

LA ATADURA AMOROSA DEL LENGUAJE

(El sentido del sentido común en el pensamiento de Franz Rosenzweig)

Adriana Menassé

Abstract:

El trabajo que a continuación presentamos busca explorar el significado del sentido común en el libro de *El sentido común sano y enfermo* de Franz Rosenzweig con el fin de traer a la discusión la idea de que el lenguaje, la significación entera, descansa sobre un acto de fe elemental. Hablar supone una vocación de encuentro y de contacto; implica confiar, abandonarse a la palabra del otro, pero también a la patencia del mundo y a la apuesta por la eficacia de los actos que nos ligan a los demás. Frente a la circularidad de la pregunta por el conocimiento y la esencia del ser, el nuevo pensamiento o pensamiento dialógico que inaugura Rosenzweig plantea que la estructura misma de nuestra sociabilidad hay que buscarla en la evidencia palmaria de los intercambios prácticos que establecemos con los otros y con el entorno en el que nos movemos, así como en la vocación de justicia que organiza y sostiene el orden de sentido. Pues es justamente ese sentido, sentido que nos es común a partir de la esperanza que en él depositamos, el que hace de este mundo una morada y le confiere propósito a la vida humana.

Abstract:

This paper delves into the meaning of “common sense” in Franz Rosenzweig’s *Little Book of Healthy and Sick Understanding* in order to show how language and the whole possibility of understanding have to be understood in terms of the most elemental act of faith, an act of faith inscribed in all human dialogue. We will try to establish how this apparently naive and simple booklet is anything but naïve and how its message can prove quite elusive. Rosenzweig reflects on the conditions of meaning by taking the question of essence and truth to its absurdity, and then expounding its relational character. Talking is already thrusting oneself towards another, and the basic confidence we have in our experience of the world is vindicated by our practical, our ethical encounters. It is these that actually create a human existence and bestow purpose on the lives we live with others.

El libro del sentido común sano y enfermo de Franz Rosenzweig constituye uno de esos textos difíciles de clasificar: apenas puede ser considerado un texto académico en sentido estricto en la medida en que se dirige a un lector no especializado en un lenguaje franco y sencillo; por el otro lado, sin embargo, supone saberes no sólo de filosofía sino de otras fuentes. Este pequeño libro, como lo nombra el mismo autor, pretende constituir una impugnación al discurso filosófico tradicional desde una apelación muy directa y coloquial “al lector”, en la medida en que quiere platicar con él de las cosas comunes y generales, cosas que nos interesan a todos: los apetitos, el amor, la muerte, la justicia. Frente a ese lector coloca “al especialista”, al filósofo profesional cuya característica consiste en no dar crédito a lo que el mundo parece, sino detenerse a indagar en lo profundo sobre la esencia de las cosas: la esencia del mundo, de lo que pueda ser “propriadamente” el hombre o lo que corresponde en sí a Dios. El filósofo se detiene y reflexiona; vuelve sobre sí mismo y sobre el pensamiento, y al quedarse así pasmado, enferma. La metafísica, propone Rosenzweig, ha arrebatado al filósofo del fluir del mundo donde las palabras significan sobre el fondo de los intercambios cotidianos que tenemos con los demás. Ha de ser curado; ha de ser sometido a una terapéutica que le permita comprender que el lenguaje que nombra el mundo no guarda ni oculta esencia alguna; pero que las palabras no son las cosas sino que sólo apuntan a ellas pues actúan como indicios en un tránsito continuo de candidez e hospitalidad. Difícil de clasificar, digo, porque si bien se dirige a ese lector común, ajeno a los conocimientos técnicos del filósofo, en realidad el texto acaba por entrañar dificultades dobles, ya que la estructura de su pensamiento corre por los senderos de dos sistemas de referencia, de dos distintos órdenes de significación. Atenas y Jerusalén, se ha dado en llamar a este diálogo. Con una ironía aguda, nuestro autor va deshilvanando las trampas de la metafísica con las herramientas del filósofo profesional, pues quiere mostrar cómo tales respuestas conducen a insalvables aporías. Todos sus caminos conducen a la nada, dice. Una vez exploradas las respuestas que el idealismo, el materialismo, el positivismo o el empirismo han dado a la pregunta por el ser verdadero del mundo, del hombre y de Dios, Rosenzweig adelanta una propuesta inspirada, una lectura de esa relación fundamental que, según creemos, debe, a su vez, desentrañarse. Pues si la metafísica, si la pregunta por el ser y por la esencia han enfermado al entendimiento, esto se debe a la confusión que han hecho entre el ser y el pensar, entre esencia y lenguaje. Para Rosenzweig el lenguaje no quiere ni puede ser esencia. El lenguaje es tan sólo la huella del hombre, dice.

Tal vez pudiera caracterizarse así el sustrato de aquel diálogo entre la tradición clásica y la tradición bíblica. Para esta última—y Rosenzweig sería, sin duda, uno de sus más distinguidos representantes—la relación con el otro, el lazo que nos vincula a un Tú, el puente de amor que soporta la significación misma, constituyen el centro gravitacional a partir del que se organiza el pensamiento. Antes de la pregunta por el ser, se encuentra la pregunta por el Otro. La pregunta inaugural no sería ¿por qué hay ser en vez de nada?, sino ¿por qué hay mal en vez de bien?, como ha sugerido Levinas en esta misma lógica. La ética organiza el universo. Hilary Putnam habla de la filosofía judía como de “una guía para la vida”;¹ tal vez tenga razón, pero sólo a condición de que dicha “guía” no resulte un manual de buenas costumbres, sino la raíz ética de nuestros intercambios. En el principio es la acción y la cuestión primaria se refiere a la calidad de nuestros actos. Pues hemos probado el fruto del bien y del mal. Así, el entendimiento enfermaría al hacer del lenguaje morada de la esencia en lugar de entenderlo como un puente de habla, como una invitación a la bondad. Si las respuestas de la tradición especulativa conducen a callejones sin salida y, así, a la parálisis (según el diagnóstico del médico-filósofo que nos presenta el libro), esto se debe a que el lenguaje es ante todo indicación: indica o señala en la dirección de una experiencia compartida. Pero en esa experiencia, siempre supuesta, nunca del todo nombrada, no tenemos más remedio que confiar.

En estas páginas quisiéramos mostrar cómo los vislumbres que nos entrega Rosenzweig apuestan por las formas relacionales del significado basadas en la palabra y en la confianza elemental que sostiene todo diálogo. El sentido común mostraría ser el soporte de un lenguaje que se configura como acogimiento del otro, como el gesto de apertura y buena fe desde el que se entreteje la significación. El lenguaje aparece aquí como un hilo de amistad que se tiende hacia los demás. Un hilo de amistad inaugura nuestra conversación. Así, antes que develamiento del ser o interrogación por la verdad, el lenguaje se despliega como la respuesta de amor que urde nuestros lazos.

En *El libro del sentido común...* Dios, hombre y mundo se ven sometidos al escrutinio de las respuestas que ha dado la historia de la filosofía. Si bien abordaremos dichas críticas cuando sea necesario, nuestro interés en este texto se concentra en las propuestas que ofrece el autor. El propósito de este ejercicio es hacer inteligible la triada Dios, Hombre, Mundo que plantea Rosenzweig en la huella de Kant, para mostrar cómo estos tres elementos dan cuenta del entramado

¹Hilary Putnam, *LA filosofía judía, una guía para la vida*, Alpha Decay, Barcelona 2011, Ed. original, 2008

de sentido en el se juega la vida humana, la vida significada. Pues como intentaremos apuntar, ésta se sostiene sobre la confianza básica en la que se despliega el sentido común. Rosenzweig no pregunta por la verdad de ese mundo, ni por la naturaleza del hombre y de Dios, sino por su vínculo constante y fluido. Presentaremos el significado de los “macizos” o “montañas”, como le llama a estos tres grandes bloques de sentido, para ver cómo su movimiento entrevera las coordenadas a partir de las que nos relacionamos con lo que nos rodea, con los demás y con las tareas que se nos asignan. No expondremos nuestra lectura de una forma estrictamente lineal, pues los contenidos se nos han ido desgranando por etapas sucesivas. Apelamos, pues, a la paciencia del lector para que acompañe estos acercamientos como si fuera un oleaje que retorna; esperamos, con todo, que sus distintos rompimientos vayan iluminando con una nueva luz o una mayor precisión sus intuiciones. En cualquier caso, no es nuestra intención presentar una lectura acabada de este pequeño libro, sino ofrecer algunas consideraciones que permitan ponderar más claramente su riqueza y su profundidad.

