

# Sobre la plegaria

## Consideraciones sobre F. Rosenzweig en la perspectiva de la obra de E. Levinas

Bernhard Caspar

Quien quiera dar cuenta del significado de la obra de Levinas para una filosofía de la religión, ha de preguntarse qué sentido puede tener un discurso sobre aquello que Levinas llama *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*<sup>1</sup>. ¿Acaso se puede eludir con el pensamiento al ser y a la acción del ser (*essence*)<sup>2</sup>? Y en la suposición que así fuera, ¿cómo se ha de demostrar por el pensamiento, si es que ha de permanecer pensamiento, o sea, si ha de ser el traer-al-habla de aquello que se deja experimentar por el pensamiento, es decir, que se deja *ver como coperteneciente* en el sentido más amplio del término y por tanto también como comunicable?

La pregunta sobre el significado de “de otro modo que ser” se ha vuelto una y otra vez a plantear en toda discusión sobre Levinas<sup>3</sup>. No quiero aquí hacer un nuevo aporte a esa pregunta a partir de la obra de Levinas. En cambio quisiera aclarar este problema indagándolo en un “*autrement dit*”, o sea en la obra de Franz Rosenzweig a la que Levinas alude en una referencia decisiva<sup>4</sup>. Esta investigación del problema en el contexto diferente de la obra de Rosenzweig no debe interpretarse como dependencia directa de un pensador respecto al otro. Sin embargo hay, según mi pare-

<sup>1</sup> Así está en el título de la segunda obra principal de Levinas, Den Haag 1974; en español *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (=Do), Salamanca 1987.

<sup>2</sup> Sobre el significado de “esencia” como “proceso o acontecimiento de ser”, ver Do, p. 45s.

<sup>3</sup> Cf. la obra editada por J. Rolland, E. Levinas, *Les Cahiers de La nuit surveillée*, París 1984.

<sup>4</sup> E. Levinas, *Totalidad e Infinito* (=TI), Salamanca 1987, p. 54.

cer, una intención de fondo que Levinas comparte con Rosenzweig: romper la atemporalidad como el a priori del pensamiento greco-occidental, para hacer visibles “los principios que Grecia ignoraba”<sup>5</sup>.

Antes bien, en las reflexiones que siguen se trata de permitir aparecer de modo más claro “la cosa misma”, por medio de la indagación del mismo tema en otro contexto; la cosa que es denominada expresivamente por Rosenzweig como “cosa del nuevo pensamiento”. ¿Cuál es esa cosa?

La recepción de Rosenzweig hasta ahora ha seguido esencialmente marcada por el punto de vista de la fundamentación del pensamiento en el evento de la revelación<sup>6</sup>. Y la disposición de la obra completa de Rosenzweig está a favor de esta interpretación. Rosenzweig mismo ha indicado los pasajes sobre la revelación como centro de su pensamiento (GS 1,758). Sin embargo el título de la obra magna de Rosenzweig, *La Estrella de la Redención* ya nos indica que la verdadera “ubicación en la vida” (*Sitz im Leben*) del pensamiento de Rosenzweig no es finalmente la pregunta por la revelación sino el deseo del ser humano —orientado por la revelación— de la redención. Esto se confirma también por manuscritos recientemente descubiertos que hacen ver claramente la génesis de *La Estrella de la Redención*, y su puesta en escena como obra filosófica. Si toda fenomenología que se toma en serio al tiempo —retomando la tesis de Levinas— debe prestar atención a la puesta en escena, del mismo modo, si queremos comprender lo pensado en *La estrella de la Redención* se ha de preguntar ante todo *qué* se ha de poner en escena aquí, y luego, dicho metafóricamente, cuáles son las *personae dramatis*, es decir, las condiciones de posibilidad de la puesta en escena accesibles al pensamiento; y finalmente *cómo* sucede la puesta en escena.

Debido a que la primera pregunta parece resuelta por el título de la obra de Rosenzweig, preguntémonos a continuación por las *personae dramatis*, el quién de la revelación. Hay que notar que a ojos de Rosenzweig

---

<sup>5</sup> E. Levinas, *L'au-delà du verset*, París 1982, p.p. 232-234.

