidad que no ha elegido, pero a la cual no puede sustraerse, cerrándose en sí mismo (...) rehén irremplazable por otros, anterior a la anfibología del ser y del ente y a la condición de una naturaleza”⁵³⁶.

El sujeto es para el otro en esa obsesión, en esa orden irrecusable que elude la posibilidad de representación, en ese llamado que lo vuelve rehén irremplazable, puesto en el lugar de un acusativo incapaz de volverse nominativo, de una acusación anterior a la falta. Responsabilidad anterior a toda libertad, esa pasividad no se nombra ni se deja recuperar, precediendo o invirtiendo más allá de la inversión al propio ser y más antigua incluso que el origen. Ese “revés del ser” no puede darse vuelta, no puede convertirse en Dicho. No poder sustraerse a esa responsabilidad no es servidumbre⁵³⁷, porque la servidumbre se encuentra todavía en la dicotomía libre/no libre. En ese más allá del ser, quien obedece encuentra su integridad⁵³⁸.

La responsabilidad indeclinable y sin embargo jamás asumida con plena libertad es bien. El asimiento por el bien, la pasividad del "experimentar el bien" es una contracción más profunda que la que exige el movimiento de los labios que imitan esta contracción, *-cuando articulan el sí*. La ética se presenta aquí al discurso filosófico, rigurosamente ontológico en su punto de partida, como una inversión extrema de sus posibilidades. Es a partir de una pasividad radical de la subjetividad que recuperamos la noción de "una responsabilidad que desborda la libertad" (cuando sólo la libertad debería poder justificar y limitar las responsabilidades), de una obediencia anterior a la recepción de órdenes, desde esta situación anárquica de la responsabilidad, el análisis -por abuso del lenguaje, sin duda- nombra al Bien⁵³⁹.

El “lazo” entre el sujeto y el Bien- lazo anárquico, antes del origen, más allá del ser- rompe el juego de la serpiente hegeliana que se muerde la cola y vuelve al principio, lazo que no puede anudarse, o que se anuda sin la voluntad del sujeto. Lazo que, en todo caso, se liga a un afuera.

⁵³⁶ *Ibid.*, 97.

⁵³⁷ Cfr. *Ibid.*, 100.

⁵³⁸ Cfr. *Ibid.*, 102.

⁵³⁹ *Ibid.*, 102.

4.7. La lectura derridiana de Lévinas en “Violencia y metafísica”

A partir de estas reflexiones pasaremos a analizar otra lectura crítica de la obra lévinasiana, circunscribiéndonos al ensayo de Derrida “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”⁵⁴⁰, de 1964, que nos parece central para nuestra investigación en diversos puntos. Se trata de uno de los primeros estudios sistemáticos sobre Lévinas, publicado sólo tres años después de *Totalidad e infinito*.

En primer lugar, Derrida confirma nuestra posición de que el pensamiento impolítico teológico de Lévinas no es mística ni teología, tampoco religión (y ni siquiera una moral), sino “Esta tentativa no se apoya nunca en última instancia en la autoridad de tesis o textos hebreos. Quiere hacerse entender en un recurso *a la experiencia misma*”⁵⁴¹:

La experiencia misma, y lo que hay de más irreductible en la experiencia: paso y salida hacia lo otro, lo otro mismo en lo que tiene de más irreductiblemente otro: el otro. Recurso que no se confunde con lo que se ha llamado siempre un procedimiento filosófico, pero que llega a un punto en que la filosofía excedida no puede no estar concernida. A decir verdad, la escatología mesiánica no llega a proferirse literalmente jamás: se trata solamente de designar en la experiencia desnuda un espacio, un hueco donde aquélla pueda oírse y donde deba resonar. Este hueco no es una abertura entre otras. Es la abertura misma, la abertura de la abertura, lo que no se deja encerrar en ninguna categoría o totalidad, es decir, todo lo que, en la experiencia, no se deja ya describir en la conceptualidad tradicional y resiste, incluso, a todo filosofema⁵⁴².

Nuestra hipótesis es que esta apelación a la experiencia (que no tiene que ver con una religión ni dogmas determinados) se encuentra en perfecta consonancia con el “método judío” y “fenomenológico” de Rosenzweig, y a su vez con lo que conforma el mismo Derrida, como veremos en la siguiente sección, en términos de lo que denomina una “mesianicidad sin mesianismo”. En “Violencia y metafísica”, además, es central la problematización que hace Derrida del *ver/oír*, en tanto sería justamente el ámbito auditivo el que es capaz de generar esa “abertura en la abertura”, ese lugar en la experiencia que resiste, como apunta en la cita mencionada, a toda categorización y conceptualización.

⁵⁴⁰ Derrida, J., “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989, 107-210.

⁵⁴¹ *Ibid.*, 113.

⁵⁴² *Ibid.*

Esta preeminencia de lo auditivo por sobre lo visual configura, como ya es sabido, uno de los ejes de nuestra investigación, en tanto sostuvimos, a lo largo de nuestro trabajo, que la teología política postula la preeminencia de la luz, mientras que las filosofías impolíticas teológicas se basan en una predominancia del oír.

Decíamos que Derrida trata en particular este tema, recorriendo la filosofía lévinasiana, en el apartado “Violencia de la luz”. Es claro que en la filosofía lévinasiana la excedencia ética *va hacia el otro*, y el punto es que ese otro no es luz, sino lo que sustrae al ámbito de la luz. Lenguaje interpelante y excedencia constante. En todo caso, explica Derrida, en lugar del bien neutro, la creación es la del hijo (fecundidad, paternidad), eludiendo de ese modo las categorías de la ontología.

Hemos analizado ello para el caso lévinasiano, donde, si bien el filósofo basa su ética en la imagen del “rostro”, este rostro es *lenguaje*. El mismo Lévinas se pregunta si no se da el rostro a la visión: mientras que el fenómeno es ya, de cualquier modo, imagen, es decir, manifestación cautiva de su forma plástica y muda, la epifanía del rostro es viviente. Su vida consiste, precisamente, en deshacer la forma en la que todo ente que se inserta en la inmanencia -o se expone como tema queda disimulado.

El Otro que se manifiesta en el rostro, perfora, de alguna manera, a su propia esencia plástica, “semejante a alguien que abriera la ventana en la que su figura ya se vislumbraba”. Su presencia consiste en desvestirse de la forma que, sin embargo, ya lo manifestaba. Por eso la manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es, ante todo, esta manera de venir desde atrás de su apariencia, desde detrás de su forma, una apertura en la apertura.

Es por ello que el “rostro” lévinasiano, como “la estrella” de Rosenzweig, y como en el caso de la “imagen dialéctica” de Benjamin, por caso, está conformada, en verdad, por el acaecer del lenguaje. Y ello que podría parecer menor, hace saltar, de ese modo, la fijeza estática y solitaria de lo visual, en pos de un pensamiento dialógico y abierto a la alteridad y a la temporalidad.

El rostro, que se niega a ser contenido, se aparece en el extremo de una filosofía basada en lo visual/inmanente. La civilización occidental ha reservado una función trascendental a las cualidades visuales y táctiles, dejando en cambio a las cualidades provenientes de otros sentidos la función de adjetivos que se pegan al objeto visible y tocado. El objeto develado, descubierto, que aparece, fenómeno, es el objeto visible o tocado y su objetividad se interpreta sin que participen las otras sensaciones. La objetividad siempre idéntica a sí misma, se colocaría en la perspectiva de la visión o de los movimientos de la mano que palpa. Pero el rostro, aunque parece “darse a la visión”, está conformado por lenguaje, es la primera significación.

El lenguaje instauro la diferencia absoluta. Por lo cual el rostro no puede ser visto ni tocado, no puede ser englobado; no puede ser contenido. El lenguaje lleva a cabo una relación entre los términos que rompen la unidad de un género, relación entre términos separados, pero que se solicitan. De ese modo, “la palabra resalta sobre la visión. En el conocimiento o la visión, el objeto visto puede ciertamente determinar un acto, pero un acto del que se apropia en cierto modo lo ‘visto’, lo integra en un mundo al darle una significación y, a fin de cuentas, lo constituye”⁵⁴³

Explica Derrida que la filosofía lévinasiana no sería la de una “sinagoga con ojos vendados”, sino “comunidad anterior a la luz platónica” (aunque, apunta Derrida en un paréntesis, en cierto sentido que algo de ello parece encontrarse ya en la filosofía platónica, en tanto el Sol de Platón no sólo ilumina, sino que “engendra”- ‘generación, el crecimiento y la alimentación’. *República*, 508a-509b-; por ello el propio Lévinas, explica Derrida, afirma que ‘A nuestra manera nos encontramos con la idea platónica del Bien más allá del Ser’, tal como se lee al final de *Totalidad e infinito* en relación a la creación y a la fecundidad).

Si lo otro fuera ausencia sin más, volvería a confirmar el movimiento lógico del que pretende escapar. El otro es una suerte de “no-fenomenalidad” que escapa a las categorías de la filosofía occidental, la cual, en el sentido de Rosenzweig, no ha pensado lo otro, y por ello no tiene historia, no tiene tiempo: porque el tiempo viene por el otro. Tomar en serio al otro, entonces, implica tomar en serio el tiempo. Es en ese sentido que toda la filosofía occidental- particularmente la ontología y la fenomenología- son “violentas”, ligadas al totalitarismo del Todo/Uno. “Vieja amistad oculta entre la luz y el poder, vieja complicidad entre la objetividad teórica y la posesión técnico-política”⁵⁴⁴:

Ver y saber, tener y poder, sólo se despliegan en la identidad opresiva y luminosa de lo mismo, y siguen siendo, a los ojos de Levinas, las categorías fundamentales de la fenomenología y la ontología. Todo lo que me está dado en la luz parece estarme dado a mí mismo por mí mismo. Desde ese momento, la metáfora heliológica simplemente aparta nuestra vista y proporciona una excusa a la violencia histórica de la luz: desplazamiento de la opresión técnico-política hacia la falsa inocencia del discurso filosófico. Pues se ha creído siempre que las metáforas quitaban gravedad a las cosas y a los actos, los hacían inocentes. Si no hay historia más que por el lenguaje, y si el lenguaje (salvo cuando nombra el ser mismo o la nada: casi nunca) es elementalmente metafórico, Borges tiene razón: “Quizás la historia universal no es más que la historia de algunas metáforas”. De esas pocas metáforas fundamentales, la luz no es más que un ejemplo, pero ¡qué ejemplo! ¿Quién podrá dominarla, quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por éste? ¿Qué lenguaje escapará jamás de ella? ¿Cómo se liberará de ella, por ejemplo, la metafísica del

⁵⁴³ TI, 208.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, 124.

rostro como epifanía del otro? La luz no tiene quizás contrario, no lo es, sobre todo, la noche. Si todos los lenguajes se debaten en ella, simplemente modificando la misma metáfora y escogiendo la mejor luz⁵⁴⁵.

La filosofía occidental, centrada en el paradigma visual, ha violentado al otro, forzándolo a entrar en sus categorías; “una mirada muda, de un rostro sin palabra”⁵⁴⁶. La violencia en entonces esa abstracción del mirar sobre la alteridad, “el respeto, más allá de la toma y del contacto, del tocar, del olfato y del gusto, no es posible más que como deseo, y el deseo metafísico no busca, como el deseo hegeliano o como la necesidad, consumir. Por eso Levinas considera el sonido por encima de la luz. (‘El pensamiento es lenguaje y se piensa en un elemento análogo al sonido y no a la luz.’)”⁵⁴⁷:

En *Totalidad e infinito*, el movimiento de la metafísica es, pues, también la trascendencia del oír con respecto al ver. El cara a cara escapa, pues, a toda categoría. Pues el rostro se da ahí simultáneamente como expresión y palabra. No solamente mirada, sino unidad original de la mirada y de la palabra, de los ojos y de la boca -que habla, pero que dice también su hambre-. Es, pues, también lo que oye lo invisible, pues «el pensamiento es lenguaje» y «se piensa en un elemento análogo al sonido y no a la luz». Esta unidad del rostro precede, en su significación, a la dispersión de los sentidos y de los órganos de la sensibilidad. Su significación es, pues, irreductible. Por lo demás el rostro no significa. No encarna, no reviste, no señala a otra cosa que él mismo, alma, subjetividad, etc. El pensamiento es palabra, así pues es inmediatamente rostro⁵⁴⁸.

En cuanto al tema de la *espacialidad*, Derrida afirma que en *Totalidad e infinito* (subtitulado Ensayo sobre la exterioridad) Lévinas intenta mostrar una “exterioridad no espacial”, por fuera del espacio de lo Mismo, pero sigue “vistiéndose con las palabras de la espacialidad”, (Dentro/fuera), en ese sentido:

Que haya que decir en el lenguaje de la totalidad el exceso de lo infinito sobre la totalidad, que haya que decir lo Otro en el lenguaje de lo Mismo, que haya que pensar la verdadera exterioridad como no-exterioridad, es decir, de nuevo a través de la estructura Dentro-Fuera y la metáfora espacial, que haya que habitar todavía la metáfora en ruina, vestirse con los jirones de la tradición y los harapos del diablo: todo esto significa, quizás, que no hay *logos* filosóficos que no deba en primer término dejarse expatriar en la estructura Dentro-Fuera. Esta deportación fuera de su lugar hacia el Lugar, hacia la localidad espacial, esta metáfora sería congénita de tal *logos*. Antes de ser un procedimiento retórico en el lenguaje, la metáfora sería el surgimiento del lenguaje mismo. Y la filosofía no es más que ese lenguaje; no puede otra

⁵⁴⁵ *Ibid.*, 125.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, 134.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ *Ibid.*, 135.

cosa, en el mejor de los casos, y en un sentido insólito de la expresión, que hablarlo, decir la metáfora misma, y esto consiste en pensarla en el horizonte silencioso de la no-metáfora: el Ser. Espacio como herida y finitud de nacimiento (del nacimiento), sin el que ni siquiera podría inaugurarse el lenguaje, ni tendría que hablarse de exterioridad, verdadera o falsa. Se puede, pues, al usarlo, usar las palabras de la tradición, frotarlas como una vieja moneda gastada y devaluada, se puede decir que la verdadera exterioridad es la no-exterioridad sin ser la interioridad, se puede escribir con tachaduras y tachaduras de tachaduras: la tachadura escribe, sigue dibujando en el espacio⁵⁴⁹.

No puede encontrarse un lenguaje sin ruptura de espacio, explica Derrida. Se trataría de un lenguaje “aéreo” o “acuático” en el que la alteridad, al contrario de lo que pretende Lévinas, quedaría perdida. Todo el lenguaje es una caída en la luz, afirma Derrida. Y el lenguaje es de por sí violento. La paz es el silencio. Pero el lenguaje practica la guerra en sí mismo:

Violencia contra violencia. Economía de violencia. Economía que no puede reducirse a lo que Levinas apunta bajo esta palabra. Si la luz es el elemento de la violencia, hay que batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y la de la noche que precede o reprime el discurso. Esta vigilancia es una violencia escogida como la violencia menor por una filosofía que se toma en serio la historia, es decir, la finitud; filosofía que se sabe histórica de parte a parte (en un sentido que no tolera ni la totalidad finita, ni la infinitud positiva) y que se sabe, como lo dice, en otro sentido, Levinas, economía. Pero, una vez más, una economía que para ser historia no puede estar en su terreno ni en la totalidad finita, que Levinas llama lo Mismo, ni en la presencia positiva de lo Infinito⁵⁵⁰.

Hay guerra en el discurso, en todo discurso: la palabra es violenta y pretender eliminar esa violencia es anular la alteridad. En esa crítica de paradójica anulación de la alteridad, es central también para nuestros ejes (en este caso en cuanto a la crítica a la analogía) el análisis que realiza Derrida de la filosofía lévinasiana en su vínculo con la filosofía husserliana.

Si bien no es nuestro objeto analizar o no la pertinencia de la crítica lévinasiana a Husserl-consideramos siempre más interesante la postulación de un foco crítico que la “literalidad” de la filosofía en cuestión- recuperamos aquí esquemáticamente algunos puntos de dicha meditación. Se trata de la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, “en que la esfera trascendental del ser se revela como intersubjetividad monadológica”, el texto canónico donde se aborda la cuestión de la intersubjetividad (obviamente, no es el único, y hay otras perspectivas, aunque esta resulta ser la lectura más clásica

⁵⁴⁹ *Ibid.*, 152.

⁵⁵⁰ *Ibid.*

sobre el tema en Husserl). Estudiaremos en primer lugar ciertos elementos del texto de Husserl mismo, lo que plantea Lévinas al respecto, y finalmente la lectura derridiana en “Violencia y metafísica”.

En las *Meditaciones cartesianas*, y en particular en la quinta meditación, Husserl intenta superar la crítica al solipsismo, y para ello, demostrar que hay “otros yoes”. Para ello elude la creación de una “teoría sobre los otros egos”, y se aboca a “las cosas mismas”. Con este método, entre los contenidos de mi conciencia la experiencia de esos otros yoes, y también, el hecho de que tienen características diferentes a las de los objetos (en tanto contenido *óptico-noemático*: como correlato de mi *cogitatio*). El otro se me aparece como objeto, pero también como gobernando su cuerpo, esto es, como un objeto psicofísico del mundo, y como teniendo experiencia de mí.

El otro se aparece como inmanente a mi conciencia, pero a su vez, como trascendente, por lo cual encuentro en mi conciencia experiencias que no son mi producto, y puedo afirmar que hay un mundo ajeno a mí. Ese universo cuenta con diferentes grados de “no-yo”, a través de los cuales se llega, finalmente al “otro hombre” en tanto “otro mundano” (en particular, encontramos esta conceptualización en los párrafos 50 a 54).

Es entonces que aparece la experiencia del “como si” (transfiriéndole la idea de cuerpo vivo al otro) y la “apercepción analogizante”. El otro no se me da en la “percepción” (en tanto objeto en carne y hueso), ni como “presentificación” (en tanto se da el objeto, pero no en persona, como en un recuerdo), sino como “apercepción”- para comprender la “apercepción” se toma el famoso ejemplo del cubo: yo veo un solo lado, pero el resto se me da por presentación, en tanto ese lado “apunta” a un lado presente pero no en persona; al girarlo, lo presentado se vuelve presentado y viceversa- aunque distinta a la del “cubo”, dado que no se da la posibilidad de presentar lo que me apesento del otro, esto es, de llevarlo a percepción (soy incapaz de experimentar lo que el otro experimenta):

Tiene que haber aquí una cierta mediatez de la intencionalidad (y que parta del estrato inferior “mundo primordial” -que, en todo caso, está constantemente sirviendo de fundamento-), que hace objeto de representación un ‘co-ahí’ que sin embargo no está él mismo ahí, que jamás puede llegar a estar él mismo ahí. Se trata, pues, de una especie del hacer copresente, de una especie de “apresentación”⁵⁵¹.

Se da entonces una relación de *semejanza*: como el otro se parece a mi cuerpo, le transfiero también mi sentido, por medio de una *transferencia aperceptiva* a partir de mi cuerpo vivo- que obviamente excluye la comprobación directa-. Husserl señala que no se trata de una operación intelectual, sin embargo, sino que es una suerte de “*analogía pasiva*”. Leemos entonces que:

⁵⁵¹ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México: FCE, 1996, 172.

el segundo ego no está ahí sin más, dado propiamente él mismo, sino que está constituido como alter ego; en donde el ego aludido como parte por esta expresión (“alter ego”) soy yo mismo en lo mío propio. El “otro” remite, por su sentido constituido, a mí mismo: el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual⁵⁵².

Se trata de una “apercepción asemejadora”, aunque Husserl aclara que no se trata de una “inferencia por analogía”: la apercepción no es una inferencia, porque no consiste en un acto intelectual, sino que remite intencionalmente a una “protofundación” en la que se constituye por vez primera un objeto de sentido semejante⁵⁵³.

Cuando el otro entra en mi campo perceptivo, se produce la “parificación”: surge un cuerpo que se parece al mío, y le transfiero el significado de cuerpo vivo desde el mío⁵⁵⁴, y

se hace así posible y recibe fundamento la apercepción asemejadora por la que el cuerpo físico externo de allí recibe analógicamente del mío propio el sentido de cuerpo vivo, y, luego, el sentido de cuerpo vivo de otro “mundo” en analogía con el mundo mío primordial⁵⁵⁵.

Es desde allí, también, que surgieron las críticas a esta postulación del otro como otro-yo, como otro igual a mí en un sentido analógico. Lévinas se encarga de diferenciarse a sí mismo de otros autores que trataron el tema de la relación con el otro: en primer lugar, de Heidegger, quien, explica, por un lado plantea la coexistencia como una relación irreductible al conocimiento objetivo, pero al mismo tiempo se funda en la ontología y en el ser en general. Por otra parte, esa “coexistencia” consiste en una intersubjetividad “neutra”, que es anterior, explica, al Yo y al Otro.

Se refiere, además, a Durkheim, quien habría superado esta “interpretación óptica”, dado que habría una trascendencia distinta a la comprensión objetiva, desde el momento en que me relaciono con el Otro por medio de la sociedad y lo religioso: “Y sin embargo lo religioso remite también, para Durkheim, a la representación colectiva: la estructura de la representación y, en consecuencia, de la intencionalidad objetivante que la sos-tiene, sirve como última interpretación a lo religioso mismo”⁵⁵⁶.

