

LA SUPERACIÓN DE LA DICOTOMÍA *ÉROS-AGÁPE* EN LA CONCEPCIÓN ROSENZWEIGUANA DE LA REVELACIÓN

Overcoming the éros-agápe dichotomy in the rosenzweigian conception of revelation

Eugenio Muinelo Paz (Universidad Complutense de Madrid)

emuinelo@ucm.es

Artículo Recibido: noviembre de 2021

Artículo Aprobado: mayo de 2022

Resumen

Aunque con antecedentes en la filosofía tardía de F.W.J. Schelling, la noción rosenzweigiana de revelación es de una notable originalidad. En el presente artículo intentaremos explicitar cómo Rosenzweig argumenta que la tradición idealista era incapaz de dar razón de ella, y cómo de dicha incompreensión se derivó uno de los más funestos prejuicios del pensamiento occidental: que tiene que existir un lenguaje (ideal, matemático, ...) más elevado que el lenguaje natural, así como que tiene que existir un amor (espiritual) más elevado que el amor “carnal”. Al hilo de su lectura del *Cantar de los Cantares*, mostraremos cómo, para Rosenzweig, el lenguaje y el amor son los ámbitos de la vida humana en los que tiene lugar la *intersección* entre la “inmanencia” y la “trascendencia”, imposibles de desvincular una de otra, y que esa es la enseñanza básica de toda la antropología bíblica.

Palabras clave: revelación, lenguaje, acontecimiento, amor, libertad.

Abstract

Although with a background in the late philosophy of F.W.J. Schelling, the Rosenzweigian notion of revelation is of remarkable originality. In this article we will try to explain how Rosenzweig argues that the idealistic tradition was incapable of giving an account of it, and how out of this misunderstanding stems one of the most fatal prejudices of Western thought: that there must be a language (ideal, mathematical, ...) higher than natural language, just as there must be a love (spiritual) higher than “carnal” love. Following his reading of the Song of Songs, we will show how, for Rosenzweig, language and love are the areas of human life in which the intersection between “immanence” and “transcendence” takes place, impossible to disassociate one from the other, and that this is the basic teaching of all biblical anthropology.

Key words: revelation, language, event, love, freedom.

1. *Éros* y *agápe*: un problema mal planteado

El equívoco que pretendemos contribuir modestamente a iluminar aquí —la tajante distinción y supuesta inconmensurabilidad entre *éros* y *agápe*— data de antiguo, y pertenece principalmente al campo de la teología, en el cual nos declaramos abiertamente legos. No obstante, su “historia efectual” trasciende dicha frontera disciplinar, en tanto en cuanto ha penetrado en ámbitos más vastos de la cultura, y es por ese motivo que nos atreveremos a tomar la palabra al respecto.

Nadie negará que el “amor” es uno de los problemas más candentes de nuestro presente. Sociólogos, filósofos, psicólogos y hasta neurólogos se afanan por arrojar algo de luz sobre nuestra experiencia contemporánea del amor, pero la perplejidad que nos embarga ante él no disminuye un ápice. En no escasa medida, ello parece deberse a que tal experiencia tiene lugar desde unos presupuestos histórico-antropológicos bien definidos: por un lado, la resaca de la “liberación sexual” con su concomitante desinhibición y levantamiento de inveteradas “represiones” en materia sexual; por otro lado, y en íntima relación con lo anterior, la individualización creciente (o, lo que es lo mismo, la *exculturación* creciente)¹ en nuestras actitudes y disposiciones más íntimas ante el amor y la sexualidad. Lo saludable que pueda haber tenido lo primero se ve fuertemente contrarrestado, a nuestro juicio, por los límites empobrecedores que le impone lo segundo, pues sin un marco cultural compartido, por muy tácito que sea, resulta difícil proponer diagnósticos mínimamente inteligibles sobre una cuestión que, como la que nos ocupa, atraviesa de punta a punta —cierto que de muy diversas maneras— el cuerpo social.

Como hipótesis de trabajo en lo que sigue adoptaremos la siguiente: no se comprenderán adecuadamente las derivas contemporáneas del amor sin tener en cuenta de modo ecuánime y cabal la tradición cultural concreta sobre cuyo fondo aquellas se recortan, bien sea para execrarla, bien sea para reivindicarla a menudo anacrónica y desesperadamente, a saber, la *antropología bíblica*. Aunque haya permeado tanto positiva como reactivamente multitud de otros aspectos de la vida occidental en nuestra “era secular” (concepciones del poder político, de la ética del trabajo, de la asistencia social, etc.), en ningún otro se echa de ver con tanta intensidad la ambivalencia de dicho legado. Desde luego, como bien sabemos desde Freud, nunca nada de lo relativo al amor dejará de ser profunda y esencialmente ambivalente, por lo que en modo alguno ambicionaremos aquí neutralizar dicha ambivalencia. En realidad, expresándonos de manera algo tortuosa, querríamos arriesgar la siguiente

¹ Decimos esto en el sentido de la antropología filosófica de Arnold Gehlen (1993, p. 92), para quien toda individualización, todo subjetivismo, implica de rechazo una erosión de la dimensión institucional o cultural de la vida humana.

interpretación del malentendido: la ambivalencia en las recepciones de la antropología sexual bíblica, esto es, la división en recepciones “libertinas” que reclamen la liberación del *éros* con respecto al yugo moralizante y represor del *agápe*, y en recepciones “puritanas” que aboguen por mantener el amor “verdadero” incontaminado de las embestidas del *éros*;² dicha ambivalencia, decimos, brota paradójicamente de la *incapacidad para la ambivalencia* congénita a la racionalidad teórica que, aunque naturalmente muy anterior, se hace hegemónica culturalmente solo con el paso a la Edad Moderna.

No en vano, es también entonces cuando aflora la disputa —no exenta de una subyacente connivencia— entre “puritanos” y “libertinos” a la que hacíamos mención. Si tomamos, como es razonable hacer, la Ilustración por símbolo fundamental de la Modernidad y de la concepción moderna de la razón, no es casual que hayan sido dos tipos humanos tan radicalmente marcados, cada uno a su manera, por el espíritu ilustrado los que mejor representen dicha disputa, y no podrá sorprender, por consiguiente, la invitación que en su día hizo Jacques Lacan (y ya antes que él Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*) a leer a “Kant con Sade”. Anverso y reverso de un mismo malentendido, mientras que uno exigía la supresión de toda “inclinación” para ingresar en el ámbito de la vida ético-religiosa, el otro exigía, de manera no menos consecuente, la necesidad de suspender y anular todo juicio moral para experimentar comoquiera que fuese las inclinaciones naturales de las que incontrovertiblemente se halla dotado el ser humano, o, lo que es lo mismo, para no caer en el autoengaño. Ninguno, en definitiva, estaba en condiciones de captar la ambivalencia del amor, su indefinible plasticidad y su capilaridad difundida por la *entera* existencia humana.