El esfuerzo de este ejercicio exegético obedece, según nuestra consideración, a la importancia de la propuesta de Rosenzweig respecto al carácter dialógico de la aventura humana. Su mirada añade a las éticas del discurso racional la excedencia de una adhesión primaria y el candor que preserva la benevolencia y la simpatía, punto de partida de todo significado. Por encima de toda figuración mística y seducción estetizante, la obra de Rosenzweig parece destinada a recordarnos que el lenguaje es ante todo una generosidad, una inocencia y una esperanza. Y que ningún lazo, ninguna responsabilidad se sostiene sin la distancia, sin la separación a partir de la cual un yo se dirige a un tú de cara a un mañana.

1.

¿En qué consiste, entonces, la enfermedad de la filosofía según la plantea el autor? La obsesión que la metafísica ha desarrollado por la esencia, dice, presupone que el mundo es siempre algo distinto de lo que se presenta a nuestra experiencia. La filosofía niega la confianza básica del orden signifiante y, por lo tanto, enferma. Porque suponer que el mundo es solamente apariencia detrás de la cual se encuentra la verdad desgarrar el sentido primario sobre el que descansan las palabras, de modo que éstas pierden su capacidad para soportar el valor y el peso de nuestra vida. Pero sería un error creer que la obra que nos ofrece niegue la validez de la filosofía misma, como se

ha sugerido a veces, y como acaso él mismo temiera de una lectura apresurada de su texto.² Hilary Putnam nos advierte contra esto señalando que de lo que se trata es de desarrollar otro tipo de filosofía, de “poner a la filosofía sobre sus pies”, podría decirse, e intentar un pensamiento dialogante donde los otros, su respuesta, su tiempo, constituyan el punto de partida. Esta filosofía hablante pone a los otros, nuestros prójimos, en el principio del pensar; hablar es tender un lazo desde el desabrigo que nos atraviesa para trenzar el sentido de los dramas y las alegrías que compartimos. Pues el pensamiento hablado no quiere ser un monólogo sino una conversación: una filosofía que se sabe ante todo llamado y respuesta, coloquio llevado adelante bajo el peso de un vínculo y de una responsabilidad. Este pensamiento hablado entiende que la conversación es una aventura abierta, que no todo está incluido en el pensamiento ensimismado; sabe que la palabra del otro nos puede llevar por caminos imprevistos y que las respuestas de nuestro interlocutor son, en sentido radical, un asombro. Dice Putnam:

...en el pensamiento hablado...el hablante no sabe de antemano qué dirá, o ni siquiera si dirá algo. El hablar está atado al tiempo, es alimentado por éste...no sabe por adelantado adónde llegará, permite que el otro le dé la entrada (57-58)

Según Rosenzweig, el viejo pensamiento es monologante; no toma en cuenta al interlocutor porque se ha quedado paralizado en su pregunta. Un pensamiento totalizante no requiere un interlocutor—no admite un interlocutor, de hecho, porque el todo disuelve en sí a los hablantes y, por lo tanto, a la conversación. Contra este afán de totalización de la filosofía se levanta el nuevo pensamiento haciendo una de las críticas más penetrantes y expresivas que se registran en la literatura filosófica al respecto. Pues para que exista el hiato a partir del cual brota el lenguaje, es necesario que haya entidades diferenciadas, nos dice. Dios, Hombre y Mundo constituyen estas unidades primarias, separadas necesariamente, y, al mismo tiempo, en continua, irrenunciable correspondencia. El Todo, dice Rosenzweig, es el engaño que utiliza la filosofía para negar la angustia de morir. Pero al negar la angustia de morir, cancela también la audacia y la alegría de la vida. El filósofo (en tanto filósofo) deja de vivir al quedarse azorado. La filosofía que busca Rosenzweig es una filosofía de la experiencia, una filosofía que hunde sus raíces en la presencia vivida, en la estructura del discurso como abertura y como relación. Cito (de manera un tanto extensa) algunas líneas de los párrafos

² De hecho Hilary Putnam en su libro *LA filosofía judía, una guía para la vida*, sugiere que puede ser ésta la razón para que el autor haya decidido no publicar este opúsculo.

introdutorios de *La estrella de la redención* donde Rosenzweig desgarrar el velo del idealismo para plantear la realidad última del individuo que ama y sufre:

Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. De derribar la angustia de lo terrenal, 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 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 oscuro. Pero la filosofía niega las angustias de la Tierra. La filosofía salta sobre la tumba que a cada paso se abre bajo su pie. Deja que el cuerpo quede a merced del abismo pero, el alma libre sale revoloteando. De que la angustia de la muerte ignore tal división en cuerpo y alma, de que breme yo, yo, yo y no quiera saber nada de que la angustia se desvíe a descargar sobre un mero “cuerpo”, ¿qué más le da a la filosofía?... Pues el hombre no quiere escapar de no sé qué cadenas: quiere quedarse, quiere permanecer; quiere vivir...

...Luego, no debe sino lo que ya quiere: permanecer. La angustia de lo terrenal sólo le ha de ser quitada con lo terrenal mismo. Pero mientras viva sobre la Tierra debe permanecer en la angustia de lo terrenal. Y la filosofía le engaña a propósito de este *debe* trenzando en torno a lo terrenal el humo azul del pensamiento del Todo. Pues, ciertamente, un Todo no ha de morir, y en el Todo nada moriría. Sólo lo aislado puede morir, y todo lo mortal está solo. Que la filosofía tenga que suprimir del mundo lo singular y aislado, este des-hacer-se de Algo y des-crearlo es la razón de que la filosofía tenga que ser idealista. Pues el idealismo, con su negación de cuanto separa a lo aislado del Todo, es la herramienta con que la filosofía trabaja la rebelde materia hasta que ya no opone resistencia a dejarse envolver en la niebla del concepto 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...

...Antes del conocimiento único y universal del Todo sólo hay la nada una y universal. Si la filosofía no quisiera taparse los oídos ante el grito de la humanidad angustiada, tendría que partir—y que partir con conciencia—de que la nada de la muerte es algo, de que cada nueva nada de muerte es un algo nuevo, siempre nuevamente pavoroso, que no cabe apartar ni con la palabra ni con el silencio. Y en vez de la nada una y universal que mete la cabeza en la

arena ante el grito de angustia de la muerte, y que es lo único que quiere la filosofía que preceda al conocimiento uno y universal, tendría que tener el valor de escuchar aquel grito y no cerrar los ojos ante la atroz realidad.

El Todo como máscara siniestra de la Nada: he allí su verdad última. Como otros filósofos antes que él, como Kierkegaard, ciertamente, Rosenzweig se interesa por el ser único, particular, por el individuo consciente de su vulnerabilidad y aterrado ante la posibilidad de su desaparición. Pues en verdad, ¿qué le importará al todo la muerte de una ínfima partícula de esa totalidad que es la vida de cada uno, si sólo puede contemplar la magnificencia del conjunto? Pero cada vez que la filosofía disuelve al hombre en la causalidad del mundo, brota el espectro de una amenaza conocida: el crimen se convierte en una opción a la mano. Si solamente el todo tiene realidad, la responsabilidad ética se disipa. Pues la responsabilidad sólo puede ir dirigida a un ser único, separado; como sólo un ser separado, capaz de ser él mismo principio y libertad, puede ejercerla. La totalidad nos confronta con la nada pues diluye cada una de las fuerzas elementales de la vida vivida humanamente—la única que tenemos, por cierto—a la noche general de la unidad.