⁵⁵² *Ibid.*, 154.

⁵⁵³ Cfr. *Ibid.*, 174.

⁵⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, 177.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, 182.

⁵⁵⁶ *Ibid.*

Tampoco se reconoce completamente en la línea de Gabriel Marcel, y el “Yo-tú” de Buber, a la que se encuentra más afín, aunque tampoco logra reconocerse del todo, escribe:

Puede preguntarse sin embargo si el tuteo no coloca al Otro en una relación recíproca y si esta reciprocidad es original. Por otra parte, la relación Yo-Tú conserva en Buber un carácter formal: puede unir el hombre a las cosas tanto como el hombre al hombre. El formalismo Yo-Tú no determina ninguna estructura concreta. Yo-Tú es acontecimiento (*Geschehen*), choque, comprensión, pero no permite explicar (tan sólo como aberración, caída o enfermedad) una vía distinta a la amistad: la economía, la búsqueda de la felicidad, la relación representativa con las cosas. Ellas siguen estando en una especie de espiritualismo desdeñoso, inexploradas e Inexplicadas⁵⁵⁷.

La perspectiva de Lévinas- aun sin la pretensión de “corregir” a Buber, advierte- se ubica en un plano distinto, partiendo de *la idea de lo Infinito*. Se trata de mantener al otro en su heterogeneidad, a través del lenguaje (en el modo del vocativo). Interpelar al otro es mantenerlo en su heterogeneidad, lo cual permite superar una concepción analogizante como la que cree encontrar Lévinas en Husserl. Lévinas se piensa a sí mismo, por un lado, como un fenomenólogo de la fenomenología iniciada por Husserl. Pero Husserl, para Lévinas, continúa pensando al otro como un “igual a mí”. Por ello, plantea Lévinas en *Totalidad e infinito*:

La constitución del cuerpo del Otro en lo que Husserl llama “la esfera primordial”, el “acoplamiento” trascendental del objeto así constituido con mi cuerpo, experimentado interiormente como un “yo puedo”, la comprensión de este cuerpo del otro como si se tratara de un alter ego, disimula, en cada una de sus etapas tomadas por una descripción de la constitución, mutaciones de la constitución del objeto en una relación con el Otro, que es tan original como la constitución de la que se intenta sacarla. La esfera primordial que corresponde a lo que llamamos el Mismo sólo se vuelve hacia lo absolutamente otro por la llamada del Otro. La revelación, con relación al conocimiento objetivante, constituye una verdadera inversión⁵⁵⁸.

Considera Derrida, sin embargo, que las críticas formuladas por Lévinas a Husserl son injustas. En verdad, sostiene Derrida, Husserl se mostraría mucho más cuidadoso con la diferencia, con la alteridad del otro, que lo que Lévinas le concede. El desacuerdo más grande de Lévinas con Husserl, explica Derrida, se da en el marco de la relación al otro como analogía. Para Lévinas, Husserl haría del

⁵⁵⁷ TI, 93.

⁵⁵⁸ TI, 90-91.

otro un fenómeno del ego (por presentación analógica desde el ego), reduciendo así al otro al mismo y eliminando su verdadera alteridad, haciendo del otro un “alter ego”. Escribe Derrida que

Para él, se trata de describir cómo el otro en tanto que otro, en su alteridad irreductible, se me presenta a mí. Se me presenta a mí, lo veremos más adelante, como no-presencia originaria. Es el otro en tanto que otro lo que es fenómeno del ego: fenómeno de una cierta fenomenalidad irreductible para el ego como ego en general (*el eidos ego*). Pues es imposible tener un encuentro con el alter ego (incluso en la forma del encuentro que describe Levinas), es imposible respetarlo en la experiencia y en el lenguaje sin que este otro, en su alteridad, aparezca a un ego (en general). No se podría ni hablar, ni tendría sentido alguno cualquiera que fuese, de lo completamente-otro, si no hubiese un fenómeno de lo completamente-otro, una evidencia de lo completamente-otro como tal. Nadie ha sido más sensible que Husserl a que el estilo de esa evidencia y de ese fenómeno es irreductible y singular, a que lo que se muestra ahí es una no-fenomenalización originaria. Incluso si no se quiere ni se puede tematizar al otro, del que no se habla, sino al que se habla, esa imposibilidad y ese imperativo no pueden ser a su vez tematizados ellos mismos (como lo hace Levinas) si no es a partir de un cierto aparecer del otro como otro a un ego⁵⁵⁹.

En segundo lugar, señala Derrida que, tal como vimos en la meditación quinta, el otro se presenta por medio de la *apresentación analógica*, y en ese sentido, no en persona ni de manera originaria. Pero esta “apresentación analógica”, sostiene Derrida, se da justamente por el hecho de que se respeta la mediación y la separación del otro, y no, como plantea Lévinas, una reducción que asimila la alteridad al plano de la mismidad. Esto es: si yo pudiera alcanzar al otro de manera inmediata y originariamente, en realidad el otro dejaría de ser otro.

El punto de Derrida es fuerte: en contra de las apariencias de este “proceso de semejanza” en términos de igualación, la necesidad de acceder al otro por medio de esta “analogía” lo que pone en evidencia es que el otro es distinto del mismo, y que nunca se me puede dar de manera originaria y plena. Esto lo dice el propio Husserl, y ya lo hemos estudiado con el caso del cubo: no puede “girarse” al otro para ver sus experiencias, el otro se aparece, entonces, como un caso especial de permanente inaccesibilidad, la que sólo puedo experimentar a través de un proceso de semejanza. No puedo ver “su cara oculta” ni “verlo desde el otro lado”. Jamás me serán dadas de modo original sus vivencias, ellas siempre permanecerán abiertas en el universo de lo que no es mío, de lo que no es propio.

Como nos explica Emmanuel Bisset en *Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad*:

⁵⁵⁹ *Ibid.*, 166.

Levinas muestra la violencia de los planteos de Husserl y Heidegger, y contra ellos busca en la fuente judía un vínculo no violento. Derrida, por su parte, va a mostrar como el pensamiento de los dos filósofos alemanes puede volverse contra el mismo Levinas. Y esa vuelta tiene que ver con una violencia originaria, o mejor, con dos violencias previas a una relación ética: la violencia trascendental y la violencia ontológica. Al inicio, entonces, una violencia. Por ello Derrida, en un pasaje del texto habla de “economía de la violencia”: “Violencia contra violencia. Economía de la violencia. Economía que no puede reducirse a lo que Levinas apunta bajo esta palabra. Si la luz es el elemento de la violencia, hay que batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y la de la noche que precede o reprime el discurso. Esta vigilancia es una violencia escogida como la violencia menor por una filosofía que se toma en serio la historia, es decir, la finitud...” (Derrida, 1989: 157-158) Para hacerle frente a la violencia no es posible apelar a una instancia no violenta por excelencia, sino volver una violencia contra otra. Es decir, hacer un uso económico de las violencias⁵⁶⁰.

Para que surja el lenguaje es necesaria la violencia. El discurso es violento: debe hacerse violencia, negándose para afirmarse, explica Derrida. El lenguaje es temporalización y espaciamento, y la alteridad no puede sino decirse en el lenguaje como origen de las diferencias, “diciendo en el lenguaje de la, totalidad el exceso de lo infinito sobre la totalidad”. Como escribe Derrida:

En efecto, la necesidad de acceder al sentido del otro (en su alteridad irreductible) a partir de su “rostro”, a partir de una modificación intencional de mi ego (en general) (modificación intencional de la que Levinas tiene que extraer el sentido de su discurso), la necesidad de hablar del otro como otro o al otro como otro a partir de su aparecer-para-mí-como-lo-que-es: el otro (aparecer que simula su simulación esencial, que lo saca a la luz, lo desnuda y oculta lo que en el otro es lo oculto), esa necesidad a la que ningún discurso podría escapar desde su más temprano origen, esa necesidad es la violencia misma, o más bien el origen trascendental de una violencia irreductible, suponiendo, como decíamos más arriba, que tenga algún sentido hablar de violencia pre-ética. Pues este origen trascendental, como violencia irreductible de la relación con el otro, es al mismo tiempo no-violencia, puesto que abre la relación con el otro⁵⁶¹.

Eliminar la violencia del lenguaje implica eliminar el lenguaje en sí mismo: privarse del verbo ser (de toda predicación en tanto primera violencia) conllevaría, al fin y al cabo, al fin y al cabo, un absoluto silencio. O en todo caso, explica Derrida, un lenguaje de pura adoración e invocación, “que no

⁵⁶⁰ Bisset, E., “Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad”. En *Daimon. Revista de Filosofía*, (40), 2007, 131-144.

⁵⁶¹ Derrida, J., “Violencia y metafísica”, en *La escritura y la diferencia*, 172-173.

profiere más que nombres propios para llamar al otro a lo lejos”⁵⁶². Pero ese lenguaje, ¿merecería el nombre de lenguaje?; leemos:

En fin, si se mantiene uno dentro del proyecto de Levinas, ¿qué ofrecería al otro un lenguaje sin frase, un lenguaje que no dijera nada? El lenguaje debe dar el mundo al otro, nos dice *Totalidad e infinito*. Un maestro que se prohibiese la frase no daría nada; no tendría discípulos, sino sólo esclavos. Le estaría prohibida la obra -o la liturgia-, este gasto que rompe la economía, y que no hay que pensar, según Levinas, como un Juego. Así, en su más alta exigencia no-violenta, denunciando el paso por el ser y el momento del concepto, el pensamiento de Levinas no nos propondría solamente, como decíamos más arriba, una ética sin ley, sino también un lenguaje sin frase⁵⁶³.

Pero esta conclusión no es consistente con el hecho de que el rostro no es visión, sino palabra, explica Derrida. El rostro habla; el rostro, explica Lévinas, se aparece como la primera significación. Pero toda frase se constituye a partir de la violencia del concepto: la violencia es *articulación*. Un lenguaje que impide eludir esa primera articulación violenta de la frase, deja de ser lenguaje y se vuelve sólo intención, ofrecimiento, invocación:

Sin duda Levinas no negaría que todo lenguaje histórico comporta un momento conceptual irreductible, y en consecuencia una cierta violencia. Sólo que, a sus ojos, el origen y la posibilidad del concepto no son el pensamiento del ser sino la donación del mundo al otro como completamente otro (cf. por ejemplo, TI, p. 192). En esa posibilidad originaria del ofrecimiento, en su intención aún silenciosa, el lenguaje es no-violento (pero, ¿es entonces lenguaje, en esa pura intención?). No se haría violento más que en su historia, en lo que hemos llamado la frase, que le obliga a articularse en una sintaxis conceptual que abre la circulación a lo mismo, dejándose controlar por la “ontología” y por lo que se mantiene para Levinas como el concepto de los conceptos: el ser. Ahora bien, el concepto de ser no sería a sus ojos más que un medio abstracto producido para la donación del mundo al otro, que está por encima del ser. Así pues, es solamente en su origen silencioso cómo el lenguaje, antes del ser, sería no-violento. Pero ¿por qué la historia? ¿Por qué se impone la frase? Porque, si no se arranca violentamente el origen silencioso a él mismo, si se decide no hablar, la peor violencia cohabitará en silencio con la idea de la paz. La paz sólo se hace en un cierto silencio, determinado y protegido por la violencia de la palabra. Como no dice ninguna otra cosa que el horizonte de esta paz silenciosa por la que se hace invocar, y que tiene como misión proteger y preparar, la palabra guarda indefinidamente el silencio. Nunca escapamos a la economía de guerra⁵⁶⁴

⁵⁶² *Ibid.*, 201.

⁵⁶³ *Ibid.*

⁵⁶⁴ *Ibid.*, 202.

4.8. El huésped y el extranjero como figuras privilegiadas de la impolítica teológica

Retomamos nuestra hipótesis y sostenemos que, más allá -y a partir de- las críticas que Derrida le formula a Lévinas, ambos se vinculan profundamente, reactualizando, a su modo, los motivos de la filosofía de Franz Rosenzweig que es el eje central de nuestra investigación, “corazón” de la teoría impolítica teológica que desarrollamos en estas páginas.

La impolítica teológica se funda en la apertura a la diferencia que, aun en un lenguaje de por sí violento, se constituye de una manera dialógica a partir del llamado. Mientras que el concepto invoca el Uno, y tiene como pretensión máxima la eliminación de toda diferencia en pos de una pretendida purificación, el llamado, en la forma del diálogo, afirma la pluralidad del mundo a partir de la “y” de la conjunción irreductible. Nos interesa, para finalizar nuestro trabajo, continuar esta línea en algunos puntos particulares de la filosofía de Jacques Derrida en su vínculo con Franz Rosenzweig.

La relación entre la filosofía de Rosenzweig y Derrida es evidente, aunque menos explícita, que la que mantiene con Lévinas. Derrida nombra poco a Rosenzweig, pero acaso suceda como en la relación entre Rosenzweig y Lévinas, del cual éste último advirtió en el Prólogo a *Totalidad e infinito* que se encontraba “demasiado presente en su texto como para ser citado”⁵⁶⁵. Como nos explica Miriam Jerade:

Derrida había leído a Rosenzweig y bebía de esa herencia filosófica también a través de la obra de Levinas quien en el Prefacio de *Totalidad e infinito* aseveró “[...] *Der Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado.” (Levinas 2002, 54) Derrida, en distintas ocasiones, asume la herencia levinasiana en su filosofía, no sin distanciarse de ciertas posiciones políticas del filósofo lituano (...). No deja empero de sorprender que Derrida apenas mencione a Rosenzweig – esto lo digo consciente de que en el seminario aún inédito intitolado “*Nationalités et nationalismes philosophiques*” sobre la psique judeo-alemana Derrida dedica varias sesiones al filósofo de Kassel. Desconcierta que no haga ninguna alusión a *La estrella de la redención* en *Fuerza de ley* de 1994 si bien lo hace extensamente en *El monolingüismo del otro* dos años más tarde. Sorprende, porque en la segunda parte de *Fuerza de Ley* hace una lectura de la “Crítica de la violencia” de Benjamin, que es muy similar a ciertos planteamientos de *La estrella de la redención* sobre la violencia de la ley, aunque no se sabe bien, tratándose de dos textos publicados el mismo año, 1921, quién influyó a quién, si Rosenzweig a Benjamin o viceversa. Derrida tampoco hace alusión al filósofo de Kassel cuando habla de la justicia y de mesianismo, si bien en los dos casos, lo hace a partir de textos de Benjamin⁵⁶⁶.

⁵⁶⁵ TI.54.

⁵⁶⁶ Jerade. M., “Una decisión pasiva. Derrida y Rosenzweig frente a la soberanía de la razón”, en *Síntesis. Revista de Filosofía*. II (2) (agosto-diciembre 2019); 49-69. 53. En Jacques Derrida archive, UC Irvine (MS-CI), Box A. I6, Folders S64, S65, S66.

En *El monolingüismo del otro*⁵⁶⁷, aparece el nombre de Rosenzweig en una larga nota al pie, en la cual Derrida conceptualiza ciertos elementos de su filosofía, que encontramos expuestos fundamentalmente en el Primer Libro de la Parte III de *La estrella de la redención*: la Parte III se titula “La figura o el supramundo eterno”, concluyendo con el desarrollo que analizamos que se da en *La estrella: antemundo-mundo-supramundo*. El primer libro de esta parte III se titula “El fuego o la vida eterna”, y Rosenzweig estudia el judaísmo, el segundo “Los rayos o el camino eterno”- cristianismo- y el tercero, “La estrella o la verdad eterna”.

Parte entonces Derrida en su análisis del pueblo judío como “pueblo eterno”, que, tal como plantea Rosenzweig, y a diferencia del resto de los pueblos del mundo, no comienza por “lo autóctono” sino por el exilio: “el padre de Israel fue un inmigrante”, en palabras de Rosenzweig

Vástago de la tierra, y aun eso sólo según el cuerpo, es únicamente el padre de la humanidad. El padre de Israel, en cambio, fue un emigrante. Su historia, tal como la cuentan los libros sagrados, empieza con la orden divina de salir del país de su nacimiento y partir hacia otro que Dios le mostrará. Y el pueblo se convierte en pueblo, tanto en la aurora de su tiempo primigenio como, más adelante, en la luz clara de la historia, en un exilio: primero, en el destierro de Egipto; luego, en el de Babilonia. Y la patria que cultiva y en la que hace su morada la vida de un pueblo del mundo, hasta casi olvidar que ser un pueblo quiere decir algo más que posar en el país, tal patria nunca llegó a ser propia en ese sentido para el pueblo eterno. No se le ha concedido el albergue excesivo de un hogar. Conserva siempre la falta de ataduras de uno que va de viaje, y es más fiel paladín de su tierra cuando está fuera de ella de correría y aventuras y cobra nostalgia de la patria que dejó, que en los tiempos en que se queda en casa. En el más hondo sentido, la tierra es para él suya propia precisamente sólo a título de tierra de su nostalgia: de tierra santa. Por ello, incluso cuando está en su hogar, otra vez a diferencia de lo que sucede a todos los pueblos de la tierra, se le niega la plena propiedad de la patria. Es sólo un extranjero que se ha asentado en su país. Dios le dice: «Mía es la tierra». La santidad de la tierra la preserva de que él se apodere sin más de ella cuando podía haberlo hecho. Y aumenta su nostalgia por el país perdido hasta lo infinito, y hace que, en adelante, ya no se sienta plenamente en casa en ninguna otra tierra⁵⁶⁸.

El pueblo judío se aparece, así, como el eterno extranjero. En palabras de Derrida:

⁵⁶⁷ Derrida, J., *El monolingüismo del otro*, edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad Arcis, disponible en <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Derrida/El%20monolingüismo%20del%20otro.pdf>, nota al pie de 47 a 50.

⁵⁶⁸ ER, 357-358.

El pueblo eterno ha perdido su lengua propia (*seine eigne Sprache verloren hat*), “habla en todas partes la lengua de sus destinos exteriores, la lengua del pueblo con el que reside como huésped (*bei dem es etwa zu Gaste wohnt*), por ejemplo; y cuando no reivindica el derecho a la hospitalidad (*das Gastrecht*), sino que vive para sí en colonias cerradas [*in geschlossener Siedlung*: no se trata aquí de colonia de ‘colonización’ sino, en el sentido amplio, de habitación o aglomeración], habla la lengua del pueblo del que ha recibido, al dejarlo, la fuerza de emprender esa marcha [*Siedeln*, ese establecimiento]; nunca posee esa lengua debido a su pertenencia a la misma sangre sino, siempre, como la lengua de inmigrantes llegados de todas partes: el ‘judeoespañol’ [‘dzudezmo’] en los Balcanes y el ‘tatsch’ [otro nombre del yiddish] en Europa del este son simplemente los casos más conocidos en la actualidad. En tanto que todos los otros pueblos, por consiguiente, se identifican con su lengua propia y ésta se deseca en sus labios el día en que dejan de ser pueblo, el pueblo judío ya no se identifica nunca enteramente con la lengua que habla (*wächst das jüdische Volk mit den Sprachen, die es spricht, nie mehr ganz zusammen*)”⁵⁶⁹.

Esa lengua “no es la suya” (*nicht die eigene ist*: no es la lengua propia), como tampoco es suya la tierra. Hay una tierra santa, suya, pero inapropiable, “sólo alquilada, prestada por Dios, su único propietario legítimo²), del mismo modo la lengua santa no es suya sino en la medida en que no la “habla” y en tanto que en la plegaria (pues en ella “no puede más que orar”) aquélla sólo está allí para atestiguar: “testimonio” (*Zeugnis*) de que “su vida lingüística se siente siempre en tierra extranjera y que su patria lingüística personal (*seine eigentliche Sprachheimat*) se sabe en otra parte, en el ámbito de la lengua santa, inaccesible al lenguaje cotidiano”⁵⁷⁰.

Derrida advierte aquí que “Tal vez vuelva a hablar en otro lado de la carta que Scholem le escribió a Rosenzweig como homenaje el día de su cumpleaños, en diciembre de 1926”⁵⁷¹, y lo hace en *Los ojos de la lengua*⁵⁷², como veremos a continuación. En *El monolingüismo...* se pregunta acerca del hecho de que Rosenzweig sea el destinatario de esa carta: “¿Cómo situar entonces el discurso del primer destinatario de esta extraña carta? ¿Desde qué lugar entender a Rosenzweig, cuya *L'Étoile de la rédemption* (1921) ya había aparecido y a la que Scholem, que no tardó en malquistarse con su autor,

⁵⁶⁹ *Ibid.*, 47.

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ *Ibid.*

⁵⁷² Derrida, J. (2010). *Los ojos de la lengua. Nombres*, (24). Recuperado a partir de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/4030/3856>: Tal como allí leemos: “La primera parte de esta conferencia fue en dos periodos en Toronto en 1987 (ver la larga nota al pie de página en *El monolingüismo del otro*, p. 94. La segunda parte lleva por título “Secularizar la lengua: el volcán, el fuego, las Luces”. Encontramos los trazos de un seminario dado en la EHESS, en 1986-1987 sobre “Lo teológico-político”, al interior de una serie de seminarios sobre “Nacionalidad y nacionalismo filosóficos”. [N. de la T.] Este artículo fue publicado en el Cahier de l'Hème dedicado a Jacques Derrida, Paris, 2004. En la traducción francesa de la carta de Scholem con que se inicia el artículo -carta que, por supuesto, ha sido escrita por Scholem en alemán-, me he permitido colocar entre corchetes algunos términos claves en francés, para indicar ciertas diferencias de nuestra traducción respecto de la ya publicada en el libro de Mases que se cita al final”, *Ibid.*, 17.

tenía por “una de las creaciones más importantes del pensamiento religioso judío de nuestro siglo” (...)?”⁵⁷³.