<sup>6</sup> Cf. E. Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs*, Hamburg 1959; S. Moses, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, París 1982; y mi propio trabajo “Sein und Offenbarung. Zum 80. Geburtstag F. Rosenzweig”, en *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 74, 2, München 1967, p.p. 310-339.

son varias, es decir una Pluralidad; y de ninguna manera es la unidad de un sujeto infinito, del ser o algún otro tipo de sujeto. Se trata de diversos sujetos recíprocamente trascendentes y que entran en el juego, cuyo resultado abierto es la redención.

La idea que la realidad accesible al hombre está formada de separaciones, que se fundamenta en la enseñanza rabínica sobre el cap. 1 del Génesis, tenía un gran significado para Rosenzweig ya en la época de la redacción de *La Estrella*<sup>7</sup>.

La realidad no se muestra como única. Por el contrario, se experimenta como día y noche (Gn 1,4-6), mar y tierra firme (Gn 1,9-10), varón y mujer (Gn, 1,27). Y ninguno de ambos miembros del par es reducible al otro.

Rosenzweig no recurre en *La Estrella* directamente a tal doctrina de las separaciones. Sin embargo llama la atención que el gran tema que lo ocupa (como historiador y filósofo heredero de la tradición del suroeste alemán), o sea la pregunta en qué consiste la historia, en *La Estrella* comienza ante todo rechazando como a priori injustificado precisamente el a priori que Hegel había determinado en su contemplación de la historia, e.d. que el ser podía ser aprehendido en su totalidad como historia<sup>8</sup>. En cambio Rosenzweig –siguiendo hasta este punto fiel a Kant– retoma las ideas trascendentales que él comprende como protofenómenos: cada uno una “totalidad” pura surgida de la nada de presuposiciones de un modo paradójicamente doble (y por tanto inconcebible). Sin embargo su pluralidad cuestiona al mismo tiempo de modo radical su carácter de totalidad. Permanecen para el pensamiento en cada caso diferente respecto a los otros dos: Dios, Mundo, Ser Humano. El pensamiento no puede recuperarlos en una unidad o reducir dos de esos protofenómenos al tercero, si es que no ha de destruir al mismo tiempo su fenomenalidad. En tanto se entiende la filosofía como reducción del todo a uno, es una empresa imposible<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Cf. F. Rosenzweig, *Gesammelte Schriften* (= GS), La Haya-Dordrecht 1976-1984, 3, p. 661, y el manuscrito “Von Einheit und Ewigkeit” publicado en “Bulletin des Leo-Baeck Instituts” 74.

<sup>8</sup> Rosenzweig había intentado una construcción hegeliana de la historia en una jornada de 1909 en Baden-Baden, la cual fracasó. Cf. V. v. Weiszsäcker, *Natur und Geist. Erinnerungen eines Arztes*, Göttingen 1955, p. 26.

<sup>9</sup> Cf. la divisa de la Parte I de *La Estrella*: “in philosophos”.

Pero los tres protofenómenos, que permanecen mutuamente separados de modo radical y que en sentido estricto son uno-para-el-otro, comienzan ahora un juego mutuo; un juego cuyo desenlace está abierto. A la esencia de este juego la descubre Rosenzweig a partir del Yo metaético. Pues el ser humano, que en su fenomenalidad se halla a sí mismo como ser metaético y “Señor de su ethos”<sup>10</sup>, se muestra al mismo tiempo como el ser que tiene *tiempo*.

Esto significa dos cosas. Por un lado significa que el ser humano es un ser que constituye la *historia*. Debe comenzar a hacer algo consigo mismo, y al mismo tiempo comienza algo con el mundo. Justamente porque la realidad no sólo consiste en él, el único, sino en otro y él. Aquí aparece de modo afín a Kierkegaard el núcleo no-kierkegaardiano del pensamiento de Rosenzweig<sup>11</sup>. La realidad consiste en separaciones, en Otros que en sentido estricto no pueden ser contenidos por los demás y finalmente sólo pueden pensarse como libertad. Pero el Otro es para Rosenzweig ya en la época de la redacción de *La Estrella* el otro ser humano<sup>12</sup>, aunque luego en la sistemática de *La Estrella* el mundo aparece en un primer plano como delegado del Otro. Ya en el verano de 1918<sup>13</sup> hallamos como intuición básica de Rosenzweig la reunión de “necesitar al otro” y “tomar en serio al tiempo”<sup>14</sup>, que él describe más tarde como núcleo del *Nuevo Pensamiento*.