En *El libro del sentido común sano y enfermo* el autor nos lleva por estos vericuetos para mostrar que, Dios, hombre y mundo no son reductibles uno a otro. Y no lo son porque, para que no sean “nada”, para que haya mundo y haya experiencia y vida, es necesario que cada uno se reconozca como “algo” sencillamente. Algo, quiere decir que ni hombre ni mundo ni Dios son Todo, sino que hay otras cosas además de ellos. Para que sean algo deben reconocerse separados, separados unos de otros, sin fundirse o colapsarse, sino tensos en la elasticidad de su relación, en diálogo y en movimiento. Si el mundo no puede ser reducido a la percepción del hombre sin perder su patencia y su valor, tampoco el hombre puede ser sólo parte del mundo, parte de un mecanismo que lo arrastra sin que emita una palabra propia, una palabra no prevista por el correr de ese mismo mundo.

Este opúsculo no se plantea, en primer lugar, una antropología filosófica sino una discusión con la tradición de la filosofía, pero el entramado de dicha discusión remite al lugar donde se traba una triple articulación: la certeza del mundo, la confianza en las palabras que intercambiamos con los demás y la esperanza de que nuestros actos sostengan a su vez el sentido y el amor.

La filosofía, dice Rosenzweig, ha pasmado al entendimiento sano al no poder definir convenientemente lo que son las cosas “propiamente”, es decir, al no poder conocer su esencia. El intento por desarticular las paradojas de la metafísica orienta el esfuerzo filosófico de *El libro del sentido común...* y no es casual que algunos autores lo hayan emparentado con Martin Heidegger, de quien fuera contemporáneo. Hay, tal vez, y visto de lejos, un aire de afinidad. Ambos emprenden un ataque contra aquella búsqueda de la esencia, pero sus presupuestos, el telón de fondo sobre el que se proyectan y sus objetivos son radicalmente diversos. Lo extraño es que el propio Rosenzweig se adhiriera al boceto de aquella semejanza apoyando la postura de Heidegger contra Cassirer en la famosa discusión que tuvo lugar en Davos entre estos dos autores.³ Porque si la crítica al pensamiento de la esencia es un empeño común a ambos autores, el horizonte en el que la inscriben y el impulso o intención que los orienta, llevan a dos maneras de entender su quehacer, el estatuto de lo humano y, por supuesto, el horizonte de sus fines.

¿Pues qué sería este sentido común tantas veces denostado por la razón? Como decíamos, Rosenzweig plantea que la significación se inaugura en la forma de llamado y de vínculo, ése que ocurre en nuestros intercambios diarios, lenguaje en uso. En esta línea podemos entender el *dictum*

³ A Rosenzweig le parece encontrar en Heidegger un eco de los últimos escritos de Hermann Cohen y, en cierto sentido, de lo que estaba proponiendo él mismo. Dice el propio Rosenzweig: “De hecho, cuando, lo que ahora hace cinco años escribí en la “Introducción” a los Escritos judíos de Cohen podía parecer una opinión personal sobre la tendencia filosófica del presente, con el tiempo ha pasado a ser de dominio público. En Davos 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, Heidegger, diálogo del cual Hermann Herrigel da cuenta detalladamente como si de se tratara de un enfrentamiento representativo del viejo y el nuevo pensamiento... Aquí Heidegger, el alumno de Husserl, el escolástico aristotélico convertido en el titular de la cátedra coheniana... ha defendido contra Cassirer una posición filosófica, justamente la posición del nuestro, del nuevo pensamiento, que está perfectamente alineada con el “último Cohen”. Cf. “Frentes intercambiables”. www.academia.edu/1598240/Rosenzweig_y_Heidegger_en_Davos_1929, pg. 4. Por supuesto que esa “alineación” del pensamiento de Heidegger al de Cohen es apenas una extrapolación de Rosenzweig, y, como decimos, aun si lo que hay es cierta consonancia entre Rosenzweig y Heidegger ésta es meramente circunstancial. En el artículo “Rosenzweig y Heidegger en Davos, 1929”, Alejandro Martínez Rodríguez plantea la cuestión de la siguiente manera: “Un rico y denso panorama, dentro y fuera de la filosofía, si es que cabe este distinguo, hacía las veces de pretexto y contexto para el encuentro en Davos. Un encuentro que R. Cohen ha acertado a formular como un cara a cara entre *Culture and Being*, en la medida en que el humanismo ilustrado de Cassirer se vio cuestionado por el *Da-sein* y la correspondiente crítica a los postulados kantianos... En cualquier caso, es posible entrever la actualidad de Davos si recordamos que el tema propuesto para la cita fue la pregunta kantiana fundamental ¿Qué es el hombre? Evidentemente, con semejante cuestión sobre la mesa, lo que estaba en juego en Davos no era otra cosa que el sentido del proyecto de la Ilustración y la actualidad o caducidad del proyecto humanista”. Y concluye el autor: “En líneas generales, por lo tanto, el vínculo entre Cohen y Heidegger oscila entre ser débil y ser nulo. La mejor forma de contrastarlo es recordar algunos puntos fundamentales en el que el nuevo pensamiento de Rosenzweig arraiga en la obra del último Cohen. A contraluz se verá cómo Heidegger, aun sosteniendo tesis comparables, no parte en ningún momento del pensamiento coheniano. También a contraluz se podrá advertir la afinidad, más coyuntural que estructural, de algunas tesis de Rosenzweig y Heidegger”. Alejandro Martínez Rodríguez, “Rosenzweig y Heidegger en Davos, 1929”, www.academia.edu/1598240/Rosenzweig_y_Heidegger_en_Davos_1929. El célebre debate ha sido recogido en su totalidad por Pierre Aubenque en *Ernst Cassirer et Martin Heidegger. Debat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, Mars 1929), et Autres Textes de 1929-1931*, presentados por Pierre Aubenque, traducidos para Pallemand por P. Aubenque, J.-M. Fataud et P. Quillet, Paris, Beauchesne, Bibliotheque. Aparecieron, igualmente, y comentados desde una perspectiva más cassireriana en Carl H. Hamburg, “A Cassirer-Heidegger Seminar”. *Philosophy and Phenomenological Research XXV (1964-5)*.

de Levinas respecto a que la ética es filosofía primera. Aquí las palabras no necesitan definiciones previas, no nos exigen detenernos a explorar qué significa cada una realmente en profundidad. El lenguaje de todos los días es el que ocupamos para vivir la vida junto a los otros. Pero desde sus inicios la filosofía ha querido explorar eso que *no* es el lenguaje de todos los días; ha insistido en desconfiar de un mundo y de un lenguaje que, según esta perspectiva, es sobre todo invitación, responsabilidad y promesa. Tal afán trastorna el entendimiento en la medida en que el sustrato de sentido que permite plantear esa pregunta, toda pregunta, se desgarrar. El círculo se cierra y envuelve al preguntador.

¿Se trata entonces de una pragmática del lenguaje, de una teoría del significado entendida como uso? Tal vez eso podría parecer más cercano, y explicar por qué Putnam lo emparenta, a su vez, con Wittgenstein.⁴ El lenguaje como sentido y uso. Pero no es esto tampoco. ¿Qué hace que Rosenzweig no sea, en definitiva, un filósofo del lenguaje? Al anteponer la cualidad relacional del lenguaje a la identificación entre ser y logos, el autor quiere depositar en nuestro trato cotidiano el peso de la posibilidad misma de conocer y significar. El lenguaje de todos los días no se detiene ante el asombro de lo que sea en sí el mundo, sino que acepta el habla como se da y como se toma; acepta que las palabras significan gracias al valor que les otorga nuestro interlocutor, aquel a quien van dirigidas. El lenguaje aparece entonces como una voluntad de vínculo, como ese talante particular de lo amoroso que conforma la sociabilidad misma.

Para desmontar el pensamiento de la metafísica, Rosenzweig recurre a los tres macizos originarios de la experiencia; quiere poner al descubierto cómo la pregunta por la esencia acaba colapsando la honradez obstinada de estos elementos al fusionar dos de ellos en uno—condensación diferenciada según la escuela que la propone. Así, el autor desarrolla su argumento en la forma de una reducción al absurdo de las soluciones que distintas escuelas han dado a las preguntas por el ser del mundo, por la esencia del hombre y por la naturaleza de Dios. Varios siglos de esfuerzos metafísicos han confundido al propio pensamiento pues aíslan las palabras del flujo continuo del significar. Su libro constituye una terapéutica, dice, para mostrar cómo se puede revertir aquel proceso.