Los puntos que indica para dar respuesta a ello son tres:

1. Para Rosenzweig el judío puede amar la lengua del anfitrión como la suya; de hecho, Rosenzweig manifestó su apego a la lengua alemana y tradujo la Biblia al alemán⁵⁷⁴.

2. Rosenzweig recuerda también las lenguas “judías” que son pese a todo el judeoespañol y el yiddish cuando se las habla efectivamente.

3. Por último, recuerda la lengua sagrada, la lengua de la plegaria que sigue siendo una lengua propia del pueblo judío cuando éste la practica, la lee y la comprende, al menos en la liturgia.

Todo ello es analizado en profundidad en *Los ojos de la lengua*, que parte de la carta de Scholem a Rosenzweig, en la cual éste expresa su preocupación por la secularización de la lengua hebrea, tema que no trataremos explícitamente en nuestras investigaciones, pero de la cual queremos señalar algunos puntos que nos interesan y que podrán ser profundizados en investigaciones posteriores: 1. En primer lugar, la concepción de Scholem de la lengua como lengua sacra y nominal, en consonancia con la teoría de los nombres propios que estudiamos en Rosenzweig y Benjamin; 2. En segundo término, el movimiento de inversión de Scholem, que siendo sionista, muestra preocupación por la secularización del hebreo; 3. Tercero, el hecho de que esta carta ha sido escrita mucho antes de la creación del Estado de Israel, pero que sirve para repensar hoy el tema de la secularización del Estado judío, en particular, pero como conclusión general de las consecuencias de un pensamiento teológico-

⁵⁷³ Derrida., J., *El monolingüismo...*, 48.

⁵⁷⁴ *Ibid.*: “Rivalidad respetuosa y aterrorizada con Lutero, “Gastgeschenk”, agradecimiento y testimonio de huésped que da gracias por la hospitalidad recibida, dice Scholem —de nuevo él— un día, en Jerusalén, en Israel, más de treinta años después, en 1961. Scholem se dirigía entonces a Buber, colaborador de Rosenzweig en la traducción de la Biblia, y jugaba con esa palabra, *Gastgeschenk*, con tanta admiración convencional como ironía y escepticismo hacia el presunto par “judío-alemán”. Ese *Gastgeschenk*, a saber, una traducción, la traducción de un texto sagrado, agrega entonces Scholem, “será más bien —digo esto no sin desagrado— la piedra sepulcral de una relación que fue aniquilada por una catástrofe pavorosa. Los judíos para quienes ustedes emprendieron esa traducción ya no están, y aquellos de sus hijos que escaparon a esa catástrofe ya no leen en alemán [...]. El contraste que existía entre el lenguaje corriente de 1925 y el de su traducción no se atenuó en el transcurso de los últimos treinta y cinco años; diría al contrario que se incrementó”. Una traducción de la Biblia como piedra sepulcral, una piedra sepulcral en lugar de un don del huésped o un obsequio de hospitalidad (*Gastgeschenk*), una cripta funeraria para agradecer por una lengua, la tumba de un poema en memoria de una lengua dada, una tumba que engloba tantas otras, incluidas todas las de la Biblia, incluida la de los Evangelios (y Rosenzweig nunca estuvo lejos de devenir cristiano), el don de un poema como ofrenda de una tumba que, se sabrá algún día, podría ser un cenotafio: ¡qué oportunidad para conmemorar un monolingüismo del otro! ¡Qué santuario —y qué sello— para tantas lenguas! Scholem insinúa cortésmente la sospecha del cenotafio, pero es verdad que, al final de esta misiva extraordinaria, también a él le resulta ciertamente preciso citar además a Hölderlin, y dar a su turno, al inolvidable poema de la lengua alemana, un saludo que aquí creo memorable. Todavía se dejan oír en ella la promesa o el llamado: “En cuanto al uso que los alemanes harán de aquí en más de su traducción, ¿quién podría predecirlo? (...) (cf. Gershom G. Scholem, “L’achèvement de la traduction de la Bible par Martin Buber”, alocución pro-nunciada en Jerusalén en febrero de 1961, en *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, París, Calmann-Lévy, 1974, traducción de Bernard Dupuy levemente modificada, págs. 441-447)”.

político como el, de Schmitt, que seculariza los términos religiosos en pos de un fin político determinado; 4. Ejes para pensar la noción de extranjería y de hospitalidad.

En cuanto al primer punto, leemos en la carta de Scholem que

El lenguaje es nombre. Es en el nombre que está sepultada la potencia del lenguaje, en él está sellado el abismo que encierra. Por haber invocado cotidianamente los nombres de antaño, ya no depende de nosotros apartar los poderes que encierran. Una vez despiertos, se manifestarán a la luz del día, pues los hemos invocado con una violencia terrible. En efecto, la lengua que hablamos es rudimentaria, casi espectral. Los nombres rondan por nuestras frases, los escritores o periodistas juegan con ellos, fingiendo creer, o hacer creer a Dios, que todo esto no tiene importancia. Y por tanto, en esta lengua envilecida y espectral, la fuerza de lo sagrado parece a menudo hablarnos. Porque los nombres tienen vida propia. Sino la tuvieran, ¡ay de nuestros niños, que quedarían entonces librados sin esperanza a un futuro vacío! Entre las palabras hebreas, todas las que no son neologismos, todas aquellas que se han sacado del tesoro de "nuestra buena y vieja lengua" están cargadas de sentido hasta estallar. Una generación como la nuestra, que retoma a su cargo la parte más fértil de nuestra tradición, quiero decir su lengua, no podrá aún si lo desea ardientemente- vivir sin tradición. Cuando llegue la hora en que la potencia oculta en el fondo de la lengua hebrea se manifieste de nuevo, en la que el "habla" de la lengua, su contenido, recupere su forma, nuestro pueblo se encontrará de nuevo confrontado a esta tradición sagrada, señal misma de la decisión que hay que tomar. Entonces deberá someterse o desaparecer. Porque en el corazón de esta lengua en la que no dejamos de evocar a Dios de mil maneras- haciéndolo volver así, de algún modo, a la realidad de nuestra vida- Dios mismo, a su vez, no permanecerá silencioso⁵⁷⁵.

Como plantea Derrida en *El monolingüismo*:, “Scholem, como otros -Benjamin o Heidegger, por ejemplo-, determina la esencia del lenguaje -digamos también de la lengua (*Sprache*)- a la vez desde la sacralidad y desde la nominación; en pocas palabras, desde los nombres sagrados, desde la fuerza del nombre sacrosanto: “El lenguaje es nombre (*Sprache ist Namen*). Es en el nombre donde se refugia la potencia del lenguaje, es en él donde está sellado el abismo que encierra (*Im Namen ist die Macht der Sprache beschlossen, ist ihr Abgrund versigelt*)”. Desde la pérdida de los nombres sagrados, desde su desaparición aparente, su espectralidad regresa, vuelve a atormentar nuestro pobre discurso”⁵⁷⁶.

Analizamos en profundidad la importancia del “nombre propio” en la primera parte de nuestra investigación. Para el caso de Rosenzweig, fundamentalmente en términos de lo planteado en *El libro del sentido común sano y enfermo*, y la relación entre *sacralidad y nominación*:

⁵⁷⁵ *Ibid.*, 19.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, 48.

Adán nombra. A las cosas se le van sumando, en pos de ellas, las palabras. Donde haya resonado una palabra ahí ha establecido el ser humano la señal de su presencia. La palabra no es una parte del mundo. Es el sello del hombre. ¿Del hombre únicamente? En este caso estaría justificada la desconfianza que el entendimiento enfermo muestra hacia la palabra. Y es que el hombre empezó un día nombrar (...) Y el lenguaje de los hombres está múltiplemente escindido (...) La sola palabra del hombre, naturalmente, no bastaría. Si no existiera la certeza de que el inicio, que es establecido siempre por el hombre singular, será proseguido hasta la meta última del lenguaje universal⁵⁷⁷.

A su vez, el “nombre propio”, como estudiamos en *La estrella de la redención*, es el eje a partir del cual se funda su filosofía relacional y dialógica, a partir de la alegoría del llamado divino a Adán, quien excusándose frente al genérico “¿Dónde estás?”, señaló a la mujer y a la serpiente, pero quien posteriormente, en la figura de Abraham, y frente al llamado con el nombre propio, no pudo eludir la respuesta: “*hineni*”: “heme aquí”. El objeto se vuelve sujeto singular sin posibilidad de excusa frente al llamado, el “alma amada” “resulta ser lo incapaz de huida, lo absolutamente particular y carente de concepto (...) cuando lo llamado es *el nombre propio*”⁵⁷⁸.

En cuanto al segundo punto de nuestro análisis, notamos que Scholem manifiesta la misma preocupación por la secularización de la lengua, y en su carta le expresa a Rosenzweig:

Este país parece un volcán donde bulle el lenguaje. Hablamos de todo aquello que podría conducirnos al peligro de la caída, y más que nunca de los árabes. Pero existe otro peligro, mucho más inquietante que la nación árabe, y que es una consecuencia necesaria de la empresa sionista; ¿qué ocurre con la "actualización" de la lengua hebraica? Esta lengua sagrada con la que alimentamos a nuestros niños, ¿no constituye ella un abismo que no dejará de abrirse un día? En efecto, las personas de aquí no saben lo que están haciendo. Creen haber secularizado la lengua hebraica, haberle quitado su punta apocalíptica. Pero, sin dudas, esto no es verdad; la secularización de la lengua no es más que una manera de hablar, una frase hecha. Es imposible vaciarla de su carga de palabras llenas de sentido, a menos de sacrificar la lengua misma. El *volapük* fantasmagórico que hablamos en nuestras calles define exactamente el espacio lingüístico inexpresivo que, solo, ha hecho posible la "secularización" de la lengua. Pero si transmitimos a nuestros niños la lengua tal como nos ha sido transmitida, si nosotros, generación de transición, resucitamos para ellos el lenguaje de los libros antiguos para que pueda de nuevo revelarles su sentido, ¿no nos arriesgamos a ver un día la fuerza religiosa de este lenguaje

⁵⁷⁷ Rosenzweig, F., *El libro del sentido común...*, 55.

⁵⁷⁸ *Ibid.* El destacado es nuestro.

volverse violentamente contra quienes la hablan? Y el día en que esa explosión se produzca, ¿cuál será la generación que sufrirá los efectos?⁵⁷⁹

Scholem se muestra preocupado por la secularización de la lengua (términos religiosos utilizados ordinariamente, sin saber su significado), y plantea, como leímos, que “Llegará un día en que la lengua se volverá contra quienes la hablan”. Nos interesa pensarlo en términos del estado de excepción *efectivo*, o en términos de “violencia *divina*” contra la mítica, opuesta a la secularización planteada por Schmitt, en la frase que abre su famosa *Teología política*. Scholem arremete contra esta secularización:

Los iniciadores del movimiento de renacimiento del hebreo tenían una fe ciega, casi fanática, en el poder milagroso de esta lengua. Esa fue su suerte. Pues si hubieran tenido el don de la clarividencia, nunca habrían tenido el valor demoníaco de resucitar una lengua condenada a devenir un *esperanto*. Son los mismos que continúan, aún hoy, avanzando como hechizados sobre un abismo del cual ningún sonido se eleva, y transmiten a nuestra juventud los nombres y los signos de antaño. En cuanto a nosotros, el miedo nos embarga cuando en un discurso somos de pronto golpeados por un término religioso empleado sin discernimiento por un orador conmovido quizá por una intención consoladora. Esta lengua está preñada de catástrofes por venir. No puede permanecer allí donde está ahora. En verdad, son nuestros niños, ellos que no conocen otra lengua, ellos y sólo ellos, los que deberán pagar el precio de ese reencuentro que les hemos preparado, sin habérselos preguntado, sin habérselo preguntado a nosotros mismos. Llegará un día en que la lengua se volverá contra quienes la hablan. Nosotros conocemos ya tales instantes como éstos que nos estigmatizan, que jamás podremos olvidar, y en donde se nos revela toda la desmesura de nuestra empresa. Ese día, ¿tendremos una juventud capaz de hacer frente a la revuelta de una lengua sagrada?⁵⁸⁰

Expone Derrida esta “confesión” de Scholem, quien del lado de la secularización, le expresa a Rosenzweig su preocupación por la misma, verdadera “catástrofe” que “degrada justamente en medio de comunicación una lengua originariamente o esencialmente destinada a cualquier otra cosa menos a la información”⁵⁸¹. La “venganza” de la lengua sagrada del hebreo será “volverse contra quienes la hablan”, contra su profanación al haberlo utilizado como medio: “Entonces cosas terribles no dejarán de suceder. Los acontecimientos serán producidos por este pecado lingüístico. La catástrofe sostendrá esa vuelta de más, ese retorno de lo sagrado⁵⁸²”.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, 17-18.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, 18-19.

⁵⁸¹ *Ibid.*, 25.

⁵⁸² *Ibid.*, 26.

Las figuras son las del “volcán” (su inminencia, que bulle) y la “ceguera”, ceguera de aquellos que viven al interior de la lengua sin reconocer su carácter sagrado, pero a quienes la vista les será devuelta. Escribe Derrida:

Los iniciadores de ese despertar fueron una vez ciegos (*glaubten blind*) al poder milagroso de la lengua. Esta carta es una carta sobre el poder y la violencia de la lengua con todas las pruebas de fuerza que se ocultan; y ello se indica en el retomo de las palabras *Kraft, Macht, Gewalt*. Y si la creencia en esta fuerza es ciega, hay que reconocer que la ceguera es otro motivo mayor. Esta ceguera catastrófica, que no absuelve a nadie, no sabemos si vale más conservarla que perderla, si vale más ser lúcido que invidente, y si la videncia tiene un sentido normal o el sentido de vidente del apocalipsis⁵⁸³.

Podemos relacionar la “venida” de Scholem con la noción de *mesianismo* que el mismo Derrida estudia en sus obras de finales de los 90, y que analizaremos en la siguiente sección. Adelantamos, en este punto, que tal como sostiene Miriam Jerade:

Derrida retoma una noción de mesianismo que, por un lado, cuestiona la justicia pensada en el horizonte del derecho; por el otro, plantea una política de la singularidad muy parecida a la que nos ofrece Rosenzweig. Comenzando con *Espectros de Marx* (1994), pero también en obras posteriores, Derrida desarrolla una noción de lo mesiánico que describe como “la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arrivante (l’arrivant) como justicia” (Derrida 1995, 42). Esta noción de mesianicidad está ligada a un futuro no calculable ni predecible y que Derrida describe como una “espera sin horizonte de espera”, que también relaciona con una “fe hipercrítica”, contraria a toda escatología. En *Espectros de Marx*, Derrida vincula lo indeestructible, como posibilidad de la deconstrucción, a lo mesiánico: “Cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesiánico sin mesianismo, una idea de la justicia —que distinguimos siempre del derecho e incluso de los derechos humanos— y una idea de la democracia —que distinguimos de su concepto actual y de sus predicados tal y como hoy en día están determinados—”(Derrida 1995, 73).

4.9. Del método aconfesional a la mesianicidad sin mesianismo

Sostenemos que la “mesianicidad sin mesianismo” derridiana retoma los ejes del “mesianismo aconfesional” de Rosenzweig, y que ambos parten, para ello, del método de la “conjunción” que atravesó nuestro trabajo (y que es también una deconstrucción). La pregunta en ambos casos es: ¿Cómo

⁵⁸³ *Ibid.*, 43-44.

encontrar un modo de pensar que, en lugar de la reducción permita la conjunción de lo distinto, conjunción donde los términos convivan entre sí, entrando en relación, pero sin ser absorbidos en este vínculo?

Nos detendremos para ello en un pequeño e interesante texto en forma de diálogo de Derrida titulado “Et...cétera”⁵⁸⁴, para vincularlo con el método de la conjunción, método que restituye la justicia de la pluralidad del mundo. Para ello, como estudiamos, se trata de salir del círculo vicioso de Jonia a Jena, recuperando la tradición judeocristiana. Contra el idealismo, que pretende eludir la muerte (“El Todo no muere”), *La estrella* comienza con la experiencia de la muerte, y finaliza con la llegada a “La vida”.

La muerte fractura la Nada una en “nada determinadas” del “antemundo”: Mundo, Dios y Hombre. El “Mundo” de la realidad efectiva “abrirá” esas nada mediante una inversión interna, dando cuenta de su *realidad efectiva*, por medio de la *conjunción*, que en lugar del “propiamente”, genera la experiencia de “puentes tendidos”: “Dios y el Hombre y el Mundo”. Es entonces que la esencia da lugar a la narración y a la temporalidad, y en consiguiente, al otro/a. “Y al comienzo, hay el y”⁵⁸⁵, es la primera frase del texto/conversación de Derrida. La deconstrucción, explica Derrida, es también algo así como una “teoría de los conjuntos” que tendría que ser “siempre con”, junto con alguna otra cosa:

La deconstrucción introduce un “y” de asociación y de disociación en el corazón mismo de cada cosa (...) y todo su “trabajo” se sitúa en esa juntura o en esa dis-yuntura: hay escritura y escritura, invención e invención, don y don, hospitalidad y hospitalidad, perdón y perdón. Cada vez una hipérbole viene a apelar a, y a decidir sobre, esa indecidibilidad, y/o de esa *double bind* entre X y X: que hay X y X, viene a ser pensar X sin X (...) por lo demás, *bind* significa una conexión, una conjunción, como “y”. Un *double bind* toma siempre la forma de una doble obligación: et...et⁵⁸⁶.

Cada “y” explica Derrida, no se refiere sólo a una función enumerativa: no puede haber adición o serialidad si las unidades singulares se “ahuecan”, “o más bien donde señalan en huecos la posibilidad del estar-solo y del ser-singular, de la separación, de la distinción, es decir, también del ser-otro (...) de una relación sin relación”⁵⁸⁷. Hay frase que empiezan con un “y”, ¿a qué se debe? Se

⁵⁸⁴ Derrida, J., “Et...cétera”, en *Daimon Revista Internacional De Filosofía*, (19), pp. 9-26.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, 9.

⁵⁸⁶ *Ibid.*

⁵⁸⁷ *Ibid.*, 14.

pregunta. Se trata de dar cuenta de ese exceso inicial, abierto al diálogo: “¿Se hace a propósito para recordar que toda frase podría empezar por “y”, incluso si éste resulta inaudible invisible?”⁵⁸⁸.

¿Cómo se traslada esta lógica de la conjunción al plano de la ética y de la hospitalidad? “La deconstrucción es también esto, si es que es algo: una atención a la pluralidad irreductible de la firmas, y una vigilancia ético jurídica, política también, a los efectos de hegemonía de una lengua sobre otra, entre una lengua y otra”⁵⁸⁹, la “y” se aparece, entonces, como “letra de la ternura”⁵⁹⁰ (vinculada, explica Derrida, a la letra *vav* del hebreo, una conjunción que mantiene juntas las diferencias en tanto diferencias), “como si, por esta conexión misma, por este imán gramatical (...) un movimiento de amor dejase en él la huella de un afecto, una connotación comunitaria”⁵⁹¹.

Como vimos antes en relación a la crítica de Rosenzweig a la pregunta por el “¿Qué es?”, que tiene implícita la presunción del Uno, escondiendo el “mucho”, detrás del “*est*”, se encuentra el “*et*”, una letra menos que es más, que devela el mucho, que abre la pluralidad que se esconde en el ser:

Antes de dar vueltas en torno al “es” o a la cuestión del “¿Qué es?”, *antes* de toda la historia de la filosofía como ontología, *antes* de la definición filosófica de la deconstrucción (...), *antes* de especular sobre la distinción problemática entre el ‘es’ teórico (...) *antes* incluso del acontecimiento pre-realizativo, el que sucede como completamente otro, *antes* incluso de toda espera (...) habrá habido (...) palabra todavía más breve que el “*est*” (...) “*et*” (...) sin el “sentido” de algún “y”, nada sucedería⁵⁹².

Rosenzweig también lo vincula al amor, y a la relación tiempo/alteridad que atraviesa constantemente sus figuras en el darse *efectivo* de estas relaciones. Estas relaciones se dan en primer lugar entre Dios y el Mundo (la Creación); en segundo lugar entre Dios y el Hombre (Revelación) y en tercero, entre el Hombre y el Mundo: Redención. La Redención se liga al mandamiento del amor al prójimo, porque el “Ama a tu prójimo como a ti mismo” es el único mandamiento que no puede volverse ley, “mana como agua viva”: brota y se decepciona constantemente, pues es la decepción la que mantiene al amor en forma. Como explica Jerade:

Me parece que la cercanía entre Rosenzweig y Derrida reside en el hecho de que la hyper-ética o la metaética conducen a una política de la singularidad (...) Precisamente el sentido de “meta” en la metaética que Rosenzweig introduce en la *Estrella de la redención*, no se dirige al hombre en general, ni

⁵⁸⁸ *Ibid.*

⁵⁸⁹ *Ibid.*, 16.