Siendo esto último lo que más propiamente define el amor en sentido bíblico (tanto vetero- como, para escándalo de muchos, neotestamentario), el malentendido del que aquí nos estamos haciendo eco no pudo por menos de verse notablemente acrecentado por el hito que dentro de la literatura teológica estableció la rígida incompatibilidad entre *éros* y *agápe* y orientó gran parte del debate ulterior, a saber, la publicación en 1930 de la obra del teólogo luterano Anders Nygren *Eros y agape*, cuyo título debiera haber sido una disyunción exclusiva más bien que una conjunción. Pues la tesis de Nygren es clara y meridiana, y reza como sigue: por mucho que *éros* y *agápe* hayan podido entrecruzarse a un nivel poético, retórico u ornamental a lo largo de la historia cristiana (sobre todo, de la historia cristiana occidental prerreformada, en la forma de *caritas*), en tanto que motivos existenciales u orientaciones vitales últimas son de todo punto antagónicos, y el uno solo podrá imperar en la exacta medida en que desaloje al otro por completo. O dicho sea poniendo nombres concretos y bien pregnantes: o Platón, o san Pablo, *tertium non datur*.

² Huelga señalar que tomamos estos calificativos de modo genérico, tal como se emplean en el habla coloquial, y no en su acepción histórica específica que hace referencia, respectivamente, al movimiento del libertinismo filosófico erudito del s. XVII francés y a la facción del calvinismo que tan decisiva será en la colonización norteamericana.

Éros sería así un impulso *autocéntrico* que demanda imperiosamente, y por encima de todo lo demás, su satisfacción plena. Por muy refinada que esta sea (esto es, elevada por sobre los crasos placeres “mundanos”, como es sin duda el caso del ideal platónico del *éros*), no dejará de confirmar y robustecer la estructura —siempre según Nygren (1969, pp. 36-37)— esencialmente autocéntrica del deseo erótico. Todo el horizonte ético-religioso de la Antigüedad habría estado impregnado de un tal autocentrismo del deseo, lo cual se echaría de ver en el carácter fundamentalmente *eudemonista* de toda la ética clásica, sea cual sea la versión que de ella elijamos.³

Nygren da por descontado que, de los dos sentidos del *éros* que Platón pone en boca de Pausanias en *Banquete* 181a-b —esto es, los vinculados a los dos nacimientos de Afrodita, de los genitales de Urano (Afrodita Urania) y de Zeus y Dione (Afrodita Pandemo) respectivamente— solo el primero sería un verdadero y digno adversario de la *agápe* cristiana. Pues solo el primero, el que se origina en la Afrodita que solo tiene padre y a la que le es extraña, por tanto, toda coyunda, solo ese, haciendo honor a su paternidad “celestial”, capacita a los humanos para amar las “almas” más allá de los “cuerpos”, lo cual es tanto como decir que solo él “induce a amar bellamente” (*καλῶς προτρέπων ἔρῳ*). Por el contrario, el *éros* de Afrodita Pandemo, escribe Platón (1986, p. 206) en un elocuente juego de palabras, “es, en verdad, vulgar (*πάνδημός*)”, es el amor del populacho, el propio de los hombres indolentes y ordinarios que aman lo primero que se les pone por delante, incluso a esos seres tarados e incompletos que son las mujeres.

Pues bien, lo que aquí propondremos será una inversión radical de la lectura de Nygren, quien, como decimos, sugiere que solo el *éros* “celestial” puede concurrir, dado su carácter espiritual, para suplantar la *agápe* —aunque siempre de manera fallida, puesto que el *éros* necesita elevarse a lo espiritual y nunca deja de ser *autocéntrico*, mientras que la *agápe* ya es espiritual y *heterocéntrica* de partida. Desde el punto de vista aquí defendido, será justamente el *éros* “vulgar”, en su impredecible y a veces caprichosa gratuidad, el que se halle insospechadamente cerca, si bien no siempre ni de cualquier manera, de la *agápe* neotestamentaria, tan “des-centrada” sin duda como notó Nygren, pero mucho menos “excarnada” de lo que habitualmente se piensa.

Pero antes de despedirnos del teólogo sueco, consignemos aún una última discrepancia con su visión de la cuestión: Nygren está con Nietzsche en que el amor cristiano supone una “transvaloración de todos los valores”, aunque se aparta de esa asociación —a su juicio demasiado estrecha— entre el amor cristiano y el “resentimiento” judío que encontramos en *La genealogía de la moral*. No resulta difícil colegir, a tenor de lo dicho acerca de sus disquisiciones sobre la *agápe*, que Nygren se halla en todo momento bordeando el gnosticismo, de modo que era poco menos que de esperar su enconado

³ Solo hasta ahí podemos asentir a la interpretación que Nygren nos ofrece de la ética antigua, pues confesamos que se nos escapa qué sentido pueda tener atribuirle a la ética antigua, como él hace en esas mismas páginas, un carácter también “individualista”.

rechazo a reconocer cualquier tipo de antecedente veterotestamentario de la noción cristiana de amor.⁴ Para quitarle hierro al incómodo hecho de que lo que Jesús le espeta al doctor de la Ley que va a inquirirlo acerca de cómo heredar la vida eterna (Lucas 10, 25) es que recuerde los dos pasajes bien conocidos de Deuteronomio 6, 5 (“Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón...”) y Levítico 19, 18 (“Amarás a tu prójimo como a ti mismo”), Nygren (1969, pp. 55-60) recurre a los consabidos tópicos —que adolecen de una negligencia exegética imperdonable— del “particularismo” y el “legalismo” judíos. A su entender, el cristianismo habría “superado” estos últimos constituyéndose en la primera religión erigida sobre el truismo de que su religiosidad es intrínsecamente ética, y su ética intrínsecamente religiosa, o, lo que es lo mismo, “interiorizando” aquellos mandamientos supuestamente “externos” y dotándolos de una espontaneidad y una creatividad inauditas, transformando consiguientemente la “comunidad de derecho” con Dios y con el prójimo en una “comunidad de amor” inmotivada y universal.

2. El antecedente schellinguiano: la positividad de la revelación

El atolladero al que nos conducen las posiciones —en realidad muy extendidas, aun si revestidas de diversos ropajes— de Nygren es evidente: el *éros* es la tendencia humana a “poseer”, a incorporar a uno mismo —en el mejor de los casos— objetos excelentes (la Belleza, Dios mismo, ...) que requerirán para acceder a ellos de una cierta “ascensión”; *agápe* es el amor divino que “desciende” gratuitamente de Dios y que es puramente desinteresado, tanto en su eje vertical Dios-hombre como en el horizontal entre “prójimos”. Para realizar plenamente este último es necesario, no transformar o transfigurar de alguna manera, sino aniquilar el primero, mutilar la realidad humana, por así decirlo, para hacer sitio a la divina. Desprovista de connotaciones teológicas, la misma idea está presente en la concepción de que el *éros* es algo inherentemente perturbador en la vida amorosa o conyugal, que ha de ser tenido a raya y supeditado a otros fines más decorosos y respetables.

Ahora bien, lo que estrictamente se deriva, a nuestro juicio, de la noción bíblica de *revelación* es que esta acontece, ciertamente como prerrogativa asimétrica de Dios, pero no mutilando la realidad humana, sino *comunicándose con*, entrando en un proceso *dialogico* con ella, *alterándola* al alterarse *a Sí mismo*. De modo que su figura privilegiada —en un sentido, como veremos, nada “alegórico”— será el amor, un amor por tanto *más allá* de *éros* y *agápe*.