Lo que le importa señalar a Rosenzweig es que ninguno de estos términos puede considerarse de manera aislada, puesto que sólo en su distancia puede apreciarse el tránsito que va de uno y otro, la calidad de “entre” donde se hacen visibles. Sólo esa distancia hace del mundo un mundo habitado y compartido, y de la vida humana una vida con propósito. Y sólo dicha distancia revela en Dios el

⁴ *La filosofía judía...* “Rosenzweig y Wittgenstein” Op. cit. pg. 25-63

horizonte de todo significado.⁵ Nos topamos aquí con un matiz importante: no se trata de que Dios, hombre y mundo aparezcan solamente en una relación mutua, como si cada uno debiera su existencia a los otros dos; como si no existieran sino en esa relación de dependencia mutua. No: Dios *es*, el mundo *es* y el hombre *es*, pero el hombre *es* en un mundo que él no creó sino que le ha sido dado; el mundo es siempre un mundo ya significado, nombrado por el hombre. Y gracias al “paso de Dios”, a la “gracia de Dios” se nos entrega el mundo que vivimos con los otros, así como nos damos por buenos los nombres heredados con los que lo nombramos. Gracias a esa “gracia” hablamos con nuestros semejantes y sabemos (con enorme sutileza muchas veces) lo que se pide de nosotros incluso de manera tácita. Rosenzweig muestra cómo la existencia separada de cada uno de los términos nos permite dar cuenta de la condición práctica, de la atadura ética que está en la base del lenguaje y que constituye la estructura de nuestras interacciones.

Porque el hombre es sólo el hombre, dice; el hombre particular y único, con su vida y sus afectos, sus decisiones y fracasos. Cada uno una gracia y una herida, y nunca un yo anónimo disuelto en la generalidad del mundo. El mundo es en verdad el mundo, ése que nos frustra o nos alienta; en el que bregamos y nos desvelamos, pero que a veces también nos da contento. ¿Y Dios?... Dios se presenta sin alarde ni boato: cuando el otro nos sonrío, o nos cobija en su escucha, Dios está entre nosotros; Dios se anuncia en la confianza con la que damos por buena la palabra del otro, sin que necesitemos examinar o sospechar de cada una de ellas, como hacemos válidas las monedas que utilizamos en nuestros comercios—y que pueden ser falsas, naturalmente. Pero ese puente de aceptación que se tiende de entrada entre los seres humanos, ese acogimiento de la palabra del otro en el mundo en que los dos vivimos, ese dar por cierto el apretón de manos, ésa es tal vez la manera en que se habita el sentido común del que nos habla Rosenzweig.

No se trata de negar el horror, la maldad y la mentira que rodea la vida humana y la vida sensible en todas partes. El asunto sería que el mal se desborda sobre el fondo de una concordia “previa”, de una concordia que soporta la estructura de un lenguaje que no tiene más remedio que hacer un salto en el vacío y confiar en la buena fe de su interlocutor. El mundo no lo creamos nosotros; se nos presenta ya dado. Pero no dado como conjunto de objetos que se ofrecen al conocimiento, sino como lazos a partir de los que nuestra vida particular y específica toma forma y relevancia. Ni el hombre, ni el mundo ni Dios pueden erigirse en Todo, insiste Rosenzweig. Sería Todo cada uno de ellos, si los otros dos pudieran comprenderse o fundirse en el primero; o Nada

⁵ No estamos hablando, naturalmente, del Dios de la teología: Dios como referencia de todo significado apunta en la dirección de ese espacio de confianza y buena fe que hace posible el entramado de sentido en el que nacemos al lenguaje. Y al lenguaje mismo como la conminación de la ética, tal como intentaremos mostrar a lo largo de estas páginas.

si se disolviera su sustancia hasta quedar vaciados de sí mismos. Al no ser ni Todo ni Nada, son, irremediabilmente, Algo. Algo distinto de los otros dos, que no se diluye ni confunde con ellos. Pero que no deja de estar en esa relación; que existe *en* esa relación, aunque no *por* ella. Dice Rosenzweig:

El mundo es algo, es decir, no es una nada, pero tampoco es todo, sino que además hay otras cosas...No debe ser posible hablar del mundo sin hablar ya al instante siguiente del hombre y de Dios...Pues un afuera, no un interior, no esencia son para el mundo el hombre y Dios. (53)

Un afuera respecto al mundo serían entonces el hombre y Dios, es decir, una relación y no una fusión orgánica, no una totalidad ni una interdependencia en la unidad. Sólo esta separación permite que haya tránsito, que haya gozo *del* mundo, que haya agradecimiento *a* “Dios”. E inversamente, ese gozo y ese agradecimiento sólo son posibles desde su exterioridad, desde esa posición separada que atestigua su llaneza incontestable.

Es el lenguaje el que logra este permanente fluir entre el hombre, Dios y el mundo, dice Rosenzweig, pues el lenguaje no pretende ser esencia del mundo. El lenguaje es algo externo, algo con lo que el hombre nombra el mundo; “Adán nombra”, y la palabra significa. “Donde haya resonado una palabra, ahí ha establecido el ser humano la señal de su presencia” (55). El ser humano único, mortal, en relación con el placer del mundo y con su reciedumbre; en relación afectiva e íntima con otros seres humanos a través del lenguaje, y la posibilidad de que en el lenguaje se despliegue la complicidad que sostiene incluso nuestros conflictos y desacuerdos. Que la gente se reconozca y que la lealtad soporte nuestros compromisos, que haya amistad y deseo, goce, creatividad y esperanza...eso sólo es posible por la presencia de Dios—de “eso que por comodidad llamamos Dios”, como diría el poeta Gilberto Owen; sólo es posible por “el paso de Dios”, brisa de amor y de armonía que a veces descansa entre nosotros, más allá o al margen de cualquier concepto, de cualquier tematización en torno a su naturaleza.⁶

En mostrar este entramado de enlaces y conexiones, esta red de certezas cotidianas y sencillas se detiene el *Libro del sentido del común sano y enfermo*. El sentido básico de nuestras intuiciones enferma, propone Rosenzweig, cuando le resulta imposible aceptar este mundo dado como mundo verdadero, y buscar entonces “el criterio de verdad” atrás de la experiencia palmaria del encuentro

⁶ Hay, por supuesto, también lo otro: el horror, la crueldad, el abuso, la mentira, el engaño. Pero aparecen aquí, justamente, como el desgarramiento del orden de significados que nos sostiene; como aquello que lacera nuestro candor primario y vulnera nuestra adhesión al mundo. Siempre ha habido, y sin duda habrá egoísmo, crimen y abuso de poder. El punto que se deriva de la propuesta de Rosenzweig es que estos males se dan contra la base instituyente de la compasión y la concordia.

en la que se despliega el habla. Rosenzweig busca “curar dicha enfermedad” mostrando cómo la búsqueda de la esencia nos encierra en un círculo iterativo y quimérico (un loop, diríamos ahora) sacándonos del discurso donde ocurre la vida. El vínculo Dios, hombre, mundo no cesa; pasa de uno a otro, de uno a otro: “el hombre ruega, dice Rosenzweig, Dios da, el mundo recibe y agradece, el hombre vuelve a rogar”.

El hombre ruega, pues en su ruego pone al descubierto su quebranto y tiende los lazos hacia la esperanza. Si solamente agradeciera sería, en cierto sentido, autosuficiente, y así estaría adherido al mundo, unido a él como una de sus partes. Ruega porque su calidad de ser particular bebe en la fractura del sufrimiento y la muerte; a partir de esa certeza, de esa fragilidad insuperable, puede escuchar el llamado que viene de los otros (mantener un corazón de carne, dice la Biblia), y adherirse a la fe en la justicia que está en la base de toda confianza. El hombre ruega y Dios da. Dios no da necesariamente lo que el hombre pide, sino que le ofrece la posibilidad misma del pedir: salvaguarda su abandono, el milagro simple y natural que ocurre en todo confiar.