⁵⁹⁰ *Ibid.*

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² *Ibid.*, 23.

siquiera al individuo (...) La singularidad es el acontecimiento del llamado a la unicidad de cada uno, no es en este sentido un pensamiento de la pluralidad sino del papel que cada uno, en primera persona pero a coro, tiene en la Redención. La singularidad es también, como lo enfatiza Derrida, el corazón de la cuestión de la justicia; así lo expresa en *Fuerza de ley*, formulación que no carece de ecos mesiánicos: “[...] infinita, infinita porque irreductible, irreductible porque debida al otro; debida al otro, antes de todo contrato, porque ha venido, es la llegada del otro como singularidad siempre otra” (Derrida 2002, 58). La justicia para Derrida implica la “singularidad incalculable y excepcional” (Derrida 2005, 176), es decir, no es una regla ni una ley o una norma en la que un caso pueda caer, sino un acontecimiento (...) debe pues permanecer incalculable⁵⁹³.

Esa incalculabilidad se presenta por medio de la pregunta, pregunta que nos interpela como Dios interpelando a Adán con la pregunta por el “¿Dónde estás?”. Luego del desvío hacia la tercera persona, el llamado por el nombre propio le impide la huida, y se presenta: “*hineni*”: acá estoy. La palabra hebrea une “*hiné*” y la contracción de “*ani*” (yo), suerte de “aquí” o “aquí estoy” pero que no hace referencia a un sentido visual ni espacial (como “*kan*” o “*po*”), sino que se aparece como modo puro de la presentación, incapaz de utilizarse en pasado (donde sí se usarían las otras dos formas del “aquí”, el *kan* o *po*). Puro presente del señalamiento, de presentación y no de descripción de un objeto en el espacio.

Del mismo modo en que no es posible ese modo de la presentación sin reservas- “*Hineni*”, le dice Abraham a Dios- no es posible mandar amor por un tercero, sólo es posible el modo imperativo del “Ámame”, paradoja del amor mandado que, tal como estudiamos, se resuelve en el hecho de que el amor no es nunca declaración, sino que llega siempre tarde al hecho de que ya se encuentra, allí, el amor. “Ámame” no es una orden, sino la expresión misma del amor presente que se expresa.

Heteronomía, entonces, de una obediencia sin servidumbre, dada en la forma de un imperativo que, en lugar de ser orden a una ley extraña, es la expresión misma del amor que llega tarde; del amor que sólo puede oírse porque, dijimos, ya hay amor para poder oírlo. Por eso la declaración amorosa es “pobre”, porque básicamente no es declaración. El amor es puro presente, incalculable.

El mandamiento, como vimos, se posiciona en el ámbito dialógico y el paradigma auditivo, contra la ley, mera declaración de un *nómos* visual y solitario. En Rosenzweig, la pregunta que abre el Yo a la respuesta lo posiciona en una disposición que es “pura escucha y obediencia, todo él oídos”⁵⁹⁴. La importancia del sentido auditivo por sobre el privilegio visual de la tradición filosófica occidental radica, justamente, en destacar esta pasividad, este ámbito de la pura recepción. Mientras que el

⁵⁹³ Jerade, M., *op.cit.*, 60.

⁵⁹⁴ ER, 222.

sentido visual “coloniza”, y es uno el que decide “mirar o no mirar”, haciendo privilegiar el campo semántico del oír se privilegia, por el contrario, el ámbito de la pasividad del sujeto que esta tradición filosófica quiso ocultar.

Esa pasividad no implica no tener palabras para responder, no es la eliminación del lenguaje en sí mismo, sino del *lógos* que parte del sujeto; la respuesta al mandamiento se hace palabra, todo es palabra en ese mundo de la Revelación. Y por ser palabra, se liga íntimamente a la alteridad y al tiempo. La pregunta es entonces la salida de la cárcel muda del yo consigo mismo, una puerta en la prisión idealista, el quiebre (milagroso) del círculo vicioso hegeliano.

Se trata, por tanto, de una ética que hace privilegiar el ámbito de lo singular, de lo único, de lo absolutamente particular, como elementos claves de toda impolítica teológica. Se trata, también, de una ética de lo singular, de la imposible huida ante el llamado y de lo irremplazable ante el llamado del otro/a que me interpela. En ese sentido, como plantea Balcarce:

Una de las continuidades más profundas entre la filosofía levinasiana y la derrideana ha sido la centralidad de la problemática de la alteridad en el pensamiento filosófico, más aún, entendida como la condición misma de todo pensamiento. La dirección del pensamiento como una dimensión mesiánica que rompe con su misma previsión, que se abre al otro como promesa, el otro, que es promesa del pensar. Porque es en la exposición y la precedencia donde la totalidad se quiebra, se perfora ante cualquier horizonte de previsibilidad, y por ello mismo, donde el otro no resulta apresable de ningún modo. Una cita de Entre nosotros de Levinas: Es una relación con un ser que, en cierto modo, no existe en relación a mí [...]. Un ser situado más allá de todo atributo que tuviera como efecto el cualificarle, es decir, el reducirle a aquello que tiene en común con otros seres, el hacer de él un concepto. (Levinas, 2001: 46).³ La otredad, a juicio de estos autores, se resiste al intento de ser englobada o identificada bajo una totalidad (concepto), porque el otro se presenta bajo una relación de asimetría / disimetría, develando toda búsqueda de la simetría como algo derivado, una suerte de neutralización de esa alteridad inicial en pos de una igualación. Y esta desproporción, la condición misma de la extranjería en tanto precedencia, representa una responsabilidad originaria, imposible de ser expugnada o dispensada. Así, si la tolerancia se presentaba como una respuesta ética y política a un factum de ‘igualdad entre los hombres’, el pensamiento de la hospitalidad parece correr el velo de esa ilusión: la igualdad sólo es ideal, télos⁵⁹⁵.

Desde ese punto de vista, no hay “identidades” fijas que sienten y se relacionan de modos determinados, para luego formular estos sentimientos, sino que la subjetividad se constituye desde la alteridad de un interlocutor que me interpela. Contra el monólogo idealista y su tono monocorde del

⁵⁹⁵ Balcarce: “Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana”, *Estud.filos* n°50 Diciembre de 2014 Universidad de Antioquia, 195-213, 202.

siempre igual a sí, el diálogo como la constante apertura a lo imprevisible, a lo incalculable. Como escribe Jasminoy:

Pero que esto suceda es siempre, de alguna manera, un “milagro”: no puede deducirse lógicamente, no es explicable desde la filosofía. La otredad del otro, que se me manifiesta y a la que me dirijo con la decisión de mi libertad, que se realiza hablando, no es deducible. Es un comienzo absoluto: es acontecimiento. El otro me interpela desde siempre (es acontecimiento acontecido) y yo respondo con mi libertad aconteciente que, a su vez, me revela a mí mismo, me exterioriza. La libertad es comienzo, iniciativa, pero a la vez está orientada por una interpelación que la antecede y cuyo origen se me escapa siempre. Esto, no obstante, significa repensar también la libertad⁵⁹⁶.

Como establece Derrida en *La hospitalidad*, la *question* del extranjero es tanto su cuestión como su pregunta, como su interpelación y su llamada, “Como si el extranjero fuese ante todo el *aquel que* plantea la primera pregunta o *aquel a quien* uno dirige la primera pregunta. Como si el extranjero fuese el ser-en-cuestión, la pregunta misma del ser-en-cuestión, el ser-pregunta, o el ser-en-cuestión de la pregunta”⁵⁹⁷.

Al preguntar, el extranjero me pone en duda. Como el amor para Rosenzweig, que se sustrae al ámbito de la ley, para Derrida:

La ley de la hospitalidad absoluta ordena romper con la hospitalidad de derecho; no que la condene o se le oponga, por el contrario puede introducirla y mantenerla en un movimiento incesante de progreso; pero le es tan extrañamente heterogénea como la justicia es heterogénea al derecho del que es sin embargo tan próxima, y en verdad indisociable⁵⁹⁸.

Al extranjero se le exige responder a una pregunta: “¿Cómo te llamas?”. Se le exige garantizar su identidad como a un testigo que se presenta frente a un tribunal. Se le dirige la primera petición. Sin embargo, explica Derrida, hay algo *antes* de la pregunta, y en ese sentido la hospitalidad es “la pregunta de la pregunta”: se trata de una “doble borradura”: “La borradura de la pregunta y del nombre”⁵⁹⁹; la hospitalidad se ofrece al otro antes incluso de que se identifique.

Como en el caso de Rosenzweig, “la Ley de la hospitalidad” es siempre un fuera de la ley y una tensión entre dos órdenes: se trata de una antinomia no dialéctica entre LA ley de la hospitalidad, la ley

⁵⁹⁶ Jasminoy, M., “La llamada y la respuesta...”, 20-21.

⁵⁹⁷ Derrida, J., *La hospitalidad*, Buenos Aires: Ediciones de la flor, 2008, 11.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, 31.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, 32.

incondicionada de la hospitalidad ilimitada, y LAS leyes de la hospitalidad, derechos y deberes condicionados. “Es por lo tanto ilegal, transgresora, fuera de la ley, como una ley anómica, *nomos a-nomos*, ley por encima de las leyes y ley fuera de la ley”⁶⁰⁰:

Pero manteniéndose al mismo tiempo por encima de las leyes de la hospitalidad, *la ley* incondicionalidad de la hospitalidad necesita de *las leyes*, las *requiere*. Esta exigencia es constitutiva. No sería efectivamente incondicional, la ley, si no *debiera devenir* efectiva concreta, determinada, si ese no fuera su ser como deber-ser. Correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria, y por lo tanto transformarse en su contrario⁶⁰¹.

Como para Rosenzweig, el amor necesita de la decepción, la desilusión lo fortalece, lo mantiene en movimiento. En palabras de Derrida: “Para ser lo que es, *la ley* necesita así *de las leyes* que sin embargo la niegan, en todo caso la amenazan a veces la corrompen o la pervierten. Y deben siempre poder hacerlo”⁶⁰².

Desde ese punto de vista, la hospitalidad derridiana consagra lo incalculable del amor que estudiamos para el caso de Rosenzweig. Lo hace interpelando, y es en ese sentido que su irrupción es mesiánica:

La hospitalidad en tanto acontecimiento de la venida del otro no puede ser pensada bajo la forma de un ideal regulativo en la medida en que la venida del otro no es regulable, anticipable, su irrupción es mesiánica. Es por ello que, en segundo lugar, la responsabilidad hacia el otro, mi deuda con él, no puede ser cuantificada ni calculada y, por tanto, no es posible de ser realizada bajo la aplicación una norma determinada o bajo un cierto modelo determinado. En última instancia lo imposible para Derrida no puede ser comprendido como el final de una teleología infinita que nunca toma contacto con lo real o que sólo al final de su recorrido pudiera realizars,⁸ antes bien, la hospitalidad (y lo imposible) es lo primero en tanto el otro, la venida del otro es el factum, a lo que debo responder. Porque “esta idea no es sin embargo una idea en el sentido kantiano, a la vez reguladora y alejada hasta el infinito. Gobierna la necesidad más perentoria, aquí y ahora” (Derrida, 1999b: 125)⁶⁰³.

Establecimos que este recorrido de la “impolítica teológica” desde Rosenzweig hasta Derrida nos permite comprender también la línea que va del “método judío” de Rosenzweig a la “mesianicidad sin mesianismo” derridiana. Como se encargó de decir Rosenzweig, más allá de los malos entendidos, su libro no debe ser considerado un libro judío, explica en *El nuevo pensamiento* que:

⁶⁰⁰ *Ibid.*, 83.

⁶⁰¹ *Ibid.*

⁶⁰² *Ibid.*

⁶⁰³ Balcarce, G., *op.cit.*, 208.

La Estrella no es para nada un “libro judío”, por lo menos no es aquello que los compradores, que se han enfadado tanto conmigo, se representan como un libro judío. Se ocupa por cierto del judaísmo, pero no más detalladamente que del cristianismo, y apenas más detalladamente que del Islam. Tampoco tiene la pretensión de ser algo así como una filosofía de la religión -¿cómo podría serlo si en él en absoluto aparece el término religión! Antes bien, es meramente un sistema de filosofía⁶⁰⁴.

En ese sentido, podemos entenderlo como el principal antecedente de la “mesianicidad sin mesianismo derridiana”, expresión que formuló hacia el final de su vida (1993) y que trata especialmente en *Espectros de Marx y Fe y saber*. Mesianicidad sin mesianismo como estructura general de la experiencia, como actitud de espera sin horizonte de llegada.

Ya en la *Estrella de la redención*, como estudiamos al comienzo de nuestro trabajo, Rosenzweig desarrollaba la posibilidad de un “mesianismo aconfesional”. “Lo judío”, entonces, como explicaba Rosenzweig, no era el tema sino el método de una reflexión más general acerca de la condición humana y su relación con el mundo y la divinidad.

El “amor al prójimo” como forma de anticipación del reino mesiánico se aparecía, también, como una forma de la *hospitalidad*, de la alteridad y lo heterogéneo. En ese sentido, parece haberse anticipado a las reflexiones de Jacques Derrida, cuando el mismo plantea, por ejemplo (conjunto de respuestas dadas por Jacques Derrida a las objeciones a *Espectros de Marx*, publicado como *Marx & Sons*):

La mesianicidad (que considero una estructura universal de la experiencia y que no se reduce a ningún mesianismo religioso) es (...), en todo aquí ahora, la referencia a la venida del acontecimiento más concreto y más real, es decir, a la alteridad más irreductiblemente heterogénea (...) Esta experiencia vuelta hacia el acontecimiento es a la vez una espera sin espera (preparación activa, anticipación sobre el fondo de un horizonte, pero también exposición sin horizonte), y por tanto una composición irreductible de deseo y de angustia, de afirmación y de temor, de promesa y de amenaza. Aunque hay ahí una espera, un límite aparentemente pasivo de la anticipación (yo no puedo calcular, prever y programar todo lo que viene, el futuro en general, etc., y este límite de la calculabilidad o del saber es también, para un ser finito, la condición de la praxis, de la decisión, de la acción, de la responsabilidad) esta exposición al acontecimiento que puede o no llegar (condición de la alteridad absoluta) es inseparable de una promesa y de una exhortación que conminan a comprometerse sin esperar, y que, en verdad, impiden abstenerse (...)

⁶⁰⁴ NP, 14.

La mesianicidad conmina aquí y ahora a la interrupción del curso ordinario de las cosas, del tiempo y de la historia; es inseparable de una afirmación de la alteridad y de la justicia⁶⁰⁵.

En “Fe y saber”, Derrida se pregunta por el “retorno de las religiones”. Esto, explica, resulta complicado de pensar porque rompe la antítesis establecida entre la Razón (las Luces, la Ciencia, la Crítica) y la Religión; por otro lado, urge la cuestión acerca de si este retorno tiene que ver con lo que se conoce como “fundamentalismo”, y en ese sentido es interesante el caso del Islam. Rosenzweig, como vimos, no sólo lo dejó de lado en su análisis de la conjunción entre cristianismo y judaísmo, sino que lo criticó explícitamente en cada apartado correspondiente; Derrida retoma esa pregunta en su estado actual, en particular establece que

Lo que precipitadamente se agrupa bajo la referencia “islámico” parece detentar hoy en día algún privilegio mundial o geopolítico a causa de la naturaleza de sus violencias físicas, de ciertas violaciones declaradas del modelo democrático y del derecho internacional (el “caso Rushdie” y el de tantos otros y el “derecho a la literatura”), a causa de la forma arcaica y moderna a la vez de sus crímenes “en nombre de la religión”, de sus dimensiones demográficas, de sus figuras falocéntricas y teológico políticas. ¿Por qué? Será preciso discernir: el islam no es el islamismo, no hay que olvidarlo nunca, pero éste se ejerce en nombre de aquél, y ésta es la grave cuestión del nombre⁶⁰⁶.

El “retorno de lo religioso” debe desligarse de ese “en nombre de”, en cambio, Derrida nombra tres lugares para formular la idea de lo mesiánico ligada a la justicia: la isla, la Tierra prometida, y el desierto. Lugares aporéticos, imprevisibles e incalculables, sin caminos específicos ni metas determinadas de antemano. Símbolos de lo “mesiánico”, o de la “mesianicidad sin mesianismo”, como la llama Derrida, en tanto “advenimiento de justicia” y “apertura al porvenir”:

La venida del otro no puede surgir como un acontecimiento singular más que allí donde ninguna anticipación ve venir, allí donde el otro y la muerte —y el mal radical— pueden sorprender en todo momento. Posibilidades que a la vez abren y pueden siempre interrumpir la historia, o al menos el curso ordinario de la historia. Mas ese curso ordinario es el del que hablan los filósofos, los historiadores, y con frecuencia también los (teóricos) clásicos de la revolución. Interrumpir o desgarrar la propia historia, hacerla decidiendo en ella con una decisión que puede consistir en dejar venir al otro y en tomar la forma aparentemente pasiva de una decisión del otro: allí mismo donde ella aparece en sí, en mí, la decisión es

⁶⁰⁵ Derrida, J., *Marx e Hijos*, en *Demarcaciones Espectrales*, Madrid: Akal, 2002.

⁶⁰⁶ Derrida, “Fe y saber”, edición electrónica disponible en https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fe_y_saber.htm

además siempre la del otro, lo que no me exonera de ninguna responsabilidad. Lo mesiánico se expone a la sorpresa absoluta y, aun cuando ello ocurre siempre bajo la forma fenoménica de la paz o de la justicia, debe, exponiéndose también abstractamente, esperarse (esperar sin esperarse) tanto lo mejor como lo peor, no yendo nunca lo uno sin la posibilidad abierta de lo otro. Se trata aquí de una “estructura general de la experiencia”. Esta dimensión mesiánica no depende de ningún mesianismo, no sigue ninguna revelación determinada, no pertenece propiamente a ninguna religión abrahámica (incluso si debo continuar aquí, “entre nosotros”, por razones esenciales de lengua y de lugar, de cultura, de retórica provisional y de estrategia histórica de las que hablaré más adelante, dándoles nombres marcados por las religiones abrahámicas)⁶⁰⁷.

Se trata de una espera vinculada a un invencible deseo de justicia, que Derrida distingue del derecho, explicando que “Esta justicia, que yo distingo del derecho, es la única que permite esperar, más allá de los “mesianismos”, una cultura universalizable de las singularidades, una cultura en la que la posibilidad abstracta de la imposible traducción pueda no obstante anunciarse”⁶⁰⁸. Esta mesianicidad se vincula a la fe y al testimonio del otro, y se funda en la promesa y la llamada. Es una mesianicidad más vieja que cualquier religión y más originaria que cualquier mesianismo.

Contra la inmanencia teológico-política, este mesianismo que pretendimos mostrar en nuestra investigación, es la apertura a la llamada del otro/a, y en ese sentido, muestra la ruptura de la ontología cerrada sobre sí, configurando una ética abierta a lo distinto, conciente de su imposibilidad de cierre.

Las filosofías “mesiánicas” que estudiamos a lo largo de este trabajo, encuentran su conexión en aquello que enfrentan: la dialéctica hegeliana, por un lado, frente la que opusimos el método de la “conjunción” (“y”), en sus modos particulares a lo largo de las filosofías estudiadas -la “idea” en Benjamin, la metáfora en Murena, la “diagonal” o el “resto” en Badiou y en Agamben respectivamente, etc.-, y el sistema de la teología política schmittiana, por el otro, sistema basado en una serie de equivalencias analógicas frente a las cuales irrumpe, del lado de la “impolítica teológica”, la radicalidad del *acontecimiento*.

Estudiamos, de ese modo, filosofías que tras la muerte de Dios recuperan figuras “religiosas”, no en pos de la conservación del orden teológico político, sino, por el contrario, como contrafrente permanente de la caída en la asfixia de la inmanencia. Este “retorno de lo religioso”, entonces, no se vincula a un contenido determinado- aunque su contenido, como establecimos anteriormente, tampoco es indiferente al discurso que se formula- sino que, en todo caso, se trata de ir más allá de ese contenido: su afirmación es importante, pero no excluyente. Lo mesiánico se configura, de ese modo,

⁶⁰⁷ *Ibid.*

⁶⁰⁸ *Ibid.*

como ese resto que impide la clausura, como esa afirmación permanente de la apertura al acontecimiento y a la alteridad.

4.10. Sumario

En esta tercera parte de nuestra investigación nos hemos centrado en los elementos impolíticos teológicos de la filosofía lévinasiana como continuador del “Nuevo pensamiento” de Rosenzweig, para lo cual desarrollamos el mapeo de los tres ejes conceptuales que, sostenemos, caracterizan el pensamiento impolítico teológico: 1. *Espacio/tiempo* y 2. *Visión/escucha* y 3. *Analogía* (“*como si*”)/*metáfora* (“*como si no*”).

Fue importante la consideración de la metáfora, cuyo tratamiento con este nombre específico apareció principalmente en esta tercera parte de nuestra investigación (más allá de que en las partes que anteceden analizamos procedimientos que en sí consideramos metafóricos en su oposición al procedimiento analógico de la teología política). La metáfora, concluimos, es una herramienta central para oponerse a la teología política, ya que no se basa en un proceso de identidad entre objetos, sino, justamente, en su “ir más allá” (*meta-fero*). En su transferencia de sentido, sobrepasa la capacidad del sujeto que piensa. La metáfora absoluta, además, es la del “rostro”, por lo que parte del otro, cuya su primera palabra es el “No matarás”.