No es un azar que haya sido un filósofo judío —tal vez *el* filósofo judío del s. XX— quien haya

⁴ Incluso en pleno alegato supuestamente antignostico, cuando comenta la advertencia paulina en I Corintios 13, 8 de que, aun desvanecidas las “profecías”, las “lenguas” y la “ciencia” (*gnosis*), el “amor” permanecerá, pareciera que Nygren sigue obstinadamente bordeando el gnosticismo. Pues, ciertamente, al equiparar *gnosis* y *éros* —en lugar de enfatizar esa *imposibilidad* de “satisfacción” que trabaja al *éros* por contraposición a la *gnosis*— se nos antoja que lo que lo persigue Nygren (1969, pp. 136-137) es, de alguna manera, “gnosticizar” la *agápe*, presentarla como una suerte de “consumación” de lo que oscura e imperfectamente anhela el *éros*.

reparado mejor que nadie antes en la conexión recién apuntada. Nos referimos, claro está, a Franz Rosenzweig, y a los análisis que a las nociones de “revelación” y de “amor” les dedica en su fascinante obra de 1921 *La estrella de la redención*, los cuales no parece exagerado considerar como la clave de bóveda de todo el libro, y por ende de la verdadera revolución filosófico-teológico-política que tal libro supuso.⁵ Haciendo gala de la idiosincrática “carnalidad” judía, Rosenzweig no quiere saber nada de una revelación ni de un amor que anularían la condición humana tal y como esta se nos presenta aquí y ahora, *in via*, con su libertad limitada y precaria, pero no por ello menos indestructible. En verdad, toda concepción demasiado “espiritualista” del amor correría el riesgo de deslizarse hacia una suerte de estoicismo. Un estoicismo heterocéntrico, ciertamente, pero estoicismo al cabo, cuyo ideal de gobierno de sí se habría trocado en el de ser gobernado por Otro —por un Otro que supuestamente nos “ama”, aunque extraño amor sería el que anula nuestra libertad. En última instancia, ese ser dominado por Otro, esa *heter*-arquía, viene a perfeccionar, sin embargo, el ideal de la imperturbabilidad y de la apatía: *sofoca y libera de* las pasiones de manera aún más eficaz que toda “tecnología de sí” autocéntrica y autárquica, pues destruye todo anclaje mundano y natural de la subjetividad en que aquellas arraigaban.

Naturalmente, todo esto no es más que una ilusión, un pretender liberarse de la libertad misma. Por el contrario, la revelación *presupone* la libertad —tanto divina como humana— y se *realiza*, tiene lugar *a través de* ella. Salvedad hecha de que “en oposición a lo que le sucede a la libertad divina, [*scilicet*, a la libertad humana] el poder le está ya negado en su origen”, ello no obstante, “su querer es tan incondicionado y sin límites como el poder de Dios” (Rosenzweig, 1996, p. 107). Dada su intrínseca finitud, la libertad humana estará inevitablemente fuera de sí, descoyuntada, inerme ante sí misma, pero, en tanto que *radicalmente* incondicionada, en modo alguno podremos deshacernos de ella, abolirla, hurtarnos a su paradójica imposición heterónoma —como aparentemente haríamos al ingresar en el immaculado recinto de la *agápe*, tal y como nos lo describía Nygren.

Así, pues, contra todo ideal de auto-negación —“ascético” en el preciso sentido nietzscheano— que prometa alguna suerte de liberación de las pasiones, lo que la antropología bíblica promueve, en la versión que de ella nos brinda Rosenzweig, es una liberación a través de las pasiones, o, dicho de otro modo, lo que ella promueve es *la pasión de la libertad*. Esto, y nada más que esto, es lo que la revelación “revela”, lo cual equivale a decir que la revelación, propiamente hablando, no revela *nada*, no “añade” nada a lo ya dado; si hubiera que definirla por su relación con lo dado, habría que decir que, en todo caso, sería una *inversión* de lo dado, un ponerlo patas arriba, desquiciarlo por completo de su “lugar natural”. En este punto resuenan sin duda ciertos ecos cabalísticos, pues Rosenzweig llega a afirmar que la revelación de alguna manera supone una iluminación retrospectiva de la

⁵ No reclamamos ninguna originalidad al señalar esto, sino que el propio autor de *La estrella* declara abiertamente que el apartado sobre la “gramática del eros” constituye “el fragmento central de toda nuestra obra” (Rosenzweig, 1996, p. 220).

creación como creación *de Dios*, y que, por lo tanto, pone de relieve la verdadera *patencia* —fáctica, pero trans-ontológica— de Dios, sepultado antes de ella tras los elementos del mundo. En cierto sentido, podría decirse que la creación realiza ya la patencia de Dios, con el genitivo en su acepción subjetiva (Dios *produce* esa patencia), pero que solo la revelación lo hará también en su acepción objetiva (Dios mismo *se hace patente*).

Efectivamente, de acuerdo con la doctrina luriana del *tzimtzum* o “auto-contracción” de Dios, la creación es una *manifestación* de Dios a través de la que el mismo Dios se *oculta*. Así entendida, la creación sería ya una “revelación”, pero una revelación esencialmente *muda* y, por lo tanto, aún no una verdadera revelación. La creación, que lo pone *todo* (el “ser”), no deja traslucir *nada* de Dios. La revelación, que no pone *nada* (ningún “ente”), nos comunica *todo* de Dios (su “palabra”⁶), nos hace “todo oídos”, es el modo singular en que ella nos interpela. Así expresa el autor de *La estrella* esta enigmática ambigüedad del revelarse de Dios, en un pasaje de extraordinaria altura poética:

El llegar a ser patente que ahora estamos buscando tiene que ser tal que sea por completo esencialmente Revelación y nada más. Pero esto significa que no le es lícito ser sino el abrirse de algo cerrado; la autonegación por una pura palabra de una esencia meramente muda; la autonegación por un instante móvil de una perpetuidad que descansa en la calma. En el brillo de tal instante habita la fuerza de transformar el ser creado al que este brillo alcanza, de manera que, de *cosa* creada, pase a ser testimonio de un revelar que ha tenido lugar. (Rosenzweig, 1996, p. 206)

Rosenzweig fue bien consciente de las implicaciones verdaderamente traumáticas que tal noción de revelación entrañaba para el pensamiento filosófico. De ahí la audacia de autodesignar su propuesta como un “nuevo pensamiento”. Siendo escrupulosos, hay que matizar empero que tan nuevo no era el nuevo pensamiento, sino que contaba con un predecesor claro en la figura de su admirado Schelling. En la filosofía tardía de este se articula por vez primera en la historia de la tradición filosófica, no una “teología filosófica”, sino una *filosofía de la revelación*, como él mismo rotuló sus lecciones berlinesas de 1841/1842. Desmantelando la milenaria ecuación parmenídea entre “ser” y “pensar”, válida solo para determinar el *quid* de las cosas, su “esencia”, su estar ya *dadas* (no su *quod*, no su *darse* metateórico e intematizable), la *positividad* que perseguía la filosofía de la revelación desbordaba ese marco, y en consecuencia solo podía “partir del ser que se encuentra *absolutamente* fuera del pensamiento [...; del] *ser absolutamente trascendente*” (Schelling, 1990, tomo I, p. 127).