El hombre ruega y el mundo recibe y agradece. Pero el mundo es sólo acontecer significado, no hay un mundo en sí mismo, dice el autor: “hablar del mundo quiere decir hablar del mundo que es nuestro; que es nuestro y es de Dios” (53). Mundo significado pero no disuelto en esa significación sino siempre allí en su realidad propia, abierto a nuevas significaciones. Mundo que es acto, vida vivida y dejada atrás a cada momento; vida cuya verdad se encuentra en la manera en que se alista a responder a los instantes que la llaman desde su futuro; vida que no espera, arrastrada por el fluir del tiempo hacia nuevos momentos en los que se exige nuestra presencia, nuestra disposición. Y mundo que sobreviene como vínculo con los demás, sellado por las palabras con las que lo nombramos, con las palabras que en Él o gracias a Él se hacen puente de amistad, se hacen vida humanizada. Porque el lenguaje, dejado a sí mismo no basta, dice Rosenzweig. El conjunto de nombres y significados no son suficientes para dar cuenta de la significación. Ni siquiera una pragmática del lenguaje sería suficiente si no fuera por la sanción “de Dios”, por la infinitud del lazo que nos envuelve y que hace posible que las frases se conviertan en ese trasfondo de generosidad y acuerdo sobre el que descansan la camaradería y sociabilidad cotidianas.

(Quisiera hacer una anotación, una aclaración tal vez indigna del lector por ser casi obvia, pero que parece una precaución necesaria: todo este bosquejo, esta lectura exegética, por llamarla de algún modo, (seguramente ya la de Rosenzweig, pero con certeza la que yo pongo aquí a su consideración) responde a un lenguaje de símbolos, a un lenguaje poético en el que se leen con mayor transparencia y claridad los significados. No hay por qué pensar en Dios como una entidad ni

una sustancia, ni en Adán como ese primer ser humano del que ignoramos cómo salieron tantos otros adanes (hombres), ni en el Paraíso como un lugar en el que habitábamos literalmente antes de que el pecado llegara al mundo. Ninguna prueba de la existencia de Dios, sólo la inocencia y el candor en nuestras vidas).

Los tres macizos (en su relación con los otros a partir de su doble determinación)

De manera que el ser humano es una criatura con nombre y con destino, es decir, una criatura singular surcada por la conciencia de una vulnerabilidad inextinguible. De la presencia del otro y de la adhesión a la bondad fundamental del mundo—que acaso podríamos llamar “fe”—brota el lenguaje. Porque siempre se habla a alguien. El lenguaje no nace como instrumento para la comprensión, ni como herramienta de supervivencia. Es ante todo encuentro con alguien, respuesta y llamado.

El ser humano nombra el mundo: es el privilegio de Adán. “La palabra no es parte del mundo. Es el sello del hombre” (55). El mundo recibe la palabra que no es parte del mundo ni su esencia, sino que solamente tiende un puente entre el mundo y lo que está fuera de él. El mundo ha sido nombrado desde muy antiguo. Y esa palabra primera se adhiere a la cosa pues sirve para enlazar a las generaciones. Se adhiere, dice Rosenzweig, a pesar de que luego nuevos hombres vengán a nombrar ellos también, a darle a las cosas nuevos significados. Así, cada palabra es confluencia de una tradición, pero también apertura hacia lo posible. El ser humano se sabe incluido en una línea de continuidad pero, al mismo tiempo, está obligado a renovarla, a reescribirla. Debido a esta doble articulación (hacia el pasado y hacia el porvenir) la cosa quiere conservar su nombre y quiere ser nombrada de nuevo, simultáneamente.

Pero el ser humano que nombra también es nombrado, continúa el texto. Es nombrado por sus padres. Recibe un nombre de pila y adquiere el nombre de familia. También aquí, como en el nombrar de las cosas aparece esa apertura doble hacia el pasado y el futuro: unido a su ascendencia y al relato de sus antepasados por el nombre de familia, es también inicio y promesa por su nombre de pila. Depositario de la historia y también de su renovación. Se revela, pues, la doble vía por la que el hombre se liga con el mundo, recibéndolo como don y circunstancia, y recreándolo, entregado a la promesa que atraviesa sus vínculos. Ambas potencias, dice Rosenzweig, “le llaman a través de la boca de sus prójimos”. Dice:

El nombre mismo ya remite al hombre fuera de sí mismo dándole como provisiones para el camino la palabra obligativa del recuerdo y la palabra liberadora de la esperanza. Ahora no puede, de ningún modo, quedarse a solas consigo mismo. El doble sonido de su nombre le advierte a cada instante que sólo es criatura del hombre si no renuncia a ser criatura del mundo y criatura de Dios. Pues son estas dos potencias las que le llaman a través de la boca de sus prójimos. (70)

El mundo llama al hombre en la voz de la memoria, de su filiación y de su historia a la que no puede renunciar; lo llama a través del nombre de familia. Pero la potencia divina lo inspira a través de la abertura hacia ese futuro del cual él es siempre un comienzo. Rosenzweig no está pensando en la idea de un mundo redimido o completado al final de los tiempos, sino en el conjunto de instantes que brotan de ese futuro y que permiten que exista la posibilidad de reparar, de reiniciar:

El futuro es la fuente inagotable de la cual manan a cada instante nuevos instantes presentes, de manera que no importa que a cada instante se le muera el presente para hacerse pasado. El don de la presencia de espíritu le es regalado al hombre, a cada instante, por el señor del futuro. (69)

Y aquí llegamos a un centro neurálgico en este pequeño libro: la palabra de Dios. También de Dios brota esa doble ligadura con el que se dirige al mundo y con el que se dirige al hombre. Dios no tiene un nombre para ser llamado, como le sucede al hombre, sino un nombre mudable, en cierto sentido, como la cosa. Ha de tener un nombre, no para ser llamado sino para que los seres humanos le llamemos. Más allá de cualquier dogmática religiosa, ¿qué quiere decir esto?

Esta doble tarea del nombre de Dios, por el lado que mira hacia el mundo y por el lado que mira hacia el hombre, se refleja en el hecho de que el nombre de Dios gusta de escindirse en sí mismo en dos nombres que se corresponden, de manera que se convierte en un doble nombre. Por su nombre le llama el hombre, por su palabra el mundo. En aquel acoge a los pecadores, en ésta pronuncia para el mundo la ley del mundo. (82)

Y añade:

Es la raíz de todas las herejías humanamente previsibles confundir estas dos mitades del nombre, dejar que el amor se desborde y prevalezca sobre el derecho o el derecho sobre el amor. (Ibid)

Ni el mundo se disuelve en la intencionalidad del hombre, ni el hombre está sujeto al mundo como mera consecuencia de sus determinaciones, incapaz de ser verdadero inicio. Tal vez esta sentencia, casi una obviedad, constituye una de las grandes revoluciones del pensamiento bíblico: el ser humano deja de verse sometido a la divinidad como si fuera tan sólo una criatura entre las criaturas, un juguete de los dioses o un objeto más en el gran ciclo de las repeticiones; es también él creador en el cometido de fundar y sostener la bondad en el mundo. El orden del ser se trasciende en el actuar ético, pues en ese actuar el ser humano funda y sostiene un orden de sentido. Por eso su libertad es verdadera. El mundo obedece a una causalidad; cada instante se torna pasado y así, destino. Pero, atención, dice Rosezweig, el ser humano “no debe creer que ha de sustraerse al orden del mundo por mor de su condición de hombre. No debe rechazar, desesperado, la obligación de juzgar, de designar, de nombrar las cosas que le trae el curso del mundo” (82-83). No debe renunciar a su palabra, a su acción y a la responsabilidad que le exige el momento alegando que él es sólo consecuencia de sus circunstancias. Su capacidad de juzgar y la demanda que pesa sobre él para decidir en favor del acto justo lo apremian y requieren. Pues dicha capacidad y dicha exigencia constituyen la condición de su nacimiento: el ser humano aparece como criatura abocada al sentido y sostenida por la confianza y la benevolencia.⁷ Ningún lenguaje, ningún acto y ninguna libertad serían posibles sin ellas.