La imposición del mandamiento del “no matarás” presenta, como expusimos, dos peligros opuestos: por un lado, el peligro del misticismo; por otro, el de la pérdida de originalidad del planteo. Frente a la primera de estas críticas, sostuvimos que no se olvida el mundo en concreto; lo vimos en Rosenzweig, con su recurso a la experiencia, y para el caso de Lévinas, con el tratamiento del ámbito del gozo.

Pensar un más allá de la política, por otro lado, no implica una negación de la política, sino lo contrario, su profundización. Allí fue central el tratamiento del *tercero* en Lévinas como ámbito específicamente político, de la justicia y de sus instituciones. A la segunda de las críticas sostenemos que esto no implica, sin embargo, una limitación de la responsabilidad con el otro. La ética “interrumpe”, tensiona el campo político sobre el que opera que, tal como nos explica Dreizik, “la ética interrumpe perturbando su lógica institucional que, de otro modo, corre el peligro de volverse tiranía”⁶⁰⁹.

⁶⁰⁹ Dreizik, P., en *Lévinas y político*, 15.

Lo impolítico, tal como vimos en la introducción, no es antipolítica. Explica Esposito en *Categorías de lo impolítico*, “lo impolítico como comporta un debilitamiento o una caída del interés por la política sino, por el contrario, una intensificación y radicalización de la política”⁶¹⁰. Se trata de tomar conciencia de la finitud constitutiva de la política. La labor de la impolítica es recordarle esa finitud, que se encuentra no sólo en sus márgenes sino en su centro mismo: “La dirección a asumir pasa más bien por una intensificación del límite diferencial, pero al mismo tiempo por un vuelvo interno en lo que también significa: división pero a la vez unión entre lo que separa”⁶¹¹.

Es en ese sentido de impolítica teológica en el que confluyen, tal como analizamos en esta última parte de nuestra investigación, las filosofías de Rosenzweig, Lévinas y Derrida. Este último introduce el término de una “mesianicidad sin mesianismo” que reactualiza, según nuestra análisis, el mesianismo aconfesional de Rosenzweig. En los tres casos se trata de pensar un más allá del derecho que se configura como venida del otro no anticipable, a un futuro no calculable: una promesa emancipatoria.

⁶¹⁰ Esposito, R., *Categorías de lo impolítico...*, 11.

⁶¹¹ *Ibid.*, 19.

CONCLUSIONES

5. CONCLUSIONES

A lo largo de nuestra investigación hemos intentado conformar una teoría de lo que denominamos la “impolítica teológica” como paradigma opuesto al de la “teología política”. Por medio de esta denominación intentamos unir en este conjunto el pensamiento impolítico contemporáneo (el debate “impolítico” desde los 80 en Francia y los 90 en Italia) con un campo semántico particular, el “teológico” (no confesional): filosofías que, tras la “muerte de Dios”, utilizan sin embargo *metáforas religiosas*, pero para hacerlo en un sentido inverso al schmittiano.

Estos pensamientos impolítico-teológicos no están exentos de elementos “teológicos”, si comprendemos que el retorno del campo semántico de lo religioso o lo sagrado ya no apunta a una sustancialidad trascendente, sino, por el contrario, a la apertura que la inmanencia más pura amenazaría con eliminar. Tampoco implica un modo de la despolitización sino, como señalara Esposito, de un “horizonte categorial”, horizonte que habilita un pensamiento de la comunidad por fuera de las categorías de “ser” y “sustancia”. Ese “fuera” no impide responder afirmativamente a la pregunta que se hacía Cabanchik en *El abandono del mundo*: tras la muerte de Dios y el Hombre hay oportunidad, aún, de concebir un mundo como lugar de encuentro comunitario⁶¹². Modos de las “comunidades infinitas”⁶¹³ fueron las analizadas en nuestro trabajo, en oposición a la clausura de la mismidad y el Uno.

Los términos religiosos no consagran la clausura religiosa tradicional, sino que retornan en su inverso: para abrir la inmanencia al plano de lo trascendente, por lo cual los elementos teológicos se utilizan de manera aconfesional, tal como se pone evidencia en el “método judío” de Rosenzweig, por ejemplo, y en su consagración en la “mesianicidad sin mesianismo” derridiana con la que finalizamos la última parte de nuestra investigación.

Para profundizar en la oposición entre la “impolítica teológica” y la “teología política”, aclaramos que esta oposición no es una antítesis, sino una “y/o” tal como se pone en evidencia en el método de la “y” de Rosenzweig. Mundo”. Es innegable que, para plantear el concepto de “impolítica teológica”, precisamos de su opuesto. Pero el sentido de esta “oposición” no debe tomarse aquí como mera antítesis de la teología política, lo cual implicaría reproducirla exactamente en su inverso. Como explica Rosenzweig en *El nuevo pensamiento*, en lugar del “propiamente” o del “es”, el término es la “y”: “Dios y el Hombre y el Mundo”. Nuestra experiencia es siempre la experiencia “de puentes

⁶¹² Cabanchik, S., *El abandono del mundo*, Caba: Grama, 2006, 27.

⁶¹³ *Ibid.*, 80.

tendidos”. Ya no se trata de indagar en la esencia, sino en las relaciones que acontecen en el mundo real. Son las *relaciones que acaecen entre los elementos* las que permiten su apertura relacional (no dialéctica), en una relación que no es sincrónica, sino *diacrónica*, lo cual implica tiempo, un tiempo que no “está allí” para que las cosas acontezcan- al modo de un recipiente vacío- sino que acaece al darse esa misma relación. La “ruta” de cada uno de los elementos debe originarse en los propios elementos, que albergan en sí el movimiento que los hace entrar en relación. La “y”, en tanto concepto límite, identifica separando. Tal como apunta Rosenzweig:

El Y, recibirá un significado completamente distinto. Precisamente porque la tesis y la antítesis tienen que ser ambas creadoras de suyo, la síntesis misma no cabe que sea creadora. Sólo le cabe extraer el resultado. Es realmente nada más que el Y, nada más que la clave de la bóveda -levantada, por lo demás, sobre pilares propios-. Así que tampoco puede volver a convertirse en tesis. La clave de bóveda no puede transformarse, a su vez, como tiene que hacer en Hegel, en piedra angular. No se pasa a proceso dialéctico alguno⁶¹⁴.

Indagando en la oposición entre la teología política y la impolítica teológica, “mapeamos” en los diversos autores y autoras una serie de ejes conceptuales: *el tiempo sobre el espacio, la escucha sobre la visión, y la metáfora (como si no, “hos me” paulino) sobre la analogía*.

Sostuvimos, en primer término, que el modelo teológico político se liga conceptual y metodológicamente a herramientas espaciales (por ejemplo, la idea de “vallado” en Schmitt) lo cual conlleva consecuencias políticas y éticas precisas (tales como la “frontera” entre amigo/enemigo). Schmitt es el foco crítico clave en este sentido. Su teología política, más allá de algunas precisiones, prioriza siempre lo espacial en la configuración del mundo:

El cerco protector, la valla formada por seres humanos, el cerco de hombres es una forma primitiva de la convivencia en el culto y de la convivencia jurídica y política (...) En relación con la etimología del *nomos* es importante el hecho de que, según afirma J. Trier, la propia palabra es, etimológicamente, una palabra que expresa un vallado. "Todo *nomos* es lo que es dentro de su valla". *Nomos* significa hogar, comarca, campo de pastoreo⁶¹⁵

En la impolítica teológica esta prioridad se invierte; no necesariamente se niega la importancia simbólica del espacio, pero el modelo prioritario es del tiempo, y esto que parece tan abstracto se

⁶¹⁴ ER, 279.

⁶¹⁵ *Ibid.*

plasma en concepciones muy concretas sobre los modos de relación comunitarios, en este último caso, ligados siempre a la apertura (contra el vallado encontramos, entonces, la idea del canto comunitario en Rosenzweig, por ejemplo). El tiempo, tal como explica Agamben, es aquello que “resta”, pues siempre hay un tiempo que escapa a la representación, tal como el “amor al prójimo”, en concepciones como la de Rosenzweig, es incapaz de representarse en la forma de la ley, siendo puro presente, no anticipable.

Amar al prójimo implica, también, “tomarse en serio el tiempo”. Ello implica comprender que el mismo no es un marco vacío donde los hechos ocurren, sino que ese acaecer es el del tiempo en sí mismo. La impolítica teológica invierte entonces la prioridad dada al espacio por sobre el tiempo en la teología política, en todos sus ámbitos, pero con claras implicancias en el ámbito de construcción de sentido. Distanciándose también del idealismo, la verdad se “temporaliza”, lo cual implica comprender la experiencia no como necesidad, sino como “milagro”. Nada puede anticiparse, y se depende del otro incluso para lo más propio.

Tal como sostuvimos en la introducción de nuestra investigación, la concepción temporal de la política desplaza primero la teoría teológica política a la idea de “exilio” (en tanto desterritorialización) y luego, a la de “relato”, mediante una concepción *narrativa* del fenómeno comunitario. La narración abandona la pregunta por el “qué es propiamente”, y relata los sucesos no como lo que se da en el recipiente vacío del tiempo, sino a través del tiempo mismo, que acaece en cada uno de los sucesos y en las relaciones entre los mismos. El exilio se vuelve historia compartida, no monólogo idealista, sino un discurso dicho siempre a alguien. Esta apertura dialógica es la que deconstruye la lógica del amigo/enemigo schmittiana: la esencia de la política no es, entonces, esta distinción, sino al revés: la permanente creación de “puentes tendidos” entre las singularidades.

Como segunda hipótesis en nuestra caracterización del pensamiento impolítico teológico, afirmamos que la misma prioriza la escucha por sobre el mirar. Y esto se vuelve central en el mismo sentido que la antítesis entre lo espacial y lo temporal; el mecanismo consiste en priorizar los ámbitos no colonizables, pretendiendo rehuir el plano de la inmanencia y el solipsismo. No es casual, decíamos, que la tradición filosófica occidental haya desdeñado otros sentidos y utilizado sus imágenes y argumentos, generalmente, partiendo de la visión. La visión es inmanente, porque uno dirige la mirada y se encuentra a distancia segura del objeto que observa. A diferencia del mirar, la escucha trasciende al sujeto que piensa. Para escuchar, algo o alguien me sobrepasa, dirigiéndose hacia mí: interpelando. Aunque pueda decidir no responder, no puedo “no escuchar” o, por lo menos, resulta más complicado que “no mirar”. Contra la tradición griega, la impolítica teológica recupera, por ejemplo, la tradición

hebraica: el rezo central del judaísmo, el “*Shemá Israel*”, es muy característico en este sentido, dado que se realiza tapándose los ojos, y reza, en sí mismo: “escucha, Israel”.

Por último, establecimos que la impolítica teológica prioriza el mecanismo “metafórico”, en tanto “como si no” impolítico, *a contrario sensu* de la teología política, analógica y mítica en su “como si”. Este “método metafórico” abarca herramientas diversas: la metáfora propiamente dicha, en Lévinas, Murena, por ejemplo, o incluso la “y” en Rosenzweig o la “idea” en Benjamin, en tanto se trata, en todos los casos, de oponerse a la idea de semejanza clausurante, y de priorizar la “diferencia asociativa”, la “unión en lo distinto”, los “puentes tendidos” en tanto relaciones entre elementos diversos que se configuran en las relaciones mismas.

La analogía se basa en el “como si”, versus el “como si no” metafórico, propio del *hos me* paulino que investigamos en la segunda parte de este trabajo. El *hos me* presente en 1 *Cor.* 7, 29-32, en tanto fórmula de la “vida mesiánica” y “estado de excepción efectivo”, implica vivir en la forma del “como no”, cuestionando así todo *nomos* instituido.

A nuestros tres ejes conceptuales sumamos entonces lo que denominamos un “lugar paradigmático” del debate entre impolítica teológica y teología política, que es el escenario de las *Epístolas* paulinas. Schmitt, en tanto polo crítico de toda nuestra investigación, encuentra allí el concepto de *katechon* como fuerza que identifica con el poder instituido (2 *Tes.* 2, 7-9), mientras que los pensadores y pensadoras impolíticas encuentran en Pablo la noción de “*hos me*” capaz de poner en duda, por el contrario, todo poder instituido, la disolución de la lógica del amigo/enemigo en el amor, o la superación de la ley en la fe, entre otros. Con estas herramientas fuimos construyendo nuestra genealogía impolítica teológica, deconstruyendo dos lugares fundamentales: la lógica del *amigo/enemigo*, y la noción de *soberanía* propias de la teología política moderna de Schmitt.

5.1. Más allá de la lógica del amigo/enemigo

Para la deconstrucción del eje teológico-político del amigo/enemigo tal como aparece expuesto en *El concepto delo político*, tomamos en primer lugar *La estrella de la redención* de Rosenzweig, quien de manera adelantada a la obra schmittiana, planteó un modo alternativo de pensar el ser-en-común. Para ello, Rosenzweig consagró el mandamiento paulino del “amor al prójimo”: tanto judíos como cristianos, explica Rosenzweig, consideran que el mandamiento “Ama a tu prójimo” no es sólo un mandamiento entre otros, sino la suma de todos los mandamientos. El amor de Dios al hombre es nada si no se convierte en amor de los seres humanos entre sí, el sí mismo amado pero todavía mudo,

debe convertirse en sí-mismo elocuente, en su volverse al mundo en concreto, y en particular, al prójimo.

El amor del amante no tiene otra palabra para expresarse que la del *mandamiento*. Cualquier otra ya no es expresión suya inmediata, sino explicación, mera declaración. Pero la declaración amorosa es muy pobre, porque como todas las declaraciones, siempre llega después y, por tanto, como el amor del amante es *presente*, siempre, en realidad, llega demasiado tarde. Pero el mandamiento imperativo, inmediato, que surge en el instante y ya se hace palabra pronunciada en el instante en que surge, el árame del amante, es expresión perfecta plena del lenguaje del amor. Mientras que el indicativo lleva a la espalda toda la minuciosa fundamentación de la objetividad, y por ello, aparece en toda su pureza en la forma del pretérito, *el imperativo es presente absolutamente puro y sin preparativos*.

Cualquier otro mandamiento puede convertirse en ley, excepto el mandamiento del amor. Mientras que todos los otros mandamientos, explica Rosenzweig, pueden verter su contenido también en la forma de una ley, el mandamiento del amor se niega a ello; su contenido únicamente admite la forma del mandamiento, de la presencia inmediata, *de la unidad entre conciencia, expresión y expectativa de cumplirse*. El amor al prójimo está siempre brotando; es *un volver a empezar desde el comienzo*; la decepción no lo perturba, precisa, de hecho, de estas continuas decepciones para no volverse acción según esquemas, para “seguir manando como agua viva”.

Pero notamos, a su vez, que Rosenzweig no consigue apartarse completamente de ciertas distinciones políticas como la del amigo/enemigo, y reflexionamos particularmente en su postulación del Islam como “enemigo conceptual” que atraviesa toda su obra, y cuya crítica parece corresponderse, nuevamente, con la crítica que Hegel mismo, en sus *Escritos de juventud*, había postulado contra el judaísmo.

Su crítica al Islam, concluimos, es uno de los ejemplos más paradigmáticos del movimiento “impolítico teológico” en el cual, como podemos concluir ahora, la estructura no es la de una oposición lineal, sino la de un “ir más allá” de las afirmaciones teológico políticas. En curiosa consonancia con la formulación que posteriormente hará Schmitt en *El concepto de lo político*, sostiene Rosenzweig en *La estrella* que: “El *nosotros* no puede evitar pronunciar el juicio del *vosotros* (...) el santo del Señor tiene que anticipar el juicio de Dios: tiene que declarar a sus enemigos de Dios”⁶¹⁶. De ese modo, Rosenzweig desarrolla a lo largo de toda la *Estrella de la redención* una crítica al Islam que se corresponde con sus principales apartados, configurándose permanentemente como oposición a los

⁶¹⁶ ER, 266.

postulados de su propia filosofía. Sin embargo, sostenemos que Rosenzweig va más allá de esta lógica, y por ello, con total distinción de las derivaciones de una filosofía como la hegeliana, de la que aquí, como fue evidente a lo largo de esta investigación, nos apartamos firmemente.

Entonces, aunque a primera vista podría parecer que nos encontramos con cierta lógica del amigo/enemigo en el sentido que formulará luego Schmitt, sin embargo, y a pesar de estas consideraciones en relación al Islam, podemos notar también el sutil pero fundamental movimiento de diferencia en relación a lógica schmittiana, dado que este “vosotros” que confirmaría eventualmente esa lógica del amigo/enemigo que posteriormente desarrolla Schmitt, *nunca es palabra final*. Para Dios, explica Rosenzweig, los “nosotros” son como los “vosotros”: “ellos”. *En su ellos se hunden el nosotros y el vosotros en una luz una y cegadora y todo nombre se desvanece*. El juicio último, el juicio que anticipa eternamente anula la separación corroborándola, tras haberla confirmado. En el juicio último, que Dios mismo juzga en nombre propio, *todo va a parar a Su Totalidad y todo nombre a Su Uno sin nombre*. La comunidad no es todavía un “todos”, su nosotros es un nosotros todavía restringido, todavía vinculado a un simultáneo vosotros. Pero pretende, sin embargo, ser todos:

Dios mismo tiene que decir la última palabra; que ya no cabe que sea una palabra. Pues ha de ser fin, y ya no anticipación, cuando toda palabra no sería sino anticipación de la siguiente, de la próxima palabra. Para Dios, los nosotros son como los vosotros: ellos. Pero Él no dice ellos, sino que lo realiza. Lo hace. Él es el Redentor. En su ellos se hunden el nosotros y el vosotros en una luz una y cegadora. Todo nombre se desvanece. El juicio último, el juicio que anticipa eternamente anula la separación corroborándola, tras haberla confirmado; y apaga los fuegos del infierno. En el juicio último, que Dios mismo juzga en nombre propio, todo Todo va a parar a Su Totalidad y todo nombre a Su Uno sin nombre. La Redención hace que, allende la Creación y la Revelación, el día del mundo termine con la misma campanada de medianoche con que empezó; pero de esta segunda medianoche es verdad lo que está escrito: que la noche es luz junto a EL día del mundo, en su último instante, se revela como lo que fue en su primer momento: como día de Dios, como día del Señor⁶¹⁷.

La “comunidad mesiánica de la humanidad” será un día esa comunidad de “nosotros todos”⁶¹⁸, mediante la obra de amor, libre, del ser humano sobre la tierra. Ello, como destacamos permanentemente y más allá de este lenguaje bíblico que puede desconcertar a quien no está familiarizado con él, no es religioso ni utópico, sino que configura la apertura permanente sobre el mundo de la inmanencia y de lo mismo.

⁶¹⁷ ER, 288.

⁶¹⁸ ER, 304.

Para la deconstrucción de la lógica del amigo/enemigo resultó fundamental, a su vez, el análisis que realiza Jacob Taubes contra Carl Schmitt. La *Carta a los Romanos* es el suelo desde donde Schmitt y Taubes generarán un interesante debate representativo de la oposición “teología política” vs. “impolítica teológica”. Mientras que Schmitt encuentra allí ejemplificado el principio de su teología política en la idea de *katechón* y la distinción *amigo-enemigo* (basándose en *Rom. 11:28*: “En cuanto al evangelio, son enemigos por causa de vosotros; pero en cuanto a la elección de Dios, son amados por causa de los padres”), para Taubes, “la destrucción del *Leviatán* se debió a Pablo”, quien afirmó que Israel es enemigo, pero también muy amado, aclaración esencial que le señala a Schmitt, y donde encuentra el elemento verdaderamente mesiánico de Pablo.

Taubes pone en evidencia que en *Rom.11, 28* Pablo se refiere a los judíos, al mismo tiempo, como “enemigos” y como “amados”. Se lo recuerda a Schmitt, quien con mantuvo una charla a propósito de la lectura de la carta (y quienes en sí mismos mantenían esa relación de enemistad/amistad); Taubes le recuerda a Schmitt la segunda parte de la frase, la que Schmitt no notó, señalando que los judíos “respecto al Evangelio, son *enemigos*, a causa de vosotros; pero respecto a la elección son *amados*, a causa de los patriarcas pues los dones y la llamada de Dios son irrevocables”.

Para Taubes, por tanto, hay un esfuerzo por parte de Pablo para eludir una definición negativa de los judíos, y aunque para los judíos que no aceptan el evangelio, usa la fuerte expresión “enemigos” (*Rom. 11, 28*), en el mismo lugar cambia este concepto por el de “*amados*”. La historia de amor entre Dios e Israel se mantiene- de hecho, incluso la “enemistad” de Dios frente al rechazo del Hijo es un capítulo de esa historia de amor: el pueblo judío debe volverse “celoso” de la elección de los paganos por Dios- por lo que los judíos “son enemigos de Dios por Cristo, pero amados de Dios por el Padre”.

El pensamiento “impolítico teológico”, reactualizando los elementos mesiánicos paulinos- tal como estudiamos fundamentalmente en la segunda parte de nuestra investigación- confluye en una figura siempre abierta de la comunidad, desligada de la idea de identidad, semejanza y sustancia. Lo mesiánico, en tanto reflexión sobre el sujeto y “estado de excepción efectivo”, pone en crisis la noción de identidad cerrada sobre sí, no para negarla, sino para mostrar su sobrepasamiento y su siempre renovado resto.