Este tomar en serio al tiempo en la experiencia negativa de necesitar al Otro, en la cual el pensamiento no sólo experimenta al tiempo como tiempo

---

<sup>10</sup> F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención* (=ER), Salamanca 1997, p. 124.

<sup>11</sup> Los análisis del yo metaético, que para Rosenzweig son decisivos, nos recuerdan las determinaciones del yo en *La enfermedad mortal* de Kierkegaard. Sin embargo no se puede comprobar que Rosenzweig haya conocido *La enfermedad mortal*. Por ej. no se hallaba en su biblioteca. Sin embargo considero posible que haya estado familiarizado con los análisis kierkegaardianos.

<sup>12</sup> Carta no publicada del 24-06-1918: “Nada hay más difícil que lo aparentemente más simple: creer mutuamente en nuestra realidad”.

<sup>13</sup> Se ha de leer la intuición de Rosenzweig en “De la unidad y la eternidad”, de que “ser y tiempo” sólo existen en las “separaciones” (*Scheidungen*, por ej. día y noche, alma y carne), junto con la intuición de la carta del 24-05-1918 antes citada).

<sup>14</sup> GS 3, p. 151-152; *El nuevo pensamiento*, Madrid 1989, p. 63.

en el cual sucede algo, sino como al tiempo que “él mismo sucede”, e.d. como evento<sup>15</sup>, tiene un sentido ético, como afirma Rosenzweig ya en 1910<sup>16</sup>.

Recién *La Estrella de la Redención* con las separaciones de las fenomenologías de Dios, Mundo y Ser Humano en su base, pone en manos de Rosenzweig el medio del pensamiento para determinar de modo más exacto y traer al habla el sentido ético del tiempo que acontece entre el Otro y yo. Pues, por un lado, recién por una fenomenología elaborada de los protofenómenos, y por otro por la separación fundamental de los protofenómenos, puede ser traído al habla el interjuego acontecido. Recién en este interjuego en el cual yo estoy implicado como uno de los tres partícipes ya<sup>17</sup>, y por tanto nunca lo contemplo desde fuera, es que se pueda hablar del *sentido* de este juego del acontecer-se del tiempo. Aquí comprendemos al sentido según el significado originario de hallar un sentido; por eso queda al mismo tiempo abierto en qué sentido se puede hablar de un “fin” que determine la dirección.

Si ha de mostrarse un sentido ético incondicional en el acontecer-se del tiempo entre el Otro y yo, tal sentido sólo puede venir al juego a partir de lo incondicional mismo. Y este sólo sucede según Rosenzweig en el “suceso que sucede” (ereigneten Ereignis)<sup>18</sup> de la Revelación. Con Levinas se puede decir que este suceso es el evento del “espíritu que nunca está desprevenido”<sup>19</sup>, de la exigencia ya acontecida en la herencia bíblica, que por ello tiene un significado a nivel humano y en esa medida debe ser entendido como exigencia respecto a un pensamiento filosófico que está dispuesto a aceptar lo nuevo.

Este “espíritu que nunca está desprevenido”, con el cual Dios -que en tanto protofenómeno estaba encerrado en sí pero en su salir-de-sí partici-

---

<sup>15</sup> Heidegger usa este término *Ereignis* como palabra central de su pensamiento recién desde 1936.

<sup>16</sup> GS 1, p. 112 “de aquí que nos neguemos a ver a, Dios en la historia” “(...) sino que *negamos* a Dios en *ella*, para *restaurarle* en el proceso por el que ella deviene. Vemos a Dios en cada acontecimiento ético, pero no en el todo acabado, en la historia”.

<sup>17</sup> Aquí habría que cotejar el fenómeno de la *intriga*, que en la obra de Levinas tiene un rol decisivo.

<sup>18</sup> ER 205.