El hombre actúa. Si este acto fuera sólo consecuencia de las fuerzas que operan en su entorno, los eventos se proyectarían sobre el círculo de una mera repetición. Y no sería capaz de aventurar lo extraordinario, lo imprevisible; no sería capaz de iniciar. Por otro lado, si aceptara ser principio pero no tuviera certeza alguna de lo que se pide de él, ¿cómo iba a aventurarse?, pregunta nuestro autor. ¿Cómo sabría que su juicio y que su acto no son sólo insolencia o locura? “En el mismo momento en que se le exige la obra también se le indica lo que tiene que hacer” (83). Porque ni el mundo ni el hombre se funden en el otro sino que cada uno guarda la marca de su

⁷ Viene a la mente el personaje de Edmundo, uno de los más lúcidos malvados del universo shakesperiano, quien aprovecha esta simple sabiduría. Dice: “¡Un padre crédulo! Y un hermano noble /cuya naturaleza está tan lejos de hacer daño/ que no siente sospechas; en cuya estúpida honradez/ mis enredos cabalgan fácilmente. Yo cuido mi negocio”... *El rey Lear*, introducción y traducción de Luisa Josefina Hernández, Colección Águila o Sol, Universidad Veracruzana, México 1966.

especificidad: el mundo en su estar siempre ya dado, el hombre en su capacidad para ser llamado a la presencia. El hombre inicia una acción, y su acto cae en el mundo. Entonces Dios, dice Rosenzweig “pasa sobre él su veredicto”. El ser humano no controla el conjunto de los efectos de sus actos, ése queda “en manos de Dios”; sin embargo tiene que actuar. Y actúa confiando en que lo que se le pide corresponde a lo que es necesario. Así, la relación entre ellos está atravesada por el punto desde el que “Dios” mira, desde el que se le ofrece al ser humano la certeza práctica de lo que el tiempo le requiere, el aval de aquel trabajo que hace día con día. No tiene garantías, es cierto, ni puede exigir las, sino que se ve obligado a apostar a ciegas que su obra traerá paz a ese presente, pues a dicho arrojamiento encomienda sus afanes.⁸

Recapitulando:

La palabra de Dios salvaguarda nuestra inscripción en este mundo, pues da certeza a la experiencia y finca en la apertura y la confianza las palabras que compartimos. Entonces acontece la alabanza que es, a su vez, agradecimiento de los dones del mundo. Pero no solamente recibe del mundo con esa pasividad agradecida; el hombre también actúa y en su acción se ve obligado a confiar en la franqueza de la palabra y su capacidad para significar. En este entramado que constituye el habla, nuestra vida toma a su cargo la parte de la responsabilidad que le ha sido encomendada en el mundo del que forma parte. La confianza fundamental que Dios otorga, la rectitud inmediata que se nos exige, le ofrece al ser humano la posibilidad de transfigurar la mera existencia (la existencia desnuda) en un orden de sentido. El ser humano actúa y su acción se inscribe ineludiblemente en aquel orden que sostiene o que socava. Por la “palabra de Dios”—entrada en el orden ético del sentido—no es ya el hombre solamente una parte del mundo, sino participe del cumplimiento del mundo en el amor. Ésta es la apuesta de Rosenzweig, ésta la doble articulación de cada uno de los términos respecto a los otros dos. La triada culmina su sentido en el hombre como custodio de la responsabilidad, el mundo como espacio de posibilidad y Dios como orientación y horizonte. El mundo se cumple en la justicia gracias a los actos medidos o bondadosos, diálogo entre seres humanos que ofrecen su palabra a la escucha, y ofrecen, como garante, la integridad de una vida en la que cifran su valor.

⁸ Desde nuestra perspectiva, el peligro del fanatismo y de la idolatría son la amenaza, el problema cardinal al que nos arroja esta generosa visión. ¿Cómo eludir la ceguera de una justicia cruel o delirante? Por el momento sólo podemos suponer que en las instancias de nuestras relaciones directas “sabemos” lo que nos corresponde hacer. Para lo demás acaso contemos con los apoyos de las discusiones públicas, de la cultura y de la ley; de una ley entendida más como virtud internalizada que como un régimen de prohibiciones y sanciones, aunque también éstas ocupen un lugar.

No se trata, por cierto, de un discurso de ángeles ni tampoco de un “deber ser” impuesto sobre nuestra conciencia; se trata de la estructura de la significación entendida como vinculación ética a partir de un sustrato de confianza y sencillez. El mal es una posibilidad, como lo es el bien, pues la condición moral no está nunca garantizada. Nacemos al sentido en la sencillez de la buena fe que nos sostiene, pero nada asegura que no se desgarre esa delicada tela de símbolos en la que respiramos.

3.

¿A dónde apunta, entonces, este sentido común que dice Rosenzweig nos permite comprar un pedazo de queso, hacer una declaración amorosa e incluso juzgar a un ladrón? Si los dos primeros son actos particulares, privados e irrelevantes para la filosofía, juzgar a un delincuente exige de nosotros las mayores atenciones y cuidados. ¿Y qué tienen en común estos tres ejemplos, cómo se relacionan con lo que nos concierne? Un pedazo de queso es un trozo del mundo, algo del mundo que deseamos como necesidad de alimento y también como apetencia específica: cierta dureza, cierto sabor particular. ¿Cómo habremos de conciliar entonces la idea del queso, del pedazo de queso que nos representamos, con el queso concreto que conseguimos? Si sólo el queso representado, el queso ideal, puede satisfacernos, ¿qué haremos si dicha idealidad disuelve su sazón particular? La misma imposibilidad acaba por corroer la declaración amorosa. La declaración amorosa es una invitación y una promesa, pero ¿cómo sabremos quién hace en verdad el ofrecimiento? ¿Somos el mismo que éramos hace apenas unos días? Tal vez no soy yo, después de todo, quien hace los votos, ni la persona amada quien los recibe, pues quizá no pueda garantizar, ella tampoco, que sea la misma a la que amaba ayer. El problema se enmaraña y la petición de mano se hace imposible. Ni qué decir, por supuesto, de un juicio: ¿no es un juicio lo más equívoco, lo más saturado de aristas y contradicciones? Sólo Dios conoce el conjunto de los hechos y los motivos ocultos en los corazones; sólo Él puede juzgar. Así reflexiona el filósofo en boca de nuestro autor. Cuando el sentido común enferma, nos dice, no es posible siquiera comprar el pedazo de queso que unos momentos antes saboreábamos ya en nuestra imaginación. La cosa no es el nombre, es la cosa. Pero el nombre se abraza a ella. Por eso, aun cuando a cada momento el ser humano nombre y renombre el mundo, la cosa, dice el autor, conserva también su nombre “original”, el nombre que Dios avala. Que el mundo sea renombrado y re-significado en cada tiempo, en cada generación, e incluso en cada momento no nos sorprende demasiado. Pero el hecho que los juegos de lenguaje últimos no supriman a los anteriores (a la manera, por ejemplo, en que Rorty dice que dejamos de

hablar de una manera para hablar de otra), eso ya no nos queda tan claro. ¿Qué puede querer decir que las cosas conserven su nombre original mientras adquieren nombres nuevos? ¿Qué puede querer decir que hay un nombre que Dios avala?