Y es mediante el mecanismo de la división el división que se introduce el “resto”, que es capaz de superar las diferencias: “En el fondo del judío o del griego no existe el hombre universal o el cristiano, ni como principio ni como fin: ahí hay sólo un resto, ahí se halla sólo la imposibilidad, para el judío o para el griego de coincidir consigo mismo (...) judío *como no* judío, griego *como no* griego”⁶¹⁹.

⁶¹⁹ *Ibid.*, 58.

Ello consiste en un *nuevo modo de pensar la universalidad* que no se da partir de una esencia común, ni por adición -ser a la vez judío, romano y griego- sino como “*resto*”, tal como leemos en *Gal. 3, 28*: “Ya no hay más judío ni griego, ni esclavo ni libre, varón y hembra, pues todos vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús”. De ese modo, plantea un nuevo modo comunitario basado en una universalidad que no es la universalidad liberal basada en la semejanza, sino en el “más allá” de estas diferencias.

5.2. Más allá de la soberanía

Para la deconstrucción impolítica teológica de la soberanía, partimos de las filosofías de Rosenzweig y Benjamin. En Rosenzweig, como estudiamos, es el pueblo judío el que se aparece más allá de esta lógica soberana, ligada al suelo y a la territorialidad. En absoluta consonancia con el famoso ensayo sobre la violencia de Benjamin, piensa Rosenzweig que el derecho es siempre violento, y postula la posibilidad de un más allá de la lógica estatal y de la guerra, en el caso del pueblo judío, previo a la creación, como es evidente, del Estado de Israel.

Se trata, para Rosenzweig, de pensar una *meta-política*, “más allá” de la lógica estatal y su violencia, que encuentra particularmente en el ejemplo del pueblo judío, lo cual no elimina, repetimos, el hecho de que su mesianismo sea fundamentalmente *aconfesional*. Un “más allá” que, además, se encuentra muy cercano al mundo: no lo elimina, por el contrario, lo redime.

El pueblo judío, para Rosenzweig, se encuentra más allá de la temporalidad de la guerra, más allá de la violencia. El Estado es esencialmente violento, incluso si la oculta bajo la máscara del derecho:

La ley sólo se conserva mientras el pueblo la mantiene. Y derecho y vida, lo permanente y lo mudable, parece que van distanciándose. Entonces es cuando el estado revela su verdadero rostro. El derecho era nada más que su primera palabra. Esta palabra no puede sostenerse contra el cambio de la vida. Pronuncia ahora su segunda palabra: *la palabra de la violencia*⁶²⁰.

En total consonancia con Benjamin en su ensayo del mismo año, Rosenzweig plantea que la violencia no es la antítesis del derecho sino que, por el contrario, lo sostiene:

⁶²⁰ ER, 394. El destacado es nuestro.

La violencia no es la negación del derecho, como suele pensarse bajo la fascinación de su gesto de subversión, sino, al contrario, su fundamentación. Pero en la idea de un derecho nuevo se oculta una contradicción. El derecho es por su esencia derecho viejo. Y así se manifiesta lo que es la violencia: la renovadora del viejo derecho. En el acto de violencia el derecho se va constantemente conviniendo en nuevo derecho. Luego el estado es tanto de derecho como violento: baluarte del antiguo derecho y fuente del nuevo⁶²¹.

Para la deconstrucción de la soberanía teológica política Benjamin opone, por su parte, la violencia divina a la violencia mítica, lo cual se corresponde con su antítesis entre “concepto” e “idea” presente en el *Prólogo al origen del drama barroco alemán* y, también, con el “estado de excepción” (como concepto) y el “verdadero estado de excepción” (en tanto “idea”). La *idea*, contra el concepto (en tanto “verdadero” estado de excepción) “redime” a las cosas sacándolos de su plano de presunta “literalidad”. En la “Octava Tesis” sobre el concepto de historia, Benjamin escribe: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el que vivimos es la regla. Debemos alcanzar un concepto de historia que se corresponda con este hecho. Tendremos entonces frente a nosotros, como nuestra tarea, la producción del *estado de excepción efectivo (wirklich)*”. El “estado de excepción efectivo” toma y modifica la conocida categoría de Carl Schmitt. Pero sostenemos que, más allá de las referencias del propio Benjamin a la *Teología política*, y las propias consideraciones de Schmitt al respecto, la perspectiva de Benjamin difiere notablemente de la de Schmitt. En oposición al “como si” que pretende la teología política, el estado de excepción efectivo de la impolítica teológica se vincula a una “incapacidad de decisión” y a la forma de la vida en el “como si no”:

A través de Disalces, un mensajero, Masinisa le envía a Sofonisba veneno, gracias al cual ha de escapar del cautiverio romano: “Ve, Disalces, / y no me repliques ni una palabra más / Pero / ¡detente! ¡Sucumbo, / tiemblo, / quedo petrificada / Así y todo, ¡vete! Ya no es tiempo de dudar. ¡Espera! / ¡Demórate! ¡Ay! ¡Mira / cómo se me desgarran los ojos y el corazón! / ¡Adelante! ¡Siempre adelante! El final es ya irrevocable”. En un pasaje análogo de *Catharina*, el sah Abas despacha al imán Kulis con la orden de ejecutar a Catharina y concluye: “¡Que no te vea antes/ de que la obra esté realizada! / Ay, ¿qué es lo que oprime de horror/ mi pecho apesadumbrado? / ¡Demórate! ¡Márchate! ¡Ay, no! / ¡Detente! ¡Ven aquí! Sí, ¡vete! A fin de cuentas, así ha de ser”. También en la farsa vienesa, está presente la veleidad, ese complemento de la sangrienta tiranía: “Pelifonte: ¡Ahora! Que ella viva, entonces, que viva... Pero no... sí, sí, que viva (...). No, no que muera, que perezca, que le quiten la vida (...). Ve, puedes, debe vivir”. Esto dice el tirano, interrumpido brevemente por otros⁶²².

⁶²¹ ER, 395.

⁶²² *Ibid.*

El “estado de excepción efectivo” coincide con lo planteado por Pablo de Tarso en sus cartas, quien influye directamente en la filosofía benjaminiana. También en Rosenzweig quien, tal como analizamos, reactualiza el mandamiento paulino del “amor al prójimo” en tanto “superación de la ley”, y en ese sentido, como “estado de excepción efectivo” en la forma de vida del “como si no”, lo cual, repetimos, intensifica la política en lugar de suprimirla, excediéndola en la forma de la paradoja: se trata de la división dentro de la división, tal como plantea Agamben *en El tiempo que resta* analizando el “hos me” paulino:

el *hos me* paulino aparece entonces como un tensor de tipo especial, que no tensa el campo semántico de un concepto en la dirección del otro, sino que lo tensiona en sí mismo por medio de la forma del *como no*: “los que lloran como no llorantes”. Así pues, la tensión mesiánica no va hacia otro ni se agota en la indiferencia hacia cualquier cosa o su opuesta. El apóstol no dice “los que lloran *como* los que ríen”, ni tampoco “los que lloran *como* (es decir igual a) los que no lloran”, sino “los que lloran *como no* llorantes”. Según este tipo de mesianismo, una determinada condición fáctica se pone en relación 1 Cor. 7,31: “pasa la figura de este mundo”. No es otro mundo: sino el paso de la figura de este mundo, en tensión consigo mismo⁶²³.

5.3. Más allá del cierre teológico

Para la deconstrucción de la teología política, es central destacar, por último, que la apertura de la teología política sólo puede configurarse desde un mesianismo aconfesional. Indagamos, en ese sentido, en esta confluencia mesiánica aconfesional de la filosofía de Rosenzweig y Derrida, con la que concluimos nuestras investigaciones.

Rosenzweig, sostenemos, se aparece como el principal antecedente de la “mesianicidad sin mesianismo derridiana”, expresión que formuló hacia el final de su vida (1993) y que trata especialmente en *Espectros de Marx y Fe y saber*. Mesianicidad sin mesianismo como estructura general de la experiencia, como actitud de espera sin horizonte de llegada.

Ya en la *Estrella de la redención*, como analizamos al comienzo de nuestro trabajo, Rosenzweig desarrollaba la posibilidad de un “mesianismo aconfesional”. “Lo judío”, no era el tema sino el método de una reflexión más general acerca de la condición humana y su relación con el mundo y la divinidad. El “amor al prójimo” como forma de anticipación del reino mesiánico, se aparecía, también, como una forma de la *hospitalidad*, de la alteridad y lo heterogéneo. En ese sentido, parece haberse anticipado a

⁶²³ *Ibid.*

las reflexiones de Jacques Derrida, cuando el mismo plantea, por ejemplo (conjunto de respuestas dadas por Jacques Derrida a las objeciones a *Espectros de Marx*, publicado como Marx & Sons):

La mesianicidad (que considero una estructura universal de la experiencia y que no se reduce a ningún mesianismo religioso) es (...), en todo aquí ahora, la referencia a la venida del acontecimiento más concreto y más real, es decir, a la alteridad más irreductiblemente heterogénea (...) Esta experiencia vuelta hacia el acontecimiento es a la vez una espera sin espera (preparación activa, anticipación sobre el fondo de un horizonte, pero también exposición sin horizonte), y por tanto una composición irreductible de deseo y de angustia, de afirmación y de temor, de promesa y de amenaza. Aunque hay ahí una espera, un límite aparentemente pasivo de la anticipación (yo no puedo calcular, prever y programar todo lo que viene, el futuro en general, etc., y este límite de la calculabilidad o del saber es también, para un ser finito, la condición de la praxis, de la decisión, de la acción, de la responsabilidad) esta exposición al acontecimiento que puede o no llegar (condición de la alteridad absoluta) es inseparable de una promesa y de una exhortación que conminan a comprometerse sin esperar, y que, en verdad, impiden abstenerse (...) La mesianicidad conmina aquí y ahora a la interrupción del curso ordinario de las cosas, del tiempo y de la historia; es inseparable de una afirmación de la alteridad y de la justicia⁶²⁴.

Se muestra, finalmente, nuestro interés en las filosofías estudiadas. La “impolítica teológica” retoma conceptos mesiánicos en las formas particulares que analizamos, hablando en el mismo plano que el enemigo que enfrenta. En un sentido contrario al cierre teológico, estos filósofos y filósofas que escriben tras “la muerte de Dios”, saben que la postulación de esa misma muerte entraña un nuevo peligro al horizonte del monocorde cántico del Todo/Uno.

Este lenguaje “religioso” no es un medio, sin embargo, para un fin: no puede estar más lejos de la pretensión schmittiana de mantener el orden instituido en un sistema de equivalencias que postula que “Todos los conceptos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”⁶²⁵.

Nos preguntábamos, en nuestra introducción, qué diferencia sustancial puede haber entre uno y otro frente: si tanto la teología política tradicional como la impolítica teológica basan sus teorías en terminología “religiosa”. Efectivamente, así de cerca deben encontrarse: la impolítica teológica tensiona esa tensión y la desdobra, desnudando justamente la lógica del medio/fin. Su lenguaje mesiánico ya no es medio, sino *medium*, en el que sigue latiendo un modo posible de espiritualidad bajo la aparente secularización total: “No es extraño que para entender lo nuevo de esta historia post-

⁶²⁴ Derrida, J., *Marx e Hijos*, en Demarcaciones Espectrales, Akal, Madrid, 2002.

⁶²⁵ TP, 95.

moderna que vivimos, uno necesite borrar la distancia y acercarnos a lo originario para comprendernos⁶²⁶, escribía León Rozitchner.

Se trata, como establecimos, de un uso aconfesional de la teología. Por ello partimos del mesianismo aconfesional de Rosenzweig y llegamos a la “mesianicidad sin mesianismo” derridiana. Lo que no quiere decir que los términos que se eligen para formular el discurso sean neutrales; es fundamental, por caso, que Rosenzweig sea judío, que siga siendo judío, su libro es lo que es por su religión, por sus categorías, sus creencias y por esos términos, pero su filosofía no se restringe a ello.

Acaso la misma pretensión de Rosenzweig de oponerse a la idea de totalidad clausurada sobre sí podría haberse escrito con otro lenguaje, con uno como el heideggeriano, con un lenguaje con guiones, con tachaduras, o del modo que fuera: el resultado, sin embargo, *no* hubiera sido el mismo. Porque la religión no es una “herramienta” como cualquier otra para oponerse a esa idea de totalidad. En ese sentido, su misma identidad, y la de cualquiera que escribe, no niega las diferencias sino que, como en *Gálatas*, va más allá de ellas -pero el judío sigue siendo judío, y el griego, griego: “seguiré siendo judío”, estableció Rosenzweig, contra el asimilacionismo presente en su época.

El “seguir siendo judío”- o el ser lo que se quiera ser- el hecho de que la identidad no se disuelva en un nuevo modo del Todo/Uno que sería la Universalidad, funda el diálogo. La universalidad más pura anula, en verdad, la posibilidad de decir. Podemos hablar porque hay judíos, griegos, mujeres, hombres, e identidades siempre por venir. La identidad no se disuelve: *se tensiona*. Se divide sobre sí misma una y otra vez, habilitando nuevos diálogos posibles, nuevos modos de la conjunción.

Tal como escribe Samuel Cabanchik, “La promesa de una vida colectiva realizada, coincide con este acto de riesgo y de entrega, en el cual se cifra la suerte de nuestra existencia humana, la del sonido de la comunidad⁶²⁷. Cuando creo que soy yo quien dirige la mirada, alguien me interpela, alguien habla. Y cuando quiero cercar, el tiempo destruye una y otra la cerca schmittiana. Se trata de pensar nuevas categorías políticas, que no partan de lo analógico, sino de lo meta-fórico, excediendo el plano de la inmanencia, de la visión y de la espacialidad, en última instancia, de todo tipo de clausura. El camino ha sido trazado en ese sentido: la tarea está siempre por venir.

⁶²⁶ GP, 16-17.

⁶²⁷ *Ibid.*

EPÍLOGO

6. EPÍLOGO: UN MENDIGO ANTE LA LEY

Al comienzo de *La metáfora y lo sagrado* encontramos la siguiente fábula jasídica: “Se narra que en un poblado jasídico una noche, al final del Shabat, los judíos estaban sentados en una mísera casa. Eran todos del lugar, salvo uno, a quien nadie conocía, hombre particularmente mísero, harapiento, que permanecía acucillado en un ángulo oscuro. La conversación había tratado sobre los más diversos temas. De pronto alguien planteó la pregunta sobre cuál sería el deseo que cada uno habría formulado si hubiese podido satisfacerlo. Uno quería dinero, el otro un yerno, el tercero un nuevo banco de carpintería, y así a lo largo del círculo. Después que todos hubieron hablado, quedaba aún el mendigo en su rincón oscuro. De mala gana y vacilando respondió a la pregunta. Dijo: *‘Querría ser un rey poderoso y reinar en un vasto país, y hallarme una noche durmiendo en mi palacio y que desde las fronteras irrumpiese el enemigo y que antes del amanecer los caballeros estuviesen frente a mi castillo y que no hubiera resistencia y que yo, despertado por el terror, sin tiempo siquiera para vestirme, hubiese tenido que emprender la fuga en camisa, y que, perseguido por montes y valles, por bosques y colinas, sin dormir ni descansar, hubiera llegado sano y salvo hasta este rincón. Eso querría’*”⁶²⁸.

Es tres veces de noche en el relato: se trata de la noche luego del shabat- “acontecimiento nocturno” que comienza y finaliza con la salida de la primera estrella- pero su espacio, además, se encuentra más oscurecido que la noche misma. Verdadera noche dentro de la noche, su rincón oscuro es el darse de otra noche intertextual: el de una noche pasada en la que habría sido obligado a abandonar súbitamente el castillo en el que se encontraba durmiendo. Inversión dialéctica completa, lo triple no es aquí realización, sino la sombra acechante de lo que escapa tres veces al concepto. Como escribe García Baró:

Esta fractura se produce en el modo de una explosión de la esfera o el círculo del sistema, del Astro esférico de Parménides. Los sectores a los que señalan desde hace siglos las tres disciplinas del sistema se alejan, por decirlo de alguna manera, se retiran de la fingida totalidad. Lo hacen conteniendo, incluso como sus respectivas esencias, lo que de ellos se pensaba en la filosofía: pero ahora manifiestan en cierto modo que en sí mismos yacen por principio más allá de los vínculos de la necesidad que los encerraban en el sistema. Son de suyo metasistemáticos, no porque no posean lo que el sistema les adjudicaba, sino

⁶²⁸ MyS, 462-463. H.A, *La metáfora y lo sagrado*, en *Visiones de Babel...*, 462-463. El destacado es nuestro. Este mismo relato es analizado por Walter Benjamin en “Franz Kafka: en el décimo aniversario de su muerte” (1934), en Benjamin, W., *Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes*, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.

porque eso que les ha sido pensado y atribuido está en ellos desde una lejanía presistemática, desde una oscuridad impenetrable, desde tres nada del saber⁶²⁹.

No es deseo de un palacio que no tiene, ni la conformación de un enemigo al que no enfrenta, sino fuga en la que se todo se pierde salvo el recuerdo de haberlo tenido todo. Extraño deseo de lo distinto en lo mismo, de lo que no se percibe a simple vista: anhelo de un relato, de una historia.

El mendigo querría haber sido rey, pero sólo para poder volver a ser mendigo, sentado en el mismo rincón en el que se encuentra, como una suerte de “ayudante” kafkiano, esos que “aún no han sido emancipados del seno materno de la naturaleza y por eso se han acomodado en un rincón del suelo”⁶³⁰, escribe Walter Benjamin sobre Kafka, personajes en la penumbra y en las esquinas. “Para ellos y sus semejantes, los inacabados y los torpes, hay esperanza”⁶³¹.

Es la esperanza de la libertad a partir de la ruptura de lo Uno, quiebre desde el rincón que es, por definición, dos cosas a la vez, el encuentro de dos superficies, pero aquí, de dos tiempos- “La Estrella arde también en el rincón más santo del santuario del sentimiento”⁶³², escribe Rosenzweig en *La estrella de la redención*-. Y en el choque de la imagen dialéctica, el resquicio temporal por el cual, a cada instante, podría entrar el Mesías. “Y así a lo largo del círculo”, nos dice el relato- desde Parménides hasta Hegel, clausurando la búsqueda- círculo interrumpido por el ángulo (o la Estrella), desde donde nos habla, ensombrecido, el mendigo/mesías de la fábula.

Las filosofías de la subjetividad enumeran su lista de teorías- “dinero, un yerno, o un banco de carpintería” (“el pobre que quería la riqueza, el enfermo que sufre, el melancólico que se disgusta por nada, se oponen a su condición, permanecen al mismo tiempo ligados a su horizonte. El ‘de otro modo’ y ‘en otra parte’ que desean, se mantienen aún en el aquí abajo que rechazan”⁶³³, escribe Lévinas en *Totalidad e infinito*) pero su deseo, en cambio, es desmesurado, porque consiste en ser afán de trascendencia. El shabat es ese diálogo nocturno, que hace saltar el círculo cerrado de la totalidad.

El acto mismo de relatar es la asunción de otro tiempo: el tiempo de la narración como un tiempo que se divide dentro del tiempo cronológico. Y la narración es afirmación de alteridad, no sólo por tratarse de este tiempo distinto, sino por su necesidad intrínseca de interpelación: siempre se narra para un otro/a. Si todo partiera del sujeto, no habría lenguaje alguno. Y el lenguaje es en ese sentido “oscuro”, por no sólo por su equivocidad, sino porque sólo tiene sentido si yo no sé lo que el otro va a

⁶²⁹ García Baró, M, “Introducción” a ER.

⁶³⁰ Benjamin, W., *Sobre Kafka...*, 33.

⁶³¹ *Ibid.*

⁶³² ER, 481.

⁶³³ TI, 64-65.

relatar. Si lo supiera, no habría narración, sino monólogo; en realidad, implicaría la eliminación del lenguaje en sí mismo. La pura luz es, también, el reino del más absoluto silencio. Como escribe Lévinas:

La conciencia no consiste en igualar el ser con la representación, en tender a la luz plena donde se intenta esta adecuación, sino en desbordar este juego de luces- esta fenomenología- y en realizar acontecimientos cuya última significación contrariamente a la concepción heideggeriana- no llega a develar. La filosofía descubre, ciertamente, la significación de estos acontecimientos, pero estos acontecimientos se producen sin que el descubrimiento (o la verdad) sea su destino; aun sin que algún descubrimiento anterior ilumine la producción de estos acontecimientos, esencialmente nocturnos⁶³⁴.