⁶ Merece la pena notarse que el término hebreo דָּבָר (*davar*) significa tanto “palabra” como “cosa”, lo cual es buena muestra del “logocentrismo” radical propio de la mentalidad hebrea, dicho sea sin el matiz peyorativo que la expresión tenía en la pluma de quien la acuñó, Jacques Derrida.

Lo inaceptablemente escandaloso para la especulación filosófica —para lo que Schelling (1990, p. 128) llamó desdeñosamente, pensando sobre todo en Hegel, “filosofía negativa”— es que la vía de acceso a dicho ser, o más bien al “Señor del ser”, fuese la *experiencia*, entendida esta, mucho más allá de su chato sentido “empirista” convencional, como ámbito originario de *donación*. Como abruptamente sentencia Schelling (1990, p. 128): “Dios no es *a priori*, Dios solo es *a posteriori*”. Por consiguiente, desde la sola creación, Dios no es Dios. A contracorriente de lo que parece seguirse de aquel célebre apotegma hegeliano según el cual, sin el mundo, Dios no es Dios —a saber, que a Dios le bastaría un mundo para devenir Dios, concretamente, un Dios *meta-físico*⁷—, lo que de una filosofía de la revelación se derivará, por el contrario, es que *única y exclusivamente* del ser humano puede decirse que, sin él, Dios no es Dios. Desgajada de su aparato retórico evolucionista y psicologista, ahí reside la verdad profunda de la reducción de la religión a antropología operada por Feuerbach —quien, por cierto, se contaba entre el selecto auditorio (Engels, Bakunin, Kierkegaard, ...) de aquellas lecciones schellinguianas a las que nos estamos refiriendo. Pero, cabría preguntarse, ¿no estaremos despachando con excesiva premura la objeción de Feuerbach con nuestras descalificaciones? ¿No será ese presunto exclusivismo simplemente una pretensión más de la soberbia humana? ¿No habrá tenido razón acaso el autor de *La esencia del cristianismo* con su hipótesis dinámico-transferencial de la “proyección”?

Responderemos a tales cuestiones insoslayables sugiriendo que, de modo puede que contraintuitivo, toda teología sin revelación, a la manera de Hegel, y toda antropología sin revelación, a la manera de Feuerbach, están profundamente emparentadas, son formas complementarias de absolutismo teórico, o lo que es lo mismo, de monismo metafísico. La revelación rompe con dicho absolutismo porque pone en el centro del proceso vivo que busca nombrar el enigma de la *libertad*, de una libertad que solo tiene sentido entretrejida en una *pluralidad* (en última instancia, en una *dualidad*). Ni Hegel ni Feuerbach pudieron pensar la libertad, o, mejor dicho, pensaron demasiado la libertad, que es la forma más fatal de disolverla, y es por ello que ni uno ni otro tuvieron el menor atisbo de esa noción basilar de la antropto-teología bíblica que es la noción de revelación.

Acudamos de nuevo a Schelling, quien decididamente desbrozó de todo abrojo metafísico el camino que conduce a la experiencia de la revelación, o a la revelación como experiencia: la revelación no puede ser —o, al menos, no de entrada, no *en tanto que* revelación— revelación de ningún *qué*, esto es, de ningún “ser” ni de ninguna cualidad suya (necesidad, eternidad, omnipotencia, ...), sino que la revelación, en el más estricto sentido de la palabra, solo puede serlo de una voluntad personal, de un *quién*, pues solo de una voluntad es razonable pensar que tendremos alguna noticia de ella *si, y solo si* ella misma se resuelve a comunicársenos. A todo lo demás, a cualquier región de lo ente, podremos

⁷ Por no hablar de aquella otra observación hegeliana de que, en la *Ciencia de la lógica*, asistimos a una exposición del movimiento interno de Dios antes e independientemente de toda creación.

acceder —por así decirlo, “desde fuera”— por muy diversas vías (deductivas, inductivas, intuitivas, ...), y podremos reconstruir incluso su genealogía causalmente determinada. “Desde fuera”, contemplada como “hecho” (cuyas causas podremos identificar, pero que nunca nos servirá como *cifra* de una voluntad), en cambio, la revelación es misterio, y nada más que misterio, pues la voluntad divina cuya expresión es justamente se caracteriza, como toda voluntad, por no poder revelarse “sino por la acción, por la ejecución” (Schelling, 1990, tomo II, p. 10). La revelación sería así, por consiguiente, la voluntad que ha pasado a la acción, a una acción cuya concreción empírica está dotada de una singularidad tan irreductible que ha de ser arrancada al indiferente e impertérrito dominio de los hechos. Si aún quisiésemos conservar aquí la noción de hecho, habría que decir, en todo caso, que un hecho a través del cual se manifestase una voluntad (esto es, una *acción*) sería un hecho que asistiría, imprimiéndole un *sentido* para alguien, a su propia constitución como hecho, o lo que es lo mismo, sería un hecho *significativo*, en absoluto dissociable de quien está detrás de él.

Así, pues, la revelación no es un proceso “necesario”, ni mucho menos uno meramente “posible” —en todo caso, la revelación *haría posible* retroactivamente, como contingencia, la posibilidad abstracta. Ni siquiera puede decirse que ella ostente esa peculiar necesidad leibniziana —la “optimidad” teológico-metafísica— que brota de la composibilidad de todos los posibles. Schelling (1990, p. 11) no duda en designarla, por el contrario, como “lo realmente acontecido” (*das wirklich Geschehene*). Que la filosofía ose adentrarse en este ámbito de la efectividad histórica, tradicionalmente reservado a la sensibilidad más narrativa propia de la “fe”, no supone sin embargo una claudicación ante las propias exigencias de racionalidad, ni tampoco una intrusión en campos disciplinarios ajenos. Todo lo contrario, haciendo eso, en esa osadía, viene a realizarse la vocación más profunda de la actitud filosófica, tal y como la enunciaron sus padres fundadores: el asombro, la admiración (*θαυμάζειν*). Pues, desde luego, poca admiración podrá suscitar la captación de lo necesario, del ser así y no de otro modo de las cosas, y si la mirada filosófica se restringiese a ella, renegaría de sí misma y se aquietaría en una narcosis espuria. Si, por el contrario, decide permanecer *fiel* a sí misma, inexorablemente habrá de reconocer que la habita un impulso incoercible a trascender de lo meramente necesario “hacia lo absolutamente digno de admiración” (Schelling, 1990, p. 13).