<sup>19</sup> E. Levinas, *Transcendence et intelligibilité*, Genf 1984, p. 46.

pa en el juego abierto de la historia- se dirige al ser humano en el mandamiento incondicionado del amor: “Escucha Israel, ÉL-UNO... así ama tú”<sup>20</sup>. De ese modo el tiempo que sucede entre el Otro y yo es orientado (*gerichtet*) por ese mandamiento —en el triple sentido que tiene en alemán ese verbo: *zurechtrichten*, “poner en su lugar”, enderezar, o sea traer a su verdad; *aufrichten*, “instaurar”, de modo que algo pueda ser sí mismo; y *richten*, “juzgar” en el sentido de crisis y *judiciums*.

Necesitar del Otro y tomar en serio al tiempo sólo puede tener el sentido de: “Como ÉL te ama, ama tú”. Con esta frase cierra Rosenzweig el “libro central” de *La Estrella*. Pero esta oración no es una conclusión del pensamiento de Rosenzweig desarrollado en *La Estrella de la Redención*. Al contrario, esta frase representa ante todo el imperativo del *ahora* por el cual su Ethos rige al ser humano que busca el sentido de su Dasein mortal en la historia como medida infinita interna a la historia; la exigencia que constituye el sentido del tiempo acontecido entre el Otro y yo. El amor de Dios (en el sentido del genitivo subjetivo y objetivo) debe probarse en el amor al prójimo. En *este* lugar tiene la plegaria su ubicación en la vida, *Sitz im Leben*. Y en él la humanidad del ser humano llega al habla de un modo extremo.

Pues ¿qué significa que el ser humano sea alcanzado por el amor incondicional de Dios en la plegaria? Se trata del acabamiento de aquello que no puede ser llevado a su conclusión por él mismo. El ser humano alcanzado por el imperativo “Como ÉL te ama, ama tú así” debe amar, e.d.: actuar de algún modo. Y eso significa: debe plantear actos intencionales. Dicho con Rosenzweig: no puede esperar de modo quietista. En cambio debe moverse<sup>21</sup>. Significa que debe dar pasos. Y sólo puede hacerlo frente al prójimo que irrumpe en la diacronía de la alteridad frente a él, haciendo estallar la sincronía del propio tener-tiempo-para-sí. El imperativo “así ama tú así” se ubica bajo la ley de: “tener que esperararlo todo, depender de otros en lo propio”<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf. GS 2, p.p. 196-198, *La Estrella*, p.p. 222-224.

<sup>21</sup> GS 2, p. 232; ER 256.

<sup>22</sup> GS 3, p. 151; *El nuevo pensamiento*, p. 63.

De ahí procede una singular suspensión de la intencionalidad que, no obstante, por primera vez hace de esa “intencionalidad” (o sea la del amor) aquello que ella realmente “es”. La intencionalidad se suspende a sí misma para darle espacio a la alteridad del Otro; para permitirle “ser” en su alteridad.

Esta suspensión parece aún más radical si uno atiende al *positivum* oculto en ella. Pues el amor al prójimo suspende la intención propia no sólo en vistas a la alteridad formal del Otro. Sino que “lo quiere bien”. Quiere que alcance la plenitud de su poder ser. Esta plenitud del poder ser sólo sería posible para el Otro, a quien amo como prójimo, en un contexto simplemente bueno, e.d. que sea el Reino de Dios. De algún modo Rosenzweig anticipa las tesis de la Escuela de Frankfurt cuando formula en su fenomenología del “lenguaje del acto”: así “lo que no se puede disolver en ninguna acción es que la libertad se halla vinculada al objeto de su acto; que lo bueno sólo es posible en un mundo que ya es bueno; que el singular no puede ser bueno sin que todos lo sean; y, por otra parte, sin embargo, que en el mundo, como dijo sabiamente la reina de Prusia, sólo se puede llegar a ser bueno gracias a los buenos”<sup>23</sup>.

El ser humano que siga al imperativo “ama tú así” se halla en la situación paradójica de que aquello a lo que apunta es imposible para él, y aparentemente debe necesariamente fracasar.

Esta situación encuentra su expresión en el lenguaje con el grito: “Ojalá rasgaras el cielo y bajaras”<sup>24</sup>. En este grito consiste la proto-plegaria, la plegaria por la venida del Reino, por la venida de la redención.