Walter Benjamin analiza la fábula jasídica del mendigo, que relaciona a su vez con el mundo de Kafka. Lo analiza en “Franz Kafka: en el décimo aniversario de su muerte”. Escribe Benjamin al respecto que

Esta historia nos lleva profundamente a la economía del mundo de Kafka. Pues nadie dice que las distorsiones, esas que el Mesías vendrá alguna vez a reparar, sean sólo las de nuestro espacio. Son ciertamente también aquellas de nuestro tiempo. Es seguro que Kafka lo pensaba. Y a partir de esa certeza hizo decir a su abuelo: “la vida es sorprendentemente corta. Ahora en el recuerdo me queda comprimida de tal forma que, por ejemplo, apenas entiendo que una persona joven pueda decidirse a cabalgar hasta el próximo pueblo, sin temer que- dejando aparte cualquier desgraciado contratiempo- ya el lapso de la vida común que transcurre felizmente no alcance de ningún modo para una cabalgara semejante”. Hermano de este anciano es el mendigo, que “en su vida común que transcurre felizmente” ni siquiera encuentra el tiempo para un deseo, pero que en la vida poco común, infeliz de la huida a la que se ha dado con su historia, está exento de este deseo y lo troca por su cumplimiento⁶³⁵.

La explicación de Benjamin, por su parte, es que “la verdadera medida de la vida es el recuerdo. El recuerdo recorre, mirando atrás, la vida como un relámpago. Tan rápido como se retrocede un par de páginas, el recuerdo llega del pueblo más cercano al lugar en donde el jinete tomó la decisión de partir. A aquel para quien la vida se ha convertido en escritura, como los mayores, ellos acaso lean esta escritura sólo hacia atrás. Sólo así se encuentran consigo mismos y sólo así, en la huida ante el presente, pueden entenderá”⁶³⁶. Benjamin: “nada está tan íntimamente alojado en Kafka que esta estrategia de rodeo del mendigo jasídico”:

⁶³⁴ TI, 53.

⁶³⁵ Benjamin, W., *Sobre Kafka...*, 57-58.

⁶³⁶ *Ibid.*

Es una tormenta lo que sopla desde el olvido y el estudio un galope que arremete contra aquel. Así, sobre su banco junto al hogar, cabalga el mendigo hacia su pasado para apoderarse de sí mismo en la figura del rey que huye. A esta vida que es demasiado corta para una cabalgata, corresponde esta cabalgata que es lo bastante larga para una vida, “hasta soltar las espuelas, pues no había ninguna espuela, hasta arrojar las riendas, pues no había ninguna rienda, y apenas al ver la tierra como una pradera cortada perfecta, ya sin cuello ni cabeza ni caballo” (“Deseo de convertirse en indio”)⁶³⁷.

La cabalgata es demasiado larga para una vida, y la puerta de la Ley no puede ser traspasada. Relacionemos la fábula jasídica con el relato “Ante la ley”, que Benjamin consideraba como uno de los más perfectos en lengua alemana⁶³⁸. En este relato son tres guardianes, uno más poderoso que el anterior, los que esperan al campesino entre salón y salón. La solución responde al *quién*, no al *qué*- “es el correlativo del Deseo, el *quién* a quien se le plantea la pregunta”⁶³⁹- si hay una pregunta por el *qué*, piensa el campesino, es porque debe haber, necesariamente, un *quién* al que dirigirse. Por lo tanto, *tiempo*. Y si el tiempo resta, nada está cerrado (ni completamente abierto, como ha advertido perspicazmente Cacciari⁶⁴⁰). Todo puede suceder a cada instante. Incluso aunque la *kleine Pforte* parezca tan pequeña comparada con la puerta de la Ley.

Si la Ley es la Luz, el lenguaje es, por el contrario, oscuro e “insaciable”, como la crítica que le hace el guardián al campesino kafkiano -“Eres insaciable”, le dice-. Frente a su interpelación, el guardián responde de mala gana. Se ha puesto en evidencia la imposibilidad de su pretendida atemporalidad (el guardia no envejece, y sin embargo, al final del relato debe moverse hacia el campesino y escucharlo, debe asumir, a su pesar, el tiempo).

Establecimos que la impolítica teológica deconstruye el sentido de soberanía de la teología política. El campesino “decide esperar”, nos explica Derrida: “resolvió que lo mejor sería esperar (literalmente: resolvió preferir esperar (...) hasta que tuviera permiso para entrar)”⁶⁴¹. Espera que la ley le revele su historia. Pretende introducirse en ella, la ley de la ley, conocer su historia. La ley pretende ser atemporal. Toda soberanía necesita la ficción de ser verdad eterna:

⁶³⁷ Benjamin, W., *Sobre Kafka...*, 61.

⁶³⁸ Como le escribe Benjamin a Scholem desde Berlín, el 21/7/1925: “Me hice mandar algunas cosas póstumas de Kafka para reseñarlas. Su cuento ‘Ante la Ley’ sigue siendo para mí, hoy como hace diez años, uno de los mejores que existen en alemán” (KAF, 85).

⁶³⁹ TI, 194.

⁶⁴⁰ Cfr. Cacciari, M., *Íconos de la ley*, ed. Cit.

⁶⁴¹ Derrida, J., *Prejuicios. Una lectura de Kafka y Ante la ley*, CABA: Mar Dulce, 2022, 41.

La Ley no tendría que dar lugar, en cuanto tal, a relato alguno. Para ser investida de su autoridad categórica, la Ley no debe tener historia, génesis ni derivación posible. Tal sería la Ley de la Ley. La moralidad pura no tiene historia intrínseca. Y cuando se relatan historias respecto a ella, estas no pueden concernir sino a las circunstancias, a los acontecimientos exteriores a la Ley⁶⁴².

Es el soberano el que asume el monopolio de la última decisión: “Por ahora, no puedo dejarte entrar”, le dice el guardián al campesino- en virtud de su conservación. Pero al final, el guardián cierra la puerta de la ley. Podemos pensar que el campesino, como el mendigo mureniano, es el mesías. No desean objetos, no desean la ley: están dispuestos a sacrificar todo por una genealogía. “El hombre, que se ha provisto de muchas cosas para el viaje, *sacrifica todo*, por valioso que sea, para sobornar al guardián”, nos dice Kafka. El campesino, como ha sugerido Kurt Weinberg, se aparece finalmente como la figura mesiánica por excelencia:

Una miniatura de un manuscrito judío del siglo XV que contiene algunas “Haggadot” sobre “el que viene”, muestra la llegada del Mesías a Jerusalén. El mesías a caballo se presenta frente a la puerta abierta de par en par de la ciudad santa, detrás de la cual una ventana permite entrever una figura que podría ser la de un guardián. Delante del Mesías se encuentra un joven, que se mantiene erguido a un paso de la puerta abierta y señala hacia ella. Cualquiera que sea esta figura (podría tratarse del profeta Elías), es posible aproximarla al campesino de la parábola kafkiana. Su tarea parece ser la de preparar y facilitar el ingreso del Mesías, tarea paradójica desde el momento en que la puerta se halla completamente abierta (...) el Mesías sólo podrá entrar después de que la puerta se haya cerrado⁶⁴³.

Hay quienes han interpretado, como Cacciari, que en lugar de una derrota, el cierre de la puerta es un triunfo: el campesino insiste y desarma al fin la lógica, la puerta se cierra: el estado de excepción que es la regla se vuelve, entonces, el *estado de excepción efectivo*, tal como establece Benjamin en su “Octava Tesis” de Filosofía de la Historia. En ella, como vimos, Benjamin invierte la afirmación schmittiana: ya no se trata de que “la regla vive sólo de la excepción”, sino de que “el estado de excepción en el que vivimos es la regla”.

El verdadero estado de excepción (*der wirkliche Ausnahmezustand*) en la imagen de la tradición mesiánica es, justamente, la de una “puerta”, tal como aparece al final de *La estrella de la redención*: “Andar con tu Dios en la sencillez: estas palabras están sobre la puerta; sobre la puerta que lleva fuera

⁶⁴² *Ibid.*, 35-36.

⁶⁴³ Cacciari, M., op. cit., 77.

del resplandor milagroso y lleno de misterio del santuario divino, en el que ningún hombre puede permanecer con vida. ¿Hacia dónde se abren las hojas de esta puerta? ¿No lo sabes? A la vida”⁶⁴⁴.

En ese sentido, la derrota del mesías es en verdad su triunfo. Si hubiera entrado a la puerta de la Ley, mostrando de ese modo la Ley de la ley, estaríamos en el mundo divino y no humano. La redención del mundo es el mesías siempre por llegar, y nunca su llegada. “Moisés nunca llega a Canaán y el Mesías no viene. Cita dos veces fallida. Sin embargo, Benjamin se obstina. Confiando en un Mesías astuto que, a la manera de un Marlowe o de un Sam Spade, habría deslizado su pie en el resquicio de la puerta, en los batientes entreabiertos de lo posible”⁶⁴⁵, escribe Bensaïd.

Quando el rabí Josué ben Levi encontró a Elías y le preguntó cuándo vendría el Mesías, según se dice, recibió esta respuesta:

- Ve a preguntarle.

-Pero, ¿dónde está?

- A la entrada de la ciudad de Roma.

-¿Cómo lo reconoceré?

- Está sentado entre los pobres leprosos. Pero mientras todos hacen y deshacen todos sus vendajes al mismo tiempo, él deshace y rehace los suyos de a uno diciéndose: tal vez sea llamado. No puedo ir con retraso⁶⁴⁶.

Concluimos, entonces, que una de las posibles lecturas de la alegoría kafkiana es comprenderla, no como la imagen de una derrota, sino del movimiento mesiánico que desarma la lógica misma en la forma paradójica: el campesino debe ser derrotado para triunfar. Si es verdad que justamente en la apertura constituía, como hemos visto, el poder invencible de la Ley, podemos entonces imaginar que todo el comportamiento del campesino no era otra cosa que un modo de conseguir, efectivamente, su clausura y desarmar la lógica que la sostenía, como nos explica Cacciari. Y así lo describe Scholem, cuando se refiere al mundo de Kafka como “el mundo de la revelación, por cierto en la perspectiva en que es remitida a su nada”⁶⁴⁷:

¿Me preguntas qué entiendo por la nada de la revelación? Entiendo una situación en que aparece como vacía de sentido, en que todavía se afirma, en donde es válida, pero no significa. Donde la riqueza del significado queda suprimida y donde lo que se manifiesta, como reducido a un punto cero del propio

⁶⁴⁴ ER, 496.

⁶⁴⁵ Bensaïd, D., *Walter Benjamin, centinela mesiánico: a la izquierda de lo posible*, CABA: El cuenco de Plata, 2021, 113.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, 131.

⁶⁴⁷ Benjamin, W., *Sobre Kafka...*, 99.

contenido, sin embargo no desaparece (y la revelación es algo que aparece), de modo que se hace visible su nada»⁶⁴⁸.

Se trata de mantener abierta esa puerta por la cual podría “llegar el Mesías”, pero para darnos cuenta de que “el Mesías” no puede traspasar esa puerta, sino que garantiza la apertura permanente, apertura que habilita lo siempre nuevo en este mundo que acaece, en el que vivimos y queremos permanecer. Al final del relato la puerta se cierra, pero porque tiene que volver abrirse. La vida misma es ese abrir y cerrar de la puerta hacia el origen. No podemos ver de frente la ley de la ley: pero tampoco podemos abandonar su búsqueda.

El verdadero movimiento mesiánico, sostenemos, no es el momento de la clausura de la puerta, sino la insistencia en la espera, el decidirse a esperar el secreto nunca develado. La espera del campesino con esa puerta siempre abierta constituía, afirmamos ahora, el verdadero movimiento mesiánico. Se trataba más de increpar una y otra vez al guardián que custodiaba la ley, que de lograr la clausura efectiva de la puerta. Para que la puerta se mantuviera abierta, el campesino debía querer entrar en ella y, a la vez, ser incapaz de hacerlo. El repetido “aún no” del guardián de la ley, y el permanente deseo de quebrar ese “aún no” es la vida en sí misma: la imagen de una vida mesiánica.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, 100.

BIBLIOGRAFÍA

7. BIBLIOGRAFÍA

- Abadi, F., *Conocimiento y redención en la obra de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño Dávila, 2014.
- Adeney, W., *The Hebrew Utopia: a Study of Messianic Prophecy*, London: Hodder and Stoughton, 1877.
- Adorno, T., *Sobre Walter Benjamin*, Madrid: Cátedra, 2001.
- Adorno, T., y Benjamin, W., *Correspondencia (1928-1940)*, Madrid: Trotta, 1998.
- Agamben, G., *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-textos, 1998.
- Agamben, G., *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2003.
- Agamben, G., *Infancia e historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2004.
- Agamben, G., *El tiempo que resta*, Madrid: Trotta, 2006.
- Agamben, G., *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Valencia: Pre-Textos, 2008.
- Agamben, G., *La potencia del pensamiento*, Barcelona: Anagrama, 2008.
- Ale, M., *De la responsabilidad por el otro hombre a la responsabilidad por el mundo en la obra de Emmanuel Levinas*, versión digital en: https://ffyh.unc.edu.ar/editorial/wp-content/uploads/sites/5/2013/05/EBOOK_ALE.pdf.
- Anckaert, L., Brassier, M., Samuelson, N. (eds.), *The Legacy of Franz Rosenzweig. Collected Essays*, Leuven: Leuven University Press, 2004.
- Arendt, H., *Entre pasado y futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península, 1996.
- Arendt, H., *La vida del espíritu*, Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Assmann, J., *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid: Akal, 2006.
- A. Villar., García-Baró (eds.), *Pensar la solidaridad*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2004.
- Badiou, A., *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona: Anthropos, 1999.
- Badiou, A., *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Mantial, 1999.
- Balcarce, G., "Modos de darse hospitalarios: Algunas reflexiones sobre el mesianismo derrideano" en P. Hunziker y N. Lerussi (comp.), *Filantropía, Misanthropía y Apatía*, Cuadernos de Nombres: Córdoba, 2007, 167- 176.
- Balcarce, G., "(Fantasmas que se cruzan). Política y mesianismo en Walter Benjamin y Jacques Derrida", *Revista Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Buenos Aires, La Cebra, 2009.

- Balcarce, G., “De mesianismos impolíticos: Emmanuel Levinas”, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp.99-116, 2014.
- Balcarce, G., (2015) “Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana”, *Universidad de Antioquia*, pp.195-213 2015.
- Barreto González, J., “Religión y política en Franz Rosenzweig”, *Tesis doctoral (UNED)*, 2013.
- Barth, K., *Carta a los romanos*, Madrid: B.A.C, 2002.
- Bartra, R. *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, Bogotá: FCE, 2005.
- Bataille, G., *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona: Paidós. 1996.
- Batnitzky, L., *Idolatry and Representation: the philosophy of Franz Rosenzweig reconsidered*, Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Belmonte García, O., “El fundamentalismo: la negación del próximo (desde la lectura de F. Rosenzweig)”, en *Miscelánea Comillas LXIII*, 123, 439-455, 2005.
- Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Universidad Laricis y Lom Ediciones, 1996.
- Benjamin, W., “Fragmento teológico-político”, «Theologisch-politisches Fragment», en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. II/1, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1977, 203-204.
- Benjamin, W., *Imaginación y sociedad: Iluminaciones I*. Madrid: Taurus, 1998.
- Benjamin, W., *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Barcelona: Península, 2000.
- Benjamin, W., *Calle de mano única*, Madrid: Editora Nacional, 2002.
- Benjamin, W., *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal, 2005.
- Benjamin, W., *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata: Terramar, 2007.
- Benjamin, W., *Origen del Trauerspiel alemán*, Buenos Aires: Gorla, 2012.
- Benjamin, W., *Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes*, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.
- Bensaïd, D., *Walter Benjamin, centinela mesiánico: a la izquierda de lo posible*, CABA: El cuenco de Plata, 2021.
- Bensussan, G., *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía*, Barcelona: Anthropos, 2009.
- Bensussan, G., *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris, Librairie Philosophique Paris, 2001.
- Bensussan, G. (2008): “Intransitividad de la ética” en *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*, Valencia: PUV.
- Bisset, E., *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Córdoba: Eduvim, 2012.

- Blanchot, M., *Le livre a venir*, Paris: Gallimard, 1959.
- Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, Madrid: Editora Nacional Madrid, 2002.
- Blumenberg, H., *Trabajo sobre el mito*, Barcelona: Paidós, 2003.
- Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia: Pre-textos, 2008.
- Borovinsky, T., Ludueña Romandini, F., y Taub, E. (eds). *Posteridades del hegelianismo: continuadores, heterodoxos y disidentes de una filosofía política de la historia*, Buenos Aires: Teseo-Universidad de Belgrano, 2011.
- Bouretz, Pierre., *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, Madrid: Trotta, 2012.
- Buber, M., *Dos modos de fe*, Madrid: Caparrós, 1996.
- Buck Morss, S., *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid: Visor, 1995.
- Buck Morss, S., *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Buenos Aires: La marca editora, 2014.
- Burello, M., Ludueña Romandini, F., y Taub, E., (eds), *Políticas del exilio. Orígenes y vigencia de un concepto*, Buenos Aires: EDUNTREF, 2011.
- Cabanchik, S., “H.A.Murena: una hermenéutica del silencio”, en Muñoz, M. y Contardi, A. (Eds), *La filosofía argentina de mediados del siglo XX. Figuras, temas y perspectivas*, Buenos Aires: Prometeo, 2002, 277 a 291.
- Cabanchik, S. *El abandono del mundo*, Buenos Aires: Grama ediciones, 2006.
- Cabanchik, S. “Estética de la comunidad”, *Estudios, filosofía práctica e historia de las ideas*, Mendoza, ISSN 1515-7180, volumen 18, nº 1, jun 2016, 1-10.
- Cabanchik, S. (comp.) *Lenguaje, poder y vida. Intervenciones Filosóficas*, Buenos Aires, Ed. Grama, 2010.
- Cabanchik, S. y Boverio, A. (comps). *Figuraciones de la comunidad. El ojo, la carne y la palabra*. Buenos Aires: Colihue, 2014.
- Cabanchik, S. “Melancolía, ultranihilismo y metafóricidad: figuras de la comunidad en la ensayística de Murena”, en *Figuraciones de la comunidad. El ojo, la carne y la palabra*, Buenos Aires: Colihue, 2014.
- Cacciari, M., "Derecho y justicia. Ensayo sobre las dimensiones teológicas y místicas de la política moderna", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, no. 30, 1990, 53-81.
- Cacciari, M., *Íconos de la ley*, Buenos Aires: La Cebra, 2009.
- Casper, B., “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.

- Casper, B., Fenomenalidad trascendental y acaecimiento acaecido, en Garrido Maturano, Á., *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.
- Cantinho, M. J., Walter Benjamin: *Melancolía y revolución*, CABA, Leviathan, 2021.
- Cassirer, E., *Filosofía de las formas simbólicas* (Tomo II: “El pensamiento mítico”), México: FCE, 12-48, 2013.
- Caputo, John D., *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.
- Cassirer, E., *El mito del Estado*. FCE, 2013.
- Cassirer, E. y Heidegger, M., “Resúmenes de las conferencias”, traducción R. Aramayo, en E. Cassirer, *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Cassirer*, Madrid, Plaza y Valdés, 2009.
- Cacciari, M., *Íconos de la ley*, Buenos Aires: La Cebra, 2009.
- Chalier, C., *La utopía de lo humano*, Barcelona: Editorial Riopiedras, 1993.
- Chalier, C., *La huella del infinito*, Barcelona: Editorial Herder, 2004.
- Ciglia, F. P., “El milagro de la Revelación”, en: Rosenzweig, Franz, *El Nuevo Pensamiento*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005, 163-202.
- Cohen, H., *El prójimo: ensayos sobre la relación práctica de ser humano a ser humano*, Madrid: Anthropos, 2004.
- Cohen, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Cohen, H., *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, Buenos Aires, Lilmod, 2010.
- Colodenco, D., *Génesis: el origen de las diferencias*, Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2006.
- Cragolini, M. (comp.); *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires: La Cebra, 2008.
- Cristófalo, A. “Murena: entre el cuerpo y la promesa”, Bazar americano, Buenos Aires, 2003. Disponible en la web: <http://www.bazaramericano.com/resenas.php?cod=198&pdf=si>
- Del Mastro, C., “Filología y fenomenología de la vulnerabilidad: la metáfora en el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *Lexis* Vol. XXXVI (2), 2012.
- Derrida, J., “Violencia y metafísica. Ensayo sobre Emmanuel Lévinas” en *La Escritura y la Diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.
- Derrida, J., *Fuerza de ley*, Madrid: Tecnos, 1997.