Pero, ¿qué será eso absolutamente digno de admiración en pos de lo cual ha de conducirse el anhelo filosófico? De manera negativa, podemos decir en primer lugar que lo que nunca será es un sucedáneo falso de la verdadera paz a la cual aspira. Si no puede *descansar* verdaderamente en ello, entonces no es lo absolutamente digno de admiración. Nadie podrá decir, siendo honesto consigo mismo, que halla un descanso para su voluntad de saber en el establecimiento de conexiones causales nuevas, es decir, en la ampliación del campo de aplicabilidad de la lógica vigente en lo que *ya* sabemos. La ampliación del saber, fatigosa —incluso dolorosa, como predicaba el Qohelet— y en sí misma interminable (amén de extremadamente útil para numerosas facetas de nuestra vida), no es lo

admirable; lo admirable es su *límite*, el vuelco de su lógica constatativa que es producido en él por la resistencia que le ofrece lo absolutamente impenetrable: la manifestación de la *libertad*.

Schelling echa mano del relato bíblico para ilustrar tan intrincada cuestión, pues, en su austera narratividad, el Génesis lo hace mucho mejor —de manera mucho más apegada a la “realidad”, llega a afirmar Schelling (1990, p. 14)— que cualquier exégesis intelectualizante que procure desentrañar su “sentido”. En efecto, el Génesis nos brinda ya de entrada lo máximo a lo que puede llegar el saber, esto es, una suerte de “deísmo” antropológico con arreglo al cual conocemos que Dios solo *descansa* —y, por tanto, “se retira”— una vez creado el ser humano. Lo que la revelación, no obstante, aporta a esa modesta verdad es que semejante descanso, que ciertamente es tal, que es el único descanso concebible —pues una libertad solo descansa saliendo de sí misma, en *otra* libertad—, no dura mucho, no proporciona esos visos de inalterabilidad con los que el “concepto” busca solazarse en la “necesidad”, pues acto seguido recomienza el drama —que *afecta* intrínsecamente a Dios, y que lo seguirá haciendo a lo largo de *toda* la “historia de la salvación”— con la desobediencia fatal de la pareja del Edén.

La revelación, entonces, nos conmina a reconocer que la verdadera libertad consiste en ese peligro extremado que supone el surgimiento del otro *en tanto que otro*, en su inasimilable autonomía; o, como dice Schelling (1990, p. 14), el peligro de que “el destino de la obra divina esté puesto en la libertad de una creatura”, de esa creatura paradójica —y ciertamente admirable— que, por recuperar la expresión rosenzweiguiana, de “cosa creada” puede pasar a ser “testimonio de un revelar”. Mas todo testigo lo es porque se ha dispuesto internamente para serlo mediante ese acto libérrimo —al que nadie ni nada nos podrá jamás constreñir— que es el *asentimiento*; es decir, que solo hay testimonio, en el sentido más genuinamente profético del término, porque es posible declinarlo. En el arrobamiento extático o en el trance del automatismo oracular, ningún testimonio se produce.

Vemos, pues, que desde la perspectiva abierta por la revelación algunos de los grandes temas que han movilizad la interrogación filosófica caen bajo una luz distinta. La admiración (en estrecha relación con el *éros*, como veremos a continuación) es sin duda uno de ellos. Otro, no menor (pues a ella asociamos algunos de los rasgos centrales de la revolución antropológica socrática), la *ironía*, que Schelling traslada a la manera en que las personalidades divina y humana se ven afectadas mutuamente por la revelación como sigue:

No le está concedido a todo el mundo comprender la profunda ironía de todos los modos de actuar de Dios. Y quien no la haya comprendido desde el principio, ya en la creación del mundo, naturalmente tampoco podrá comprenderla con posterioridad, por ejemplo en la doctrina de la redención. Tampoco es asumible por cualquier pensador común —y habrá de resultarle inverosímil— que Uno y el mismo sujeto afirme y

niegue algo *uno eodemque actu*. [...] [L]a divinidad (esto es, la libertad absoluta) de Dios consiste justamente en la fuerza de esta contradicción —de esta absurdidad de pretender ser el que afirma y el que niega a la vez, y sin embargo no escindirse por ello, sino seguir siendo Quien es. No solo en Dios, incluso en el ser humano, en la medida en que un destello de la fuerza creadora le ha sido otorgado, encontramos la misma relación, la misma contradicción [...]. (Schelling, 1990, p. 25)

Que una libertad, para ser verdadera libertad, libertad absoluta, necesite *auto*-limitarse en cierto modo y dar origen a otra libertad —relativa, pero no por ello menos libertad— que se le enfrente: tal es la contradicción suprema para la filosofía “negativa” asentada sobre la vigencia incondicionada del principio de no contradicción, cuyo umbral la filosofía de la revelación nos exige traspasar. Para esta, la contradicción, sin dejar de ser tal, cesa no obstante de impedir el avance del pensamiento, y se convierte por el contrario en su móvil principal, en lo que lo incita a la exposición de una nueva verdad. Es por ello que, desde la perspectiva que solo ella puede conquistar, “Dios no es en absoluto un *opuesto* [*scilicet*, lógico o metafísico] de la finitud, [...; sino que] busca lo finito” (Schelling, 1990, p. 25).⁸

3. La revelación como “gramática del eros”

Habrà de disculparnos el precedente excursu schellinguiano, pues aparentemente nos ha llevado muy lejos del tema que estàbamos explorando en el primer apartado (necesidad de superar la dicotomía *eros-agàpe*). Cierta es que, aunque sí se haya hecho cargo de la *ambivalencia* radical en que la revelación consiste, la cuestión del lugar del *eros* en el amor humano-divino no es objeto de un análisis expreso por parte de Schelling. Y también es cierto que, al menos en los pasajes citados (que constituyen un elenco de aquellos en los que Schelling aborda más directamente la noción misma de revelación), no se hace especial énfasis en las raíces veterotestamentarias de los componentes constitutivos de la idea de revelación —la libertad y la personalidad— sino que tienden a aducirse más bien pasajes paulinos, sobre todo aquel relativo a la “debilidad de Dios” (I Corintios 1, 25), cuya afinidad con ciertos presupuestos muy fundamentales de la antro-po-teología veterotestamentaria es empero evidente.

Serà regresando a *La estrella de la redención* como, esperamos, el lector podrá enjuiciar hasta qué punto Schelling es importante para esa reformulación de las tareas del pensamiento que Rosenzweig llevó a cabo, reformulación que nosotros enunciaríamos así: si la filosofía, como decíamos, pretende

⁸ Con no menor atrevimiento se predica de Dios en el midrás *Cantar de los Cantares Rabbà* II, 9. 1. 1.: “Tú nos dices ‘¡Ay, ay!’ (porque) tú tienes ansias de nosotros primero” (Girón Blanc, Ed., 1991, p. 148).

ser fiel a su vocación de radicalidad, ya no ha de inquirir qué puedo saber, qué debo hacer ni qué puedo esperar, sino única y exclusivamente *cómo puedo amar* —y si acaso, de manera concomitante, si es que no son una y la misma pregunta, *cómo puedo hablar*. Aunque no haya constancia directa — a diferencia de otras obras schellinguianas tardías como *Las edades del mundo*, cuya lectura por Rosenzweig sí podemos atestiguar— de que leyese la *Filosofía de la revelación*, y aunque ni el amor ni el lenguaje sean los motivos principales de la concepción schellinguiana de la revelación, existen poderosas razones internas, más allá de la historia doxográfica, para interpretar las lecciones berlinesas de Schelling como el antecedente filosófico que, situado en la bisagra misma entre el idealismo y lo que habría de venir después, hizo posible el giro rosenzweiguiano. O, dicho de otro modo, la *Filosofía de la revelación* puede ser entendida como una especie de nuevo “discurso del método” post-idealista, como la inauguración de un nuevo modo de filosofar abierto a la positividad y a la facticidad de la experiencia histórica, y *La estrella* sería un intento de dotar de contenido sustantivo dicho novedosísimo marco teórico.