Con esta protoplegaria quien está bajo el mandato de “ama tú así” da testimonio firme de que al mismo tiempo está ligado en el amor al Otro a una exigencia que no puede cumplir. Pero si “ser” significa una presencia entendida atemporalmente<sup>25</sup>, el orante da precisamente con su plegaria por

<sup>23</sup> GS 2, p. 254s; ER 277.

<sup>24</sup> GS 2, 206; cf. la carta no publicada del 22.08.1918 a Eugen y Margret Rosenstock sobre “Von Einheit und Ewigkeit” (“Sobre la unidad y la eternidad”): “El título, ‘Von ...E.’ desentona mucho ... si uno lo quisiera indicar de un modo más agudo, se debería sobresaltar el punto central y nombrarlo: el grito”.

<sup>25</sup> Cf. para una presencia así entendida: M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid 2003, p. 48. En la plegaria está para Rosenzweig la verdadera destrucción de una comprensión así del ser. Lo mismo vale para Levinas.

la venida del reino de Dios testimonio de que él se encuentra preocupado más allá de todo “ser” que él puede alcanzar intencionalmente, lo que de modo sólo negativo se muestra como “más allá de la esencia” y del que sólo puede hablarse como “de otro modo que ser”.

La plegaria por la venida del Reino, la única que puede ser el acto de habla que está a la altura de la situación de lo incondicional del Otro y del otro ser humano mortal que desea amor, muestra una no-relación en la cual el ser humano se halla vocado por aquello no intencionalmente recuperable. Se halla ya preocupado por eso no intencionalmente recuperable. Y me parece importante que ya Rosenzweig no intentó meramente describir esa no-relación meramente en el sentido de la tradición de la teología negativa. En cambio trae consigo la intuición básica de Rosenzweig de que la realidad consiste finalmente en “necesitar al otro y, lo que es lo mismo, en tomar en serio al tiempo”<sup>26</sup>, lo que Rosenzweig intenta describir por la elección del ser humano por aquello que para él es imposible en su *temporalidad*, lo que se muestra en la plegaria por la venida del Reino.

Quien parte del tiempo como un desarrollo de la historia visible de modo claro y definitivo para el ser humano —por ejemplo en el sentido de Hegel o de Marx—, ha de pensar en el Reino de Dios como punto o estado final del tiempo recorrido. Como es sabido, los intentos de Rosenzweig de pensar así a la historia fracasan pronto. Y *La Estrella de la Redención* reconoce claramente que el tiempo mesiánico, el tiempo de la venida del Reino, no es en absoluto calculable con el tiempo desplegable intencionalmente.

Aquello a lo que se dirige la plegaria por la venida de la redención “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, no obstante, tiene conciencia de ser más que hoy. Y así el Reino viene eternamente, esto quiere decir que su crecimiento es, ciertamente, necesario, pero que el tiempo que mide este crecimiento no está determinado; e incluso,

---

<sup>26</sup> GS 3, p. 152; *El Nuevo Pensamiento*, p. 63.



dicho con más precisión, que el crecimiento no guarda relación alguna con el tiempo<sup>27</sup>. En la plegaria por la venida del Reino, el Mesías no es esperado al final de la historia que el historiador o el filósofo de la historia de corte hegeliano representa como proceso continuo, sino “si hoy escuchas su voz”, como dice Rosenzweig con el Salmo 95 y el Midrash sobre Isaías 43,10<sup>28</sup>.

En la plegaria por la venida del reino el ser humano que ama (y por tanto pone actos intencionales) halla que su estar-fuera-de-sí-hacia está suspendido y sin embargo es conducido por un futuro que “sin dejar de ser porvenir, está, sin embargo, presente”<sup>29</sup>. Y la verdad pasa de ser comprendida como adecuación —adecuación que presupone que lo comparable está delimitado— a la verdad “que le cuesta algo al ser humano”, quien finalmente “no puede confirmar sino con la ofrenda de su vida”<sup>30</sup>.

La plegaria se halla convocada por una proximidad que le determina, y cuanto más la percibe y acredita, tanto más se deja desafiar por ella, aunque ella al mismo tiempo ya se ha retirado: el futuro que se hace presente sin dejar de ser futuro; un crecimiento sin relación con el tiempo desplegado intencionalmente<sup>31</sup>.