- Derrida, J., *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998.
- Derrida, J.: *Adiós a Emmanuel Lévinas seguido de Palabra de acogida*, Madrid: Trotta, 1998.
- Derrida, J., *Políticas de la amistad*, Madrid: Trotta, 1998.
- Derrida, J., “Et...cétera”, *Daimon*, Revista de Filosofía, 1999, 9-25.
- Derrida, J., *La hospitalidad*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.
- Derrida, J., “Marx e Hijos”, en *Demarcaciones Espectrales*, Madrid: Akal, 2002.
- Derrida, J., *Prejuicios. Una lectura de Kafka y Ante la ley*, Mar Dulce: CABA, 2022.
- Derrida, J., Derrida, J. Los ojos de la lengua. *Nombres*, (24). Recuperado a partir de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/4030>
- Derrida, J., *Fe y saber*. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón. Disponible en <https://es.scribd.com/document/97437723/FE-Y-SABER-Jacques-Derrida>
- Derrida, J., *El monolingüismo del otro*, edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad Arcis, disponible en <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Derrida/EI%20monolingüismo%20del%20otro.pdf>, nota al pie de 47 a 50.
- Descombes, V., *Lo mismo y lo otro*, Madrid: Editorial Cátedra, 1988.
- Díaz, C., “El nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”, *Colección Persona*, no: 26, Salamanca, 2008.
- Didi-Huberman, G., *Ante el tiempo*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- Domingo Moratalla, T., “La hermenéutica de la metáfora, de Ortega a Ricoeur”, en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2003.
- Dreizik, P. (coord.) *Lévinas y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- Dussel, E. *Pablo de Tarso en la filosofía política actual*, México: Ediciones paulinas, 2012.
- Dussel, E. (con Guillot, D.), *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975.
- Eagleton, T., *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid: Cátedra, 1998.
- Esposito, R., *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Madrid: Trotta, 1996.
- Esposito, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Turín, 2002.
- Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires: Katz, 2006.
- Esteban García, P. “La palabra imprecisa de Héctor A. Murena en los márgenes del ensayo argentino contemporáneo” (Tesis Doctoral), Madrid, 2008, disponible en <https://eprints.ucm.es/8173/1/T30544.pdf>

- Forster, R., *El exilio de la palabra. En torno a lo judío*, Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- Forster, R., *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires: Altamira, 2003.
- Forster, R y Tatián, D., *Mesianismo, nihilismo y redención. De Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Buenos Aires: Altamira, 2005.
- Forster, R., *La travesía del abismo. Mal y modernidad en Walter Benjamin*, Buenos Aires: FCE, 2014.
- Gabilondo, A. *La vuelta del otro. Diferencia, identidad, alteridad*, Madrid: Trotta, 2001.
- Galindo Hervás, A., “Teología política «versus» comunitarismos impolíticos”, *Res publica*, 6, 2000, 37-55.
- Galindo Hervás, A., *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Murcia: Res Pública, 2003.
- Galindo Hervás, A., “¿Autonomía o secularización? Un falso dilema sobre la política moderna, en Reyes Mate, José A. Zamora (Eds), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Barcelona: Anthropos, 2006.
- Galindo Hervás, A., “Mesianismo impolítico”, *Isegoría*. N39, Julio-diciembre 2008, 239-250.
- Galindo Hervás, A., “Por una política sin teología política”, *Revista pléyade*, Julio-diciembre 2011, 171-183.
- Galindo Hervás, A., “Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes”, en *Diánoia*, Vol. LVII, N68, mayo 2012, 81-111.
- Galli, C., *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Buenos Aires: FCE, 2010.
- García-Baró, M., “Introducción” a *La estrella de la redención*, Salamanca: Sígueme, 1997.
- García-Baró, M., *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*.
- Garrido Maturano, Á., “‘El tiempo que acontece por sí mismo’: la estructura de la temporalidad en La Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig”, en *Themata: Revista de Filosofía*, 32, 2004, 99–118.
- Gibbs R., *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Garrido Maturano, Á. *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.
- Gogarten, F., “Secularización y secularismo”, en *Destino y esperanza del mundo moderno*, , Marova, Madrid, 1971, pp. 183-197.
- Gomez Orfanel, G., *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

- González R. Arnáiz, Graciano, *Lévinas, humanismo y ética*, Madrid: Editorial Cincel, 1987.
- Gordon, P. *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, London: University of California Press, 2003.
- Hartman, D., *El pacto viviente. El espíritu de innovación en el judaísmo tradicional*, Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2006.
- Heffes, D., “La teología política de Pablo. La interpretación de Taubes como mediador de la relación teórica entre Schmitt, Benjamin y Agamben”, Primeras jornadas de filosofía política, Bahía Blanca, 2008.
- Hegel, W., *El espíritu del cristianismo y su destino*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1971.
- Hegel, W., *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- Hegel, W., *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Heidegger, M., “¿Qué es metafísica?”, Barcelona: Editorial Cruz del sur, 1963.
- Heidegger, M., “¿Qué significa pensar?”, Buenos Aires: editorial Nova, 1972.
- Herrero, M., *El “nomos” y lo político. La filosofía política de Carl Schmitt*, Pamplona: Eunsa, 1997.
- Hollander, D., en *Exemplarity and Chosenness. Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy*, California: Stanford University Press, 2008, 16.
- Honing, B., *The Miracle of Metaphor: Rethinking the State of Exception with Rosenzweig and Schmitt*, publicado en la revista norteamericana *diacritics*, 2007.
- Honig, B., *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Madrid, 2007.
- Jarque, V., *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*, Universidad de Castilla- La Mancha, cuenca, 1992.
- Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, México: FCE, 1986.
- Idareta, F., “El heterosexismo no superado en la obra de E. Lévinas”, en *PENSAMIENTO*, vol. 69 (2013), núm. 258, 71-102.
- Janicaud, D., “El giro teológico de la fenomenología francesa”, en *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, 3 (octubre 2015), 287-296.
- Jasminoy, M., “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.
- Jasminoy, M., “‘Trascendental es Moisés, no Platón’. El acontecer de la Revelación como instancia última trascendental en La Estrella de la Redención”, en Esperón, J. P., Scannone, J. C., y Walton, R. (Eds.), *El acontecimiento y lo sagrado*, Córdoba: EDUCC, 2017.

Jasminoy, M., “MUERTE, MILAGRO, ORACIÓN: FIGURAS DEL ACONTECIMIENTO EN LA ESTRELLA DE LA REDENCIÓN DE FRANZ ROSENZWEIG”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, N° 44, 2017, 165-189.

Jasminoy, M., “Experiencia y temporalidad. ‘Lo enseñable y transmitible’ del nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”, en *Nuevo Pensamiento*, 7, n. 9, 2017, 69-103.

Jasminoy, M., “FRANZ ROSENZWEIG: LA LLAMADA Y LA RESPUESTA COMO ESTRUCTURA DEL ACONTECIMIENTO”, en Esperón, Juan Pablo (ed) *Acontecimiento Un estudio crítico de las posiciones filosóficas y políticas de Rosenzweig, Heidegger, Derrida, Deleuze y Guattari*, Editorial Doble J, Sevilla. 2020, 1-59.

Jerade, M., “UNA DECISIÓN PASIVA. DERRIDA Y ROSENZWEIG FRENTE A LA SOBERANÍA DE LA RAZÓN”, en *Síntesis. Revista de Filosofía*. II (2) (agosto-diciembre 2019), 49-69.

Kafka, F., *El Proceso*, Buenos Aires: Longseller, 2010.

Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993.

Koselleck, R., *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós: 2001

Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pre-Textos, 2003.

Lacan, J., “Metáfora y metonimia (I): “Su gavilla no era avara ni odiosa”, en *El seminario (1955-56)*, libro 3: Las psicosis, Barcelona: Paidós.

Leconte, M., “Amor al prójimo y responsabilidad por el Otro. Aproximaciones introductorias a La Estrella de la Redención desde una perspectiva levinasiana”, en Rosenzweig, F. *El nuevo pensamiento. Incluye seis ensayos introductorios del pensamiento de Rosenzweig*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005, 55-74.

Leconte, M., “De camino al prójimo. Una interpretación de las relaciones entre amor al prójimo y compasión en la filosofía tardía de Cohen y La Estrella de la Redención de Rosenzweig”, versión digital en: <http://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/10006>.

Lévinas, E., *Ética e infinito*, Visor: La balsa de Medusa, Madrid, 1991.

Lévinas, E., *El tiempo y el Otro*, Barcelona: Paidós, 1993.

Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid: Teorema, 1994.

Lévinas, E., *De Dios que viene a la idea*, Madrid: Colección 1995.

Lévinas, E., *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona: Riopiedras ediciones, 1996.

Lévinas, E., *De lo sagrado a lo santo*, Barcelona: Riopiedras ediciones, 1997.

Lévinas, E., *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999.

Lévinas, E., *De la existencia al existente*, Madrid: Arena Libros, 2000.

- Lévinas, E., *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pretextos, 2001.
- Lévinas, E., *La realidad y su sombra*, Madrid: Trotta, Madrid, 2001.
- Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 2002.
- Lévinas, E., *Fuera del sujeto*, Madrid: Caparros Editores, 2002.
- Lévinas, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 2003.
- Lévinas, E., *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca: Sígueme, 2004.
- Lévinas, E., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid: Síntesis, 2005.
- Lévinas, E., *Difícil libertad*, Buenos Aires, Lilmod, 2005.
- Lévinas, E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires: FCE, 2006.
- Lévinas, E., *Los imprevistos de la historia*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, México: Siglo XXI, 2009.
- Lévinas, E., “La metáfora”, publicada en 2011 en sus *Obras Completas* (En Lévinas, E. *Ouvres Complètes. Parole et Silence*. Vol. II. Francia: Grasset, 2011, 319-347).
- Lévinas, E., “El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y Alemana”, en: *Lituania Philosophica. De Kant a Levinas*. Valencia: La Torre del Virrey, 2012.
- Lévinas, E. “Cuadernos del cautiverio (1940-1945)”, en *Escritos inéditos I. Cuadernos de cautiverio, seguidos por Escritos sobre el cautiverio y Notas filosóficas diversas*, Madrid: Trotta, 2013.
- Liceaga, G. “San Pablo en la Filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión”, Gabriel Liceaga, Universidad de Cuyo, Argentina, *Revista Realidad*, 121, 2009.
- Löwith, K., *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona: Herder, 1998.
- Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires: FCE, 2006.
- Löwy, M., *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Buenos Aires: FCE, 2002.
- Ludueña Romandini, F., “Introducción: el precio de la apocalíptica”, en J. Taubes, *Escatología occidental*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010.
- Martínez Rodríguez, A., “Entre el Estado y la comunidad: el judaísmo crítico de Franz Rosenzweig”, publicado en la revista *Debats*, 2009.
- Marramao, G. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona: Paidós, 1998.
- Martucci, D., “Un saco de corte perfecto”, disponible en www.descartes.org.ar/massota-martucci.htm
- Mattoni, S., “H. A. Murena: una fantasía inconfesable”, Boletín / n° 10 del Centro de estudios de teoría y crítica literaria, Rosario, diciembre de 2002, 63-75.
- Mattoni, S., “Murena: en busca de una dialéctica trascendental”, *Pensamiento de los Confines*, Buenos Aires, n° 7, 2° semestre de 1999, 133-145.

Mattoni, S., “Murena y Arlt: enigma y sacrificio”, en *Nadja, lo inquietante en la cultura*, número “Escrituras de la modernidad”, Rosario, Marzo de 2004, 77-86.

Mattoni, S., “Murena y la exégesis del ensayo como profecía”, *Nombres*, Córdoba, año IX, n° 13-14, septiembre de 1999, 265-279.

Maruyama, T., “Prayer And Paganism: A New Approach to Rosenzweig’s Late Philosophy”. *Proceedings of the Internationale Rosenzweig Gesellschaft*, 1, 2014, 59-67.

Mendes-Flohr (ed.), *The philosophy of Franz Rosenzweig*, University Press of New England: Hannover, 1988.

Menninghaus, W., “Lo inexpresivo: las variaciones de la ausencia de imagen en Walter Benjamin”, en *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. La visión latinoamericana*, Buenos Aires, Alianza Editorial/ Goethe Institut.

Menninghaus, W., *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito*, Buenos Aires: Biblos, 2013.

Metz, J. B., *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid: Trotta, 2002.

Monod, J. C., *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l’histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris: Vrin, 2002.

Mosès, S., *Système et Révélation: La Philosophie de Franz Rosenzweig*. París: Seuil, 1982.

Mosès, S., *El ángel de la historia, Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.

Mosès, S., “Messianisme du temps présent”, *Cahiers d’Etudes Lévinassiennes*, no. 4, *Messianisme*, 2005, 232-254.

Mosès, S., *El Eros y la Ley. Lecturas Bíblicas*, Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

Mowinckel, S., *El que ha de venir. Mesianismo y mesías*, Madrid: Ediciones Fax, 1975.

Murena, H.A., *Homo atomicus*, Buenos Aires: Sur, 1961.

Murena, H.A., *Ensayos sobre subversión*, Buenos Aires: Sur, 1962.

Murena, H.A., *El nombre secreto*, Caracas, Monte Ávila, 1969.

Murena, H.A., *La cárcel de la mente*, Buenos Aires: Emecé, 1971.

Murena, H.A. “La vida como metáfora”, *La Nación*, 16 de mayo de 1971.

Murena, H.A., *La metáfora y lo sagrado*, Buenos Aires: Tiempo Nuevo, 1973.

Murena, H.A., *El secreto claro (diálogos con D. J. Vogelmann)*, Buenos Aires: Fraterna, 1978.

Murena, H.A., *Visiones de Babel*, México D.F.: FCE, 2002.

Murena, H.A. y Vogelmann, D.J. *El secreto claro (diálogos con D. J. Vogelmann)*. Buenos Aires: Alción Editora, 2005.

Murena, H.A., *El pecado original de América*, Buenos Aires: FCE, 2006.

Naishtat, F., “Walter Benjamin: teología y teología política. Una dialéctica herética”, *Revista Anual de Arte y Comunicación*, DEF-GHI, Santa Fe, 2011, 42-51.

Navarrete, R., A., “Alcance jurídico-político de la concepción mesiánica del tiempo histórico ´. Franz Rosenzweig crítico de Carl Schmitt (Tesis doctoral), Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 2013.

Navarrete, R., A., “Alcance jurídico-político de la concepción mesiánica del tiempo histórico ´. Franz Rosenzweig crítico de Carl Schmitt (Tesis doctoral), Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 2013.

Navarrete, R., A., “Franz Rosenzweig y la crisis del historicismo alemán”, Universidad Autónoma de Madrid, *PENSAMIENTO*, vol. 71 (2015), núm. 265, 117-135.

Negro Pavón, D., *Estudios sobre Carl Schmitt (comp.)*, Madrid: Colección Veintinueve, 1996.

Negro Pavón, D., *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, 1997.

Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1996.

Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza, 2000.

Ortega y Gasset, *Qué es la filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Oviedo, G. *El suplicio de las alegorías. Ezequiel Martínez Estrada, entre la Pampa y la Isla de Utopía*. Buenos Aires: Caterva, 2015.

Palacio, M., “La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *Isegoría*, N.º 45, julio-diciembre, 2011, Universidad Nacional de Córdoba, 669-682.

Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, Madrid: Trotta, 1999.

Rabinbach, A., “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Messianism”, en *New German Critique*, 34, winter 1985.

Rabinovich, S., *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México D.F.: Universidad Autónoma de México, 2007.

Reinhard, K., *Messianism and the Neighbor*, en *Rosenzweig Jahrbuch*, 2006.

Reinhard, K., “Forcing the Messiah: Paul, Rosenzweig and Badiou”, en M. Brassler (ed.), *Paulus und die Politik. Rosenzweig Jahrbuch IV*, Karl Alber, Freiburg-München, 2009, 79-105.

Reyes Mate, J., *De Atenas a Jerusalén: pensadores judíos de la modernidad*, Madrid: Akal, 1990.

Reyes Mate, J., *La razón de los vencidos*, Barcelona: Anthropos, 1997.

- Reyes Mate, J., *Memoria de Occidente. Actualización de pensadores judíos olvidados*, Barcelona: Anthropos, 1997.
- Reyes Mate, J., *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin 'Sobre el concepto de historia'*, Madrid: Trotta, 2006.
- Reyes Mate; J. A. Zamora (Eds), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona: Anthropos, 2006.
- Ricoeur, P. *La metáfora viva*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- Ricoeur, P., "The 'Figure' in Rosenzweig's The Star of Redemption", en *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, 3-107.
- Roldán, D. "Theologia paulina perennis. San Pablo en el interés de filósofos y teólogos del siglo XXI. Balance y perspectivas para la realidad latinoamericana", *Teología y cultura*, año 4, Vol. 7 (agosto 2007).
- Rosenzweig, F., *La Estrella de la Redención*, Salamanca: Sígueme, 1997.
- Rosenzweig, F., "Frentes intercambiados", '*Vertauschte Fronten [Zur Hochschultagung in Davos 1929, Begegnung Cassirer-Heidegger]*', publicado en *Der Morgen* 6, 6 (abril de 1929).
- Rosenzweig, F., "Introducción a los escritos judíos de Hermann Cohen", en M. Beltrán - J. M. Mardones-R. Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la Modernidad*, Barcelona, Riopiedras, 1998, 13-64.
- Rosenzweig, F., *El libro del sentido común sano y enfermo*, Madrid: Caparrós, 2001.
- Rosenzweig, F., *El nuevo pensamiento*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005.
- Rosenzweig, F., *Lo humano, lo divino y lo mundano: escritos*, Buenos Aires, Lilmod-Araucaria, 2007.
- Rosenzweig, F., "La obra póstuma de Hermann Cohen. Una carta", en H. Cohen, *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, Buenos Aires, Lilmod-Araucaria, 2010, 305-310.
- Rosenzweig, F., *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*, Madrid: Encuentro, 2014.
- Rosenzweig, F., *Escritos sobre la guerra*, Salamanca, Sígueme, 2015.
- Rosenzweig, F. y Rosenstock, E., *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 2017.
- Rozitchner, L., *La cosa y la cruz*, Buenos Aires: Losada, 2001.
- Rozitchner, L., *Materialismo ensoñado*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2011.
- Rozitchner, L., *Levinas: o la filosofía de la consolación*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2013.
- Rozitchner, L., *Génesis. La plenitud de la materialidad histórica (y otras escrituras impías)*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2015.

- Rozitchner, “A propósito de El juez de H.A Murena”. Disponible en la web: <http://www.espaciomurena.com/?p=837>
- Sarlo, B. *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires: FCE, 2007.
- Schmitt, C., *Teoría de la Constitución*, trad. de F. de Ayala, Madrid, Alianza: 1982.
- Schmitt, C., “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica”, en *Daimon 13* (1996) 11-18 [VI].
- Schmitt, C., *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Buenos Aires: Struhart y Cía, 1985.
- Schmitt, C., *Catolicismo romano y forma política*, trad. de P. Madrigal, Tecnos, Madrid, 2000.
- Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 2009.
- Schmitt, C., *El Leviatán en la teoría del estado de Tomás Hobbes*, Granada: Comares 2004.
- Schmitt, C., *Tierra y mar: una reflexión sobre la historia universal*, Madrid: Trotta, 2007.
- Schmitt, C., *El nomos de la tierra. En el derecho de gentes del “Jus publicum europaeum”*. Buenos Aires: Struhart y cia, 2005.
- Schmitt, C. *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, en *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009, 59-133.
- Scholem, G., *The Messianic Idea in Judaism*, New York: Schocken Books, 1971.
- Scholem, G., *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Madrid: Trotta, 1998.
- Scholem, G., *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica: 2003.
- Scholem, G., “La idea mesiánica en la Cábala” en Y. T. Assis, M. Idel y L. Senkman, *Ensayos sobre Cábala y Misticismo judío*, Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- Scholem, G., *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización: una conferencia y un diálogo*, Madrid: Trotta, 2006.
- Scholem, G., *Lenguajes y cábala*, Madrid: Siruela, 2006.
- Soloveitchik, J., “La comunidad”, en *Maj’shavet/Pensamientos*, XIX, N4, octubre-diciembre 1980, Tishre-Kislev, 5741.
- Stimilli, E., *Jacob Taubes*, Brescia: Marcelliana, 2004.
- Sucasas, A., y Zamora, J., (eds), *Memoria-política-justicia. En diálogo con Reyes Mate*, Madrid: Trotta, 2010.
- Sucasas, A., *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*, Barcelona: Anthropos Editorial, 2001.

- Sucasas, A., *Memoria de la ley. Ensayos sobre pensamiento judío*, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 2002.
- Sucasas, A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2006.
- Taub, E., *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2013.
- Taub, E., *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Taub, E., “Historia universal y apocalipsis: Un comentario sobre el estado del mundo en Franz Rosenzweig y Carl Schmitt”, *Revista Ratio Juris* Vol. 12 N° 24 (enero-junio 2017) 343-362.
- Taub, E., “Universalidad y mesianismo: para una teología política desde el pensamiento de Hermann Cohen”, *Revista Pléyade*, núm. 8, 2011, 85-102.
- Taub, E., "El precio de la historia. Frente al problema teológico político del mesianismo judío y la ley", *Pensamiento de los Confines*, no. 26, 2010, 43-52.
- Taubes, J., *Escatología occidental*, Milán: Garzanti, 1997.
- Taubes, J., *La teología política de Pablo*, Madrid: Trotta, 2007.
- Taubes, J., *Il prezzo del messianesimo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, ed. E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 2000.
- Urabayen, J., *Las raíces del humanismo de Lévinas: el judaísmo y la fenomenología*, Navarra: Ediciones Eunsa, 2005.
- Vedda, M. (comp.), *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires: Herramienta, 2008.
- Vattimo, G., “Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida” en *Solar*, n2, año 2, Lima, 2006, 123-137.
- Villacañas B., J. L., *Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y estado de excepción*, en *Daimon*, 13, 1996.
- Villacañas B., J. L., “La leyenda de la liquidación de la teología política”, en C. Schmitt, *Teología política*, Madrid: Trotta, 2009, 135-180.
- Walzer, M., *Éxodo y revolución*, Barcelona: Per Abbat Editora, 1986.
- Weigel, S., *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- Wittgenstein, L., “Conferencia sobre ética”, en *The philosophical review*, 1965. ”, Edición Electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, disponible en <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Wittgenstein/conferencia.pdf>

Wolin, R., *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Berkeley: University of California Press, 1994.