Porque para Rosenzweig es claro que el mero lenguaje no es suficiente para garantizar la significación, para dar cuenta del ejercicio de habla en el que los seres humanos no sólo intercambian información, sino que se hacen entender, expresan sus anhelos, peticiones y recuerdos más allá de lo que las palabras por sí mismas alcanzan a decir. La ciencia del lenguaje sabe bien que el código lingüístico es insuficiente para dar cuenta de la comunicación. Hay actos de habla, dice; hay connotaciones emocionales y culturales asociadas a cada vocablo y cada enunciado. Pero en cuanto uno le pide cuentas al lenguaje, en cuanto uno pregunta “¿qué quieres decir por “x”?”, esa “x” se ve obligada a explicarse con más palabras que ineludiblemente podrán ser puestas en tela de juicio hasta su vaciamiento último. No hay manera de dar cuenta de una sentencia o de un discurso que el otro no quiera dar por válido. La transmisión lingüística depende de que el otro la reciba; de que el otro traduzca sobre el fondo de un sentido que acoge y reconoce. Y entonces empezamos a comprender esta imagen rosenzweigeana del nombre original. Un nombre original es punto de partida, un déictico inaugural frente a la deriva de las interpretaciones. ¿Pero cuál nombre puede ser ese nombre “primero”, preguntamos? Adán nombra. Adán nombra en el Paraíso, pues es la prerrogativa que Dios le confiere. Y Dios le da su aval a dicho nombre, es decir, lo pone a funcionar, a circular. Gracias a que el nombre es sólo un indicio, un dedo que señala, todos los lenguajes pueden referir a ese difuso horizonte de experiencia en el que los seres humanos se miran y se hermanan. Adán nombra. En “La tarea del traductor” Benjamin habla de cierto lenguaje pre-babélico, un lenguaje que se destruyó con la misma Torre y que cada lengua particular intenta reconstruir: de una manera y de otra, de diferentes formas y con distintas estructuras, cada lengua extiende su brazo hacia “la lengua divina”, a través de la cual reconectamos con la experiencia común de una humanidad dispersa. Ese “nombre original” nos permite abrir nuestro lenguaje, tenderlo hacia el otro como invitación. Y muestra cómo, a través de las palabras, y también más allá de ellas, nos sea posible hablar. Porque hablar es un milagro. Entenderse es un milagro cotidiano que supone un arrojito y una ceguera santa; implica un salto de fe ya imperceptible en el que se esboza una estela de ingenuidad que abre el camino del encuentro. Dios estaría atrás de esta estela y de este paso. Lo rubrica en cada ocasión, valida nuestras lealtades. Y así sabemos, sin saberlo incluso, que atraviesa el espacio significativo en el que nos movemos. “Dios” valida nuestros encuentros gracias al sello que queda inscrito en las cosas y que confiere a la experiencia su peso y

su verdad; es la marca, la huella de vida que logra traducirse y prolongarse, comunicarse en nuestros diálogos. Así, un salto de fe, un salto de confianza y bienvenida, está en fondo de nuestra relación con el mundo.

De la doble vinculación de Dios y el hombre hemos dicho ya algo. El nombre propio la recorre; el nombre que le corresponde por su familia y el nombre que se otorga como deseo. Con este doble caudal el hombre actúa y su acto queda inscrito en el devenir del mundo. Pero como le brotan del futuro siempre nuevos momentos, el tiempo le concede también la posibilidad de la transformación, la reparación o el perdón. El nombre, dice Rosenzweig, permite que esta suspensión de las leyes del mundo ocurra, pues en cada presente el ser humano puede recomenzar. Sus actos se derraman sobre lo inesperado, sobre la floración de la circunstancia y su regeneración.⁹

(A través del nombre) el hombre es forzado a la presencia de ánimo. Es llamado al presente, a su presente y a su interior, a penetrar dentro de sí mismo. ¿Dónde estaba antes? ¿Acaso en el pasado, acaso estaba fuera? Sí, sometido al poder del pasado y cautivado por el exterior. Era un pedazo de mundo. Obedecía sus leyes, que son siempre leyes del pasado y de la acción externa, leyes de la causalidad originaria. El nombre lo libera de esas leyes. Le llama afuera, a salir del mundo en el que estaba atrapado su obrar, y hacia el interior de sí mismo, a entrar en su presente, en un presente sobre el cual, mientras sea nombrado el nombre, ningún pasado ni ningún exterior tienen ningún poder. (68)

Llamar al hombre es traerlo a la presencia, sacarlo de la continuidad anónima de un acontecer al que se sabe atado, para recordarle que también está tendido sobre la frescura de un mañana abierto a su sentido. “Pues el poder del futuro preñado de deseos habla a través de su boca; en el deseo del llamador llama un llamador. En cada llamada llama el futuro. ¿Quién llama?” (70). Esa llamada no es una llamada cualquiera, nos convoca a nuestro presente liberando la férrea ley del mundo para ofrecer el momento que nos intima desde la bondad. No es que la bondad cancele la ley del mundo, sino que hace germinar sobre su tierra un orden de hospitalidad. Nuestras vidas y nuestros actos están arrojados hacia el llamado que hace el amor, pues de ese llamado reciben su gravedad y su júbilo.

⁹ Inesperado en el sentido de no estar contenido de manera directa en el acontecer o en la ley del mundo, determinados por esa ley. En una de sus “tesis de la historia” Benjamín lo expresa esta idea en forma de alegoría. Dice: “Cada segundo es la puerta por donde puede entrar el Mesías” (Ap. B). Nos parece que esta formulación es afín al sentir de Rosenzweig.

También Dios se vincula doblemente. También Él está escindido—o sobre todo Él. A Dios le da lo mismo ser nombrado de una manera u otra, siempre que sea a Él a quien se nombre y no a un ídolo abyecto. Un Dios al que se vuelve el hombre desde la sinceridad de su fractura o el ensanchamiento de su gratitud: desde la confianza precrítica en la bondad de la creación. Un Dios que signa los actos de generosidad y que resguarda la honradez. El mundo no es solamente bondad, eso lo sabemos de sobra. Nos abrumba la insensibilidad, el sufrimiento, la violencia, el abuso. Pero acaso sea necesario el aliento inaugural, una chispa de su ceguera santa para que la iniquidad no agote nuestras reservas de alegría, para que sean posibles aún los encuentros fraternos, la obra realizada y la ternura. Sin duda, la inocencia se ve cercada, mutilada a su vez, por la injusticia del mundo y el rencor; ha de buscar a tientas los resquicios de materia sensible que permitan el tránsito hacia su adhesión primera. Y no lo sé, pero es posible que la gratitud y la confianza constituyan nuestro deseo más íntimo. Con todo, nunca la confianza o la gratitud se entregan como bien o posesión; cada presente las encuentra tensas sobre el abismo, y cada llamado nos conmina a recuperarlas. Dios ocurre a ese rescate, a la firmeza con la que nombramos y escuchamos, a la compasión o simpatía que nos acerca a los demás. Dios ocurre al goce con el que compartimos nuestros alimentos, a la caricia de afecto, al arrojado cándido y secreto con el que recibimos una nueva vida. Nunca la potencia idolátrica de quien destruye el sentido o ultraja a su prójimo en nombre de alguna figuración osificada será apelación de Dios, sino los nombres múltiples que en todos los puntos de la tierra sostienen con actos nimios la entereza. También Dios es “algo”, nos repite el texto. Algo y no todo, pues hay también otras cosas, potencias diferentes de Él.

Siguiendo estos dos movimientos, el de los nombres propios hasta alcanzar la última comunidad, el de las palabras de las cosas hasta alcanzar el último orden, por este devenir de doble cauce del mundo de los hombres, marcha, fluyendo con ambos torrentes, el nombre de Dios, él, nombre y palabra a la vez. (81)

Fluyendo por ambos cauces, el del mundo a través de la palabra y el del hombre a través de su nombre, corre el nombre de Dios. El nombre de Dios y no Dios; Dios y su nombre, ese nombre que no es Dios sino lo indica como a una referencia diferida pero no por eso ilusoria. Fluye el nombre de Dios por dos canales pues “dicta para el mundo la ley del mundo” (82), pero al mismo tiempo “acoge en su seno a los pecadores” (ibid). ¿Qué quiere decir esto? Dios sella la palabra y le entrega, así, el peso de lo acontecido: el mundo muestra ser algo más que un libre flirteo de significados. Las cosas

giran en el campo de una gravitación, la gravitación de una respuesta, la indicación de lo que se nos pide. Si el mundo se torna a cada momento “palabra sellada por Dios”, causalidad en la que nos reconocemos criaturas atadas al mundo, los instantes que vienen a nosotros del futuro pero ahítos del llamado de la Altura, abren el espacio de la redención. “Las buenas acciones son eficaces, dice Levinas. El Mesías es eso”.¹⁰ Pues Dios acoge al hombre que sostiene para el mundo la fuente del amor; renueva cada vez su provisión de confianza y le permite, así, recomenzar.