Para el ser humano se vuelve la *tentación* —cuya posibilidad más extrema está en la plegaria— el criterio auténtico tanto para su propia libertad como para la libertad de Dios; en cuanto libertad ambos son aquello de lo que se trata en la historia; la historia como tiempo “que él mismo sucede”<sup>32</sup>.

“¿Tentar a Dios? Eso pueden hacerlo sólo aquellos a quienes él también puede tentar, o sea quienes le conocen (...).” El concepto de “tentación será tan fundamental para el paso a la 3ª parte como el del milagro para la 2ª”, nota Rosenzweig en una carta escrita el 13-10-1918 durante la redacción de *La Estrella*<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> GS 2, p. 250; ER 273.

<sup>28</sup> Cf. GS 2, p. 191; 198; 203; 261ss; 321; ER 209; 224; 228; 284ss; 345.

<sup>29</sup> GS 2, p. 250; ER 273.

<sup>30</sup> GS 3, p. 159, *El nuevo pensamiento*, p. 77.

<sup>31</sup> GS 2, p. 250; ER 273.

<sup>32</sup> GS 3, p. 148; *El nuevo pensamiento*, p. 58.

<sup>33</sup> Carta no publicada del 13-10-1918.

En el hecho de que la tentación pasa a ser el centro del pensamiento de Rosenzweig, se puede ver una resonancia de la filosofía tardía de Schelling. En realidad en la tentación está para Rosenzweig el punto central y punto de partida —mucho más allá de Schelling— del tiempo acontecido entre el Otro y yo, que es aquello en lo que consiste el drama de la historia. Pues su punto de origen se muestra en el hecho de que Dios puede tentar a los seres humanos y el ser humano puede tentar a Dios<sup>34</sup>.

*Dios* puede tentar a los seres humanos. Y precisamente porque aquello que está en juego en el amor al prójimo evocado por el amor del UNO, o sea la redención, el Reino de Dios totalmente advenido, la realización mesiánica, evidentemente no es alcanzado en un acto de amor al prójimo que sea atemporal, e.d. logrado de modo acabado; sino siempre sólo de modo que queda un *exceso* y un *más allá*. Se puede ver cierta cercanía entre la relación aquí descrita con el fenómeno de la infinidad en las obras de Levinas. Pero también el *ser humano* puede tentar a Dios. Así, frente al carácter de constancia de la redención, puede desplazar a Dios su propia “mutabilidad”, dejando el obrar cotidiano y la paciencia de esperar la redención, abandonando con ello su propia y libre responsabilidad para la cual ha sido elegido.

A partir de esta tentación del ser humano por Dios y de Dios por el ser humano, las que confirman tanto la libertad de Dios como la del ser humano y la elección del ser humano, surgen *los dos modos decisivos del equivocarse en la oración*. La oración puede, por un lado, derivar en el acto de “tiranía del reino de los cielos”, y por otro en el fracaso de la confianza por la poca fe en la acción de Dios. Ambas perversiones de la oración surgen por no sostenerse el ser humano en “necesitar al otro y, lo que es lo mismo” el “tomar en serio el tiempo”, sino que quisiera depender sólo de sí mismo.

El hombre de *poca fe* permanece encerrado en su propio sintetizar del tiempo, y no se atreve a albergar en sí el tiempo del Otro, como aquel tiempo en el cual de lo que se trata es de la Redención. De ese modo niega su elección.

---

<sup>34</sup> Cf. GS 2, p. 297; ER 319.

El *tirano del reino de los cielos*, en cambio, pasa por encima de lo cercano y del prójimo para producir sólo y por sí mismo lo “final”, la realización de la verdad mesiánica ya ahora. Así también desmiente al hombre de poca fe en tanto necesita del Otro y del tiempo, y precisamente por ello *no es Dios*.

Rosenzweig ve evidentemente el mayor peligro en este segundo modo de equivocarse de la oración por la venida del Reino como acción humana más extrema. Pues anticipa a toda la 3ª parte de *La Estrella* la divisa “in tyrannos”.

Y uno puede preguntarse si el pensamiento de la totalidad, “desde Jonia hasta Jena”<sup>35</sup>, atacado por Rosenzweig en su obra completa como falso, no es precisamente el molde de pensamiento de toda tiranía del Reino de los cielos —una perversión que lleva a la falta de libertad, la cual se presupone como acto más extremo que trae al ser humano a su humanidad y como fundamento de su posibilidad.