Desde luego, al hacer de su “buscar lo finito” el atributo esencial del Dios Revelante, Schelling nos ponía sobre la pista de lo que Rosenzweig articulará de manera ya plenamente consecuente: frente al Dios Creador, que lo pone todo *simultáneamente*, de una vez por siempre, el Dios que se revela, si se nos permite la metáfora, *fecunda*; pone muy poca cosa, una frágil e insignificante “semilla”, pero esa pequeña cosa, a diferencia del rígido y omniabarcante “ser” de la Creación, ya “infinito” desde un principio, es capaz de *crecer e incrementarse*, no menos que de morir; es, como reza ese versículo inigualable del mejor de los cantares, “fuerte como la muerte” (Cantar de los Cantares 8, 6), se debate entre la vida y la muerte atravesando el desfiladero que las une y que las separa, plantándole cara a esta última (Rosenzweig, 1996, p. 204).

Y, como toda fecundación, la revelación ha de tener lugar en *un* momento determinado, en *este* instante, y no en otro cualquiera. El tiempo que la revelación inaugura, que es el tiempo de la experiencia amorosa, no puede ser definido de otro modo, por tanto, que como “presente vivo” (Rosenzweig, 1996, p. 207). No se trata, por supuesto, del presente abstracto del cronómetro, que por fuerza se nos escurre entre los dedos, que nunca está ahí donde creemos que está, siempre ya transcurrido y todavía no advenido. Se trata, por el contrario, del instante, ciertamente fugaz, pero en cuya fugacidad uno, lejos de intentar “aprehenderla”, se *sumerge*, se entrega a su constante inconstancia y se esfuerza por renovarlo permanentemente consolidándose en *fidelidad*.

Eso capaz de crecer, de sumergirse de lleno en el instante del presente vivo y adherirse en inquebrantable fidelidad a él, a eso es a lo que Rosenzweig llama *alma*. Otra manera de nombrarla es como lo capaz tanto de *amar* como de *ser amado*. Pero primeramente de amar, pues el amor que Rosenzweig hace latir en el centro de la revelación está transido de una vertiginosa asimetría: siempre es Dios quien ama *primero*. Y aquí se insinúa más que en ningún otro aspecto por qué podemos hablar

de la revelación como de una *inversión* de lo que el mundo en su elementalidad simplemente “es”. No es el “monoteísmo” en sí mismo, o al menos no en tanto que tesis metafísica (tesis suscrita, implícita o explícitamente por toda filosofía monista, que son la mayoría), lo que produce dicha inversión. El mundo elemental permanece perfectamente intacto ante el surgimiento de todo monoteísmo filosófico, al cual, en verdad, se adecua como un guante⁹.

Pensemos por ejemplo en dos sillares que se encuentran en la base misma de la arquitectónica de la filosofía antigua y que se ven irremediablemente sacudidos por la irrupción de este Dios que ama primero. Por un lado, la idea de que el amor (el *éros* platónico) es esencialmente una *carencia* y, por consiguiente, un anhelo de *plenitud*; de que el amor es necesariamente el asunto de seres imperfectos, cuyo apremio dejarán de sentir algún día si tienen la buena ventura de superar esa su desdichada imperfección. Por otro lado, la idea aristotélica de que Dios, acto puro, difunde su energía por el mundo, pero lo hace solo “como aquello que es amado”. La audacia bíblica reside en presentarnos a un Dios también soberano sobre el mundo (y que, por tanto, no “carece” de nada), pero no menos vulnerable que cualquier mísero amante abandonado. Un Dios que, más que mover como aquello que es amado, *se mueve él mismo como amante: hos éron*, y no *hos erómenon*, como únicamente concedía el Estagirita.

Para Rosenzweig (1996, p. 208) está claro dónde reside lo revolucionario de la concepción bíblica del amor, a saber, en la estremecedora y desafiante afirmación de que el amor —¡tampoco el divino!— “no es propiedad del amante”, no es la búsqueda de la “satisfacción”, sea de la índole que sea, de alguna “necesidad” del amante, ni, en el caso de un amante “perfecto”, dado que no tendría necesidad alguna, la expresión de *su* “esencia” más íntima. No podemos atribuir menesterosidad o carencia al amante (y mucho menos, precisamente, como *motivo* de su amor), puesto que el amante, cuando ama, no “necesita” *nada más* que amar. Tampoco podemos atribuirle esencialidad al amor, porque el amor, como decimos, no pertenece al amante. No es expresión de una esencia o carácter que sería su portador: es un *acontecimiento*. No expresa “quién es” el amante, sino que le ocurre, le sobreviene al amante, haciéndole ver que no es quien creía ser, y que eso que él creía ser —un conjunto de necesidades en principio satisfacibles— no eran más que mecanismos de defensa contra la vulnerabilidad del amor.

El amor, “autotransformación momentánea” (Rosenzweig, 1990, p. 208), nos *expropia* más bien de nosotros mismos: es nuestra muerte (en tanto que sujetos dotados de ciertos atributos) y nuestra resurrección (como puros amantes). Y lo mismo le sucede a Dios: en la revelación *depone* en cierta

⁹ Recordemos que a los “elementos” dedica Rosenzweig toda la primera parte de la *Estrella* (“Los elementos o El perpetuo antemundo”). Estos eran ni más ni menos que los temas clásicos de la metafísica (Dios, Mundo y Hombre), pero considerados estáticamente en su recíproco aislamiento. Solo la revelación los pondrá en movimiento y hará que entren en relación unos con otros. Así, pues, se echa de ver que revelación es mucho más que descubrimiento de la unidad de Dios, pues a esta podía perfectamente accederse tanto desde el mito como desde la especulación filosófica.

medida la “omnipotencia” de la que dio muestras en la creación. Así, pues, la revelación “nada sabe de un Padre *omniamante*”, puesto que “el amor de Dios siempre está por entero en el momento y en el punto en que ama, y es únicamente en la infinitud del tiempo, paso a paso, como alcanza punto a punto y anima el todo. El amor de Dios ama a quien ama y donde ama” (Rosenzweig, 1996, p. 209).