Porque el hombre nombra y vuelve a nombrar, reinicia siempre, en el sentido en el que también Hannah Arendt dice que todo nacimiento es una promesa que viene al mundo. Quizá sea ésa la absoluta especificidad del hombre entre el conjunto de los seres vivos: su capacidad de introducir la acción en el propósito. El ser humano deja de ser sólo acontecimiento para inscribir su actuar en el flujo de las señas e intercambios en el que nos hacemos y reconocemos parte de una asignación específica. Entonces resulta que este sentido común que Descartes ha dicho que es el sentido mejor repartido, apunta al lugar en que sabemos, sin que vengan a importunar los genios malignos, que el mundo es verdadero en sus placeres y sus orientaciones, que la palabra logra atravesar e incluso romper nuestra soledad; que el mundo no es una construcción delirante y que en el momento en que se nos exige la obra también se nos indica lo que tenemos que hacer. Podemos equivocarnos sin duda, pero partimos de una certeza dada por la exigencia práctica del momento, por el salto que nos permite responder al llamado que nos hacen los demás.

Por eso el sentido común se refiere a esta dimensión práctica de la existencia, a la ética como condición de toda posibilidad de lenguaje. El lenguaje es necesariamente anterior a su crítica. La confianza elemental en la que se desarrolla la existencia soporta las relaciones y el mundo: la patencia de ese mismo mundo en su inmediatez y sinceridad sólo secundariamente puede ser puesto en entredicho, sólo secundariamente el abrazo amigable o la palabra empeñada en el compromiso matrimonial puede ser falaz. Primero deben ser confiables, primero es necesario que signifiquen franqueza y rectitud ajenas al doblez. Vivimos el mundo con los otros, significa gracias a los otros. Y gracias a Dios. Es decir “gracias a Dios” no nos decepciona ni confunde la palabra polivalente y somos capaces de atenernos a la verdad palmaria y simple de las certidumbres sencillas. “La ayuda al prójimo es buena, el asesinato malo, /sencillez de lo absoluto”.¹¹ Las buenas acciones son eficaces: eficaces para orientar nuestra existencia compartida, para sostener con actos nuestra fidelidad, y para conservar una chispa encendida para el día que vendrá. El sentido común refiere a la

¹⁰ *Difficile Liberté*. Op. cit., pg. 96: “...les bonnes actions sont efficaces. Le messie, c’est cela”.

¹¹ Del poema “Voces” de Hermann Broch, incluido en la novela *Los inocentes* y publicados aparte en Material de Lectura N° 67, trad. de María Ángela Grau y notas de Salvador Mendiola, UNAM, 1983.

solidaridad, la responsabilidad y el afecto que recorre el lenguaje como su fibra íntima. Rectitud de una inocencia que inaugura la escucha; apertura radical, desbordamiento que transforma el mundo en acto de creación, en vida recibida como don y orientada por la demanda de sentido.

A diferencia de otros filósofos del diálogo, a diferencia de Emmanuel Levinas, por ejemplo, que hace descansar todo el peso de la subjetividad en la conminación de la ética, hay en Rosenzweig una fluidez natural, si se nos permite, un movimiento que no pierde la relación con el mundo sino que transmuta su gozo en gratitud; pero que no elude el vínculo con sus semejantes sino que de la palabra de los otros recibe la justicia y la generosidad. Y, a diferencia del lituano, no rehúye la dimensión de la espera, de la esperanza, donde los actos presentes se potencian frente al horizonte de una gracia por venir. ¿No es ésta la estructura de toda promesa amorosa? Pasado, presente y futuro dialogan, se acompañan e iluminan mutuamente; Mundo, Hombre y Dios en conversación continua entretejen la suerte de una humanidad que vive y goza y sufre y agradece; que habla, estrecha sus lazos y acepta el día; y realiza su trabajo en espera de que el amor lo suscriba.

En síntesis:

La religiosidad del lenguaje de Rosenzweig en este pequeño tratado (la referencia a Dios, específicamente) no debe entenderse en sentido estrecho o convencional, sino de una manera mucho más general y dilatada. Apunta, a mi entender, a esa fe primaria en la bondad de la creación, en la palpable certitud del mundo, en la significación de la palabra y la honradez en el rostro de mis semejantes. Fe pre-crítica, certidumbre anterior a toda suspicacia, de todo distanciamiento. “Dios” en *El libro del sentido común...* es indicio del lugar donde suceden las relaciones, del espacio “intermedio” donde acontece el habla; es la huella de nuestra experiencia compartida y la certeza de la acción necesaria. “Dios” indica el horizonte donde la verdad no está dada por la preocupación del pensamiento especulativo, sino por la fraternidad elemental de la conversación. Y apunta allá, en la dirección donde la derechura más simple delinea las certidumbres más sólidas, donde la vida es vida compartida, y la llaneza se ofrece al significado. Sin esa fe primitiva difícilmente podríamos atrevernos a actuar en el mundo, difícilmente a transformar o reparar. Pues la integridad de nuestras acciones descansa en ella.

Frente a cierto anti-humanismo hoy en boga que quisiera descolocar la primacía de la intención, Rosenzweig nos permite recordar la condición ética fundamental de nuestros significados. Renunciar a la triple vinculación del ser humano, ceñido, sí, por el pasado, pero responsable de su presente de cara al amor; del mundo capaz de soportar el peso de lo dado pero

abierto a su re-creación de cara a la justicia; y de Dios como certidumbre de bondad, aliento de paz y de sentido que orienta nuestros gestos y recibe nuestra esperanza; sin esa triple vinculación de las potencias elementales, digo, se colapsa la especificidad de la criatura humana, esa que lo convoca a la tarea de convertir la vida azarosa y (tantas veces) brutal, en un orden de significación donde se tejan la concordia y la amistad. No se trata, según la lectura que aquí ofrecemos, de un orden venidero en un futuro eternamente pospuesto, sino de los pequeños actos cotidianos en los que irrumpe la eternidad del amor. Por eso no se refiere a un mundo que adviene a su culminación al final de los tiempos, sino a la empresa siempre frágil, siempre al filo, en el que empeñamos cabalmente nuestra libertad; un orden salvado en cada momento por el quebranto de la ternura y por ese destello de candor que, en los momentos privilegiados, eleva la dureza del mundo a la santidad de una palabra de acogida.

Pues la condición ética en cuanto condición propia de la vida humana se levanta contra el crimen y contra la belicosidad con fuerzas siempre amenazadas; se alza como un esfuerzo o una vocación, como la tenaz voluntad que ha de resistir el peso de la bondad. La ética irrumpe en la causalidad del mundo e instituye el devenir humano como vida fincada en la apertura y el agradecimiento. Dios no es el mundo ni es el hombre. Pero la certeza de ese mundo y la espontaneidad de la palabra que dirigimos a nuestros semejantes se ven ratificadas por el paso de la camaradería y la rectitud entre nosotros. En ellos advertimos la huella de Dios; por ese amor y por esa rectitud Dios responde.

Referencias:

Benjamin Walter. "The Task of the Translator". *Illuminations*. Schocken Paperback Edition, 1969 (1955), USA.

--Tesis sobre la historia y otros fragmentos, traducción y presentación de
Bolívar Echeverría. *Contrahistorias*. La otra mirada de Clío, México 2005

Broch Hermann. *Voces*. Material de Lectura N° 67, trad. de María Ángela Grau y notas de Salvador Mendiola, UNAM, 1983.

Gibbs Robert, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princenton University Press, USA, 1994

Levinas Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Ediciones Sígueme. España, 1999

---*Difícil libertad*. Ediciones Lilmod. R. Argentina 2005

Putnam Hilary, *La filosofía judía, una guía para la vida*, traducción de Albert Fuentes, Alpha Decay, Barcelona, España 2011.

Rosenzweig Franz, *El libro del sentido común sano y enfermo*, traducción Alejandro del Río Hermann. Caparrós Editores, España, 2001. Primera edición, 1994.

---*El nuevo pensamiento*. Adriana Hidalgo Editora S.A., R. Argentina, 2005.

---*Lo humano, lo divino y lo mundano*, edición, traducción y notas Marcelo Burello, Ediciones Lilmod, R.Argentina, 2007.

---*La estrella de la redención*. Edición preparada por Miguel García Baró, Ediciones Sígueme, Salamanca, España 1997.