Aquí he de fallar en la búsqueda de paralelos de estos pensamientos básicos de Rosenzweig en las obras de Levinas. Seguramente se plantearía también la pregunta en qué medida se puede hablar simplemente de paralelos. Si lo veo correctamente, E. Levinas despliega su pensamiento de un modo mucho más decididamente fenomenológico que Rosenzweig, en el sentido de Husserl y al mismo tiempo yendo más allá de Husserl y en conocimiento de la obra de Heidegger. Las ideas de Rosenzweig surgen de modo inmediato por su confrontación con el idealismo alemán, y se despliegan con un lenguaje que Rosenzweig toma, con una originalidad genial propia, de la enseñanza de Goethe sobre los profenómenos y manteniendo las ideas kantianas. La plegaria es el acontecimiento en el cual se reúnen la espera de aquello que está más allá de lo que el hombre puede acabar, y “caminar humildemente con tu Dios” (Mi 6,8). La oración “pone a la luz del rostro de Dios el instante, y en él, la acción que acaba de realizarse y la opción que se acaba de decidir, o sea, lo inmediatamente pasado y lo inmediatamente futuro respecto de este instante único y solitario”<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. GS 2, p. 13; ER 52.

<sup>36</sup> GS 2, p. 297s; ER 322.

La plegaria se muestra por un lado como testimonio de que el ser humano ha sido elegido por el amor incondicional y la gloria de Dios. Por otro lado Dios “necesita” de la plegaria, para que los pasos dados en el tiempo acontecido diacrónico del ser humano puedan volverse pasos redentores del ser humano. Dios necesita tiempo “como redentor de Mundo y Hombre, y esto, no porque Él lo necesite, sino porque Hombre y Mundo lo necesitan”<sup>37</sup>. En esta situación la plegaria tiene su lugar como el acto paradójico de una intencionalidad no intencional, como “confianza esperanzada”<sup>38</sup>, que como plegaria en el “tiempo de gracia” es capaz de acelerar el futuro del Reino<sup>39</sup>.

Aún cuando en la obra de Levinas se evitan con buenos motivos palabras como “Reino” o “Redención”, pues podrían estar supeditadas a una errónea interpretación de acabamiento o finalización, e incluso cuanto un término como “tiempo acabado” es usado durante algún tiempo por Levinas y luego nuevamente dejado de lado<sup>40</sup>, se muestra una familiaridad profunda entre el pensamiento de Levinas y el de Rosenzweig. Como Levinas mismo ya en sus publicaciones más tempranas, como *De la prière sans demande*, describe como acto de plegaria todo acto que lleve al ser humano más allá del Ser entendido como mero estar ahí. ¿En qué consiste la plegaria? En “des-interesarse, liberarse de la dependencia incondicional del ser”<sup>41</sup> –al mismo tiempo en vistas del Otro y de Dios. Rosenzweig diría: en vistas al futuro del Reino que es inanticipable por el ser humano y que sin embargo le reclama constantemente.

Como verdad, quita también “ser” de aquello que está simplemente ahí y también puede ser comparado, “y se convierte en aquello que... quiere ser confirmado como verdadero”<sup>42</sup>. Esto no yace más allá de la historia

---

<sup>37</sup> GS 2, p. 303; ER 327.

<sup>38</sup> GS 2, p. 280; ER 304.

<sup>39</sup> GS 2, p. 303; ER 327; cf. Is 49,8.

<sup>40</sup> Cf. por ej. Ti 292.

<sup>41</sup> *Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft*, ed. por W. Breuning y H. Heinz, Freiburg i. Br. 1985, 62-70, 68. E. Texto en francés: “De la prière sans demande”, en *Les Études philosophiques* 1984, Nr. 2, pp. 157-163, 162.

<sup>42</sup> GS 3, p. 158; *El nuevo pensamiento*, p. 76.

sino en medio de ella como exigencia indisociable, inanticipable e impensable, que trae al hombre ante todo a su humanidad verdadera, o sea la del *amor*. Esta exigencia y el movimiento que le sigue sólo son concebibles como un trascender de la historia, en tanto esta se entienda como “esencia” finalizable.

*Traducción Diego Fonti*