Véase, pues, cuán lejos estamos de la *agápe* de Nygren, con su “todo o nada” innegociable, para el cual o Dios lo era todo (y por ende el ser humano nada; o, a lo sumo, “recipiente” inerte de la *agápe* divina), o el ser humano lo era todo (y Dios por ende nada; o, a lo sumo, “objeto” de nuestro *éros* voraz). El amor aquí no se derrama desde lo alto de manera indiscriminada y ajena a la disposición interna que adopte el ser humano (o, más bien, exigiendo la aniquilación de toda disposición interna por parte del ser humano). Aquí Dios lo es *casi* todo (pues él empieza a amar), pero a su vez no es *nada* en absoluto sin la respuesta humana a su amor; respuesta que no es, ciertamente, *casi* nada, pero que no se puede en modo alguno “forzar”, y en ese sentido, de alguna manera, *todo* depende de su tan frágil como inextirpable libertad. Como con esa rara sabiduría talmúdica se dice en *Berajot* 33b, “todo está en manos del Cielo excepto el temor del Cielo”. Ese temor, que no es sino la otra cara del amor, no puede suscitarlo Dios —a diferencia de ciertos sentimientos sublimes de los que el alma humana es capaz como que naturalmente— a través de los elementos del mundo y de su sobrecogedora ineluctabilidad, esto es, de manera por principio universal, pues a todos la naturaleza nos avasalla por igual. No quiere ello decir que Dios no ame a todos por igual, pero sí que no lo hace ni a la vez ni de la misma manera. Tiene que ir *alma a alma*, una por una, demorándose en la drama subjetivo de cada una para poder reverberar en ella, y solamente en ella. Y eso, desde luego, requiere *tiempo*, requiere *historia*.¹⁰

Dado que la revelación es necesariamente cosa de dos, dado que es, por así decirlo, un campo magnético bipolar, no puede producirse sin que el hombre *se prepare* para ella, cosa que ni Dios, ni “potestades” ni “dominaciones” algunas, podrán nunca hacer por él. Para nombrar esa “preparación” inventó el genio del pueblo hebreo el vocablo fundamental de *teshuvá*, de “conversión”, que mienta, sobre todo lo demás (arrepentimiento, abandono del pecado, etc.), la *apertura* de la subjetividad a la palabra y al amor. Solo la *teshuvá* nos hace susceptibles de adoptar lo que Rosenzweig llama la “forma dialógica” que determina estos dos, sin la cual estos dos no son posibles, como se intenta mostrar en

¹⁰ Se ha señalado en innumerables ocasiones la raigambre inequívocamente veterotestamentaria de la propia noción de *historicidad*, por contraposición a las concepciones supuestamente “cíclicas” del tiempo vigentes en las culturas antiguas y tardo-antiguas. Lo que no se ha hecho tan a menudo es vincular de manera directa el surgimiento de la experiencia histórica en el antiguo Israel con la idea de *teshuvá* o “conversión” que mencionamos a continuación, sino que se ha tendido a asimilar más bien a ese abigarrado complejo de ideas confusas y contradictorias —incluyendo tanto elementos “proféticos” como elementos “apocalípticos”— que llamamos mesianismo, el cual, empero, desconectado de su correlación con la *teshuvá*, pierde su verdadero sentido y se extravía con facilidad en especulaciones catastrofistas que inducen a la pasividad. Desde ella, desde la *teshuvá*, la historia viene entendida en cambio como la concatenación de esfuerzos por volverse a Dios y de recaídas en la “idolatría”, o lo que es lo mismo, la historia viene entendida en un sentido eminentemente *moral* que nos incita a la acción.

ese apartado decisivo titulado *Gramática del eros*. Pues solo la *teshuvá* nos inviste de esa extraordinaria y paradójica libertad que, poniendo entre paréntesis el ámbito de las valideces mundanas y experimentando la insoslayabilidad de la interpelación divina que acto seguido se produce, nos independiza del mundo (aunque sin desligarnos de él) infundiéndonos el sentimiento de *no poder obrar ni ser de otro modo* que respondiendo a aquella interpelación.

Dicho en otros términos, solo por la *teshuvá* salimos del horizonte del ser, pues, como escribe Rosenzweig (1996, p. 219), “frente a *todo* en absoluto debe delimitarse lo que se designa como *así y no de otro modo*”. Hay, por consiguiente, una dimensión de negatividad fundante en el proceso de la revelación, en tanto en cuanto esta tiene lugar, primeramente, sustrayéndole al ser toda *relevancia*. Pero, siguiendo el camino marcado por el último Schelling, ese *así y no de otro modo* que caracteriza la génesis y la constitución del Yo (pues, en efecto, de eso se trata), a diferencia del idealismo fichteano (con el cual Rosenzweig compartiría empero la idea de que el Yo se reconcentra en sí mismo enajenándose del mundo), no se produce a través de una *auto*-posición del Yo, sino a través de una interpelación *exógena*. El Yo fichteano, que, desde luego, se desacopla del “ser”, no lo hace en cambio del “pensar”, pues lo que lo define es justamente la pensabilidad autorreflexiva. Lo cual implica, a ojos de Rosenzweig, que se trata de una propuesta filosófica que aún se halla lastrada por el (no-)discurso monológico.

Desde una concepción radicalmente *dia*-lógica del discurso como la que defiende Rosenzweig (1996, p. 220), o lo que es lo mismo, tomando como punto de partida el “ser hablado completamente real del lenguaje” (a saber, del lenguaje *natural* en su prosaica, ambigua e informalizable cotidianidad), habrá de reconocerse por fuerza que solo puede hablarse propiamente de un Yo en la medida en que interpele a o sea interpelado por un Tú. A tal Yo le otorga Rosenzweig los atributos de “no auto comprensible, enfático y subrayado”; es decir, que se trata de un Yo esencialmente *intencional* o *extro*-vertido (esto es, dirigido, no a un “objeto” que designar, sino a un *destinatario* con quien entrar en contacto), incondicionalmente *situado* o sensible a su contexto, e inevitablemente *connotado*, ajeno a toda “neutralidad”. Aplicando dicha concepción del lenguaje al caso de la revelación, tenemos que no puede haber un Yo divino sin un “Tú autónomo, que se planta con libertad ante el Dios desconocido y por el que Él puede descubrirse como Yo” (Rosenzweig, 1996, p. 220).

En tanto que relación *entre libres* (aunque, como es natural, entre *diferenciadamente* libres), dicha relación ha de estar desprovista de todo elemento de tematización u objetivación. Lo primero y más importante que Yo y Tú hacen el uno con el otro es nada más —pero tampoco nada menos— que *buscarse, inquirirse*; en definitiva, el Yo no puede otra cosa que clamar, como Dios a Adán tras haber sucumbido su compañera y él a la seducción diabólica (Génesis 3, 22), *dónde estás*:

La pregunta por el Tú es lo único que ya se conoce de él. Pero ella le basta al Yo para

descubrirse a sí mismo. No necesita ver al Tú. Al preguntar por él, con el dónde que figura en la pregunta da testimonio de que cree en la existencia del Tú aun cuando no se haya éste presentado ante sus ojos, y así se expresa como Yo y se dirige a sí mismo la palabra como Yo. Se descubre el Yo en el momento en que afirma la existencia del tú preguntando por el dónde del Tú. (Rosenzweig, 1996, pp. 220-221)

Inmediatamente a continuación del pasaje citado, Rosenzweig nota una diferencia esencial entre dos interpelaciones divinas tal y como nos las presenta el Génesis: por un lado, está la que justo acabamos de mencionar, la pregunta de Dios por dónde está Adán tras la falta primordial. Adán —que, recordemos, pues no carece de implicaciones decisivas para la argumentación rosenzweiguiana, en hebreo significa literalmente “ser humano”— aún puede en ese caso escurrir el bulto, declinar y hacer oídos sordos a la interpelación divina, atribuyendo la responsabilidad de lo ocurrido a la mujer, quien por su parte hará lo propio con la serpiente (el no-sujeto, el “Ello” por excelencia, como agudamente observa Rosenzweig); y puede hacer eso, porque en el contexto de la pura creación, Adán aún no es nadie, es solo un “concepto universal”. Él no ha hecho nada y es, por tanto, incapaz de *teshuvá*.

Será solo cuando el Yo haya avanzado verdaderamente hasta el Tú, esto es, cuando lo *nombre*, cuando la forma dialógica alcance la intensidad y la pureza del vocativo; o, dicho en los términos de la sistemática rosenzweiguiana, será solo cuando la revelación haya *tenido lugar*, que “al hombre se le corta[rá] cualquier escape a la objetivación” (Rosenzweig, 1996, p. 221). Hemos insinuado ya que la figura privilegiada mediante la que se expresa la revelación es la experiencia amorosa, pero hay que añadir ahora que, dentro de la mentalidad veterotestamentaria, la experiencia amorosa en relación a Dios es absolutamente indisociable de su materialización en la forma de *alianza*. Como veremos, tal es la clave para entender adecuadamente el midrás *Cantar de los cantares Rabbá*, que frisa a menudo en el proceder alegórico (estableciendo el paralelismo Dios-Esposo/Israel-Esposa), pero que nunca acaba por reducirse por completo a él. Por todo ello, si Adán puede ser interpretado como el *homo creationis* (o, simplemente, como el *homo a secas*), Rosenzweig lee la segunda interpelación a la que nos referíamos, la de Dios a Abraham, como la primera en la que comparece el *homo revelationis*. No es un azar, por consiguiente, que haya sido Abraham, una vez modificado su nombre por el propio Dios y una vez que ha sido *llamado* por él (por él y por Él), el primero en prorrumpir en el “heme aquí” (*hinneni*) con el que también sellarán su vocación todos los grandes profetas de Israel (Cf., Génesis 22, 1).

Abraham inaugura, pues, un nuevo tipo humano (a saber, eso que aquí llamamos “antropología bíblica”); uno tal cuya humanidad misma reside paradójicamente en su libre e incondicional estar *referido a Dios*, o, como escribe Rosenzweig (1996, p. 222), en su ser “todo él recepción, apertura, vacío, sin contenido, sin esencia: pura disposición, pura escucha y obediencia, todo él oídos”. Solo

para quien, como Abraham, así se dispone, el vocativo es *ya* un imperativo, el ser llamado *ya* un ser ordenado; concretamente, *ordenado a amar*, no en general ni por un “tercero” cualquiera, sino ordenado *por* quien ya ama, y a amar *a* quien ya ama.

Así, pues, el *Ámame* con el que Dios invade la subjetividad que se ha *vuelto hacia Él* —que se caracteriza precisamente por ese “volverse hacia”, por la conversión, por la *teshuvá*— es “la palabra-raíz de todo el diálogo de la Revelación”, palabra que “se rebela ante cualquier traducción en *Él*”, que tiene que acontecer siempre en un *hic et nunc* insustituible (Rosenzweig, 1996, pp. 223-224). Ahora bien, ¿cuál es la *respuesta* (*Ant-wort*) humana a dicha palabra-raíz (*Stamm-Wort*)? ¿Cómo se conjuga, cómo se declina? En primer lugar, Rosenzweig sostiene que ha de ser la *confesión*, puesto que toda respuesta, si se reconoce como tal y no pretende, por así decirlo, haberse dado a sí misma la palabra —y, por lo tanto, ser palabra-raíz, y no respuesta—, ha de partir del incómodo hecho de no estar nunca a la altura de la interpelación precedente que la constituye como respuesta, de no poder nunca reabsorberla en un espacio de homogeneidad discursiva en el que se aboliesen las diferenciaciones asimétricas entre interlocutores. En ese desajuste, en ese constitutivo no estar a la altura, hunde sus raíces la noción específicamente bíblica de *pecado*. Es por ello que Rosenzweig, de manera tal vez sorprendente para quien tenga una idea demasiado masoquista —o demasiado gnóstica— del pecado, identifica plenamente la confesión de los pecados y la confesión de Dios.

Desde esa identificación, se nos hace patente que no puede confesar su condición de pecador quien simplemente se avergüenza ante sí mismo, sino quien ya ha experimentado la gratuidad del amor que le viene de fuera y se halla en trance de entregarse a ella. De lo único de lo que, en un sentido bíblico, podemos decir cabalmente que somos culpables es de *no haber amado*; sentir la culpa es *ya* amar y lamentar no haber empezado a hacerlo antes. En ese sentido, toda confesión, tanto la de los pecados como la de Dios, es siempre “la señal de que la propia vivencia amorosa ha de ser más que una vivencia propia” (Rosenzweig, 1996, p. 227). Que el amor no es una alucinación narcisista: he ahí, acaso, la verdad fundamental que se enuncia dentro del cuadro polifónico de la revelación. Requisito de ella es que exista algún tipo de *fundamento* —*positivo* e *histórico*, aunque no “objetivo”— que exceda la ipseidad tanto del amante como de la amada y haga posible la comunicación entre ambas.

En el caso de la amada, tal fundamento es, como decimos, el pecado, antesala del amor que el alma, cerrada en sí misma, no podría en modo alguno sentir. En el caso del amante, tal fundamento es el testimonio que de él se atreve entonces, y solo entonces, a dar la amada, para ilustrar lo cual Rosenzweig recoge un viejo dicho de Shimon bar Yojai en el midrás *Pesiktá* 12, 6 que podríamos oponer frontalmente al teológúmeno hegeliano antes citado sobre la necesidad que Dios, para ser Dios, tiene del mundo. Ninguna metafísica, ninguna “verdad de razón”, lo que Dios revela a su pueblo es una condición bien contingente y precaria: “Si dais testimonio de mí, entonces yo soy Dios, y si no, no” (cit. en Rosenzweig, 1996, p. 216).

Dios no puede causar *directamente* ese testimonio —a saber, tomando como “medios” a sus fieles y como que hablando a su través—, así como el alma tampoco puede ver colmado el anhelo que la mueve a dar testimonio. En esa tensión ha de sostenerse el campo magnético bipolar que dijimos ser la revelación. Nos sale al paso en este punto uno de los aspectos de la antropología bíblica que más repugna a nuestras ideas preconcebidas y que, sin embargo, más relevante es para el desarrollo de nuestro argumento. Pues, en efecto, espontáneamente damos por sentado que conquistar una certeza nos libera de alguna inquietud, que al instalarnos en ella podemos ya tranquilamente olvidarnos del largo periplo de anhelos y agonías que nos hayan conducido hasta allí. Pues bien, el “fundamento” antes referido al que el alma accede confesando sus pecados no es otro que la *certeza* que dicha confesión produce, a saber, la de ser amada. No obstante, esa certeza, aun siendo en verdad inquebrantable, lejos de aquietar ningún anhelo, lo suscita de un modo incomparable; suscita el deseo inaudito de corresponder a dicho amor y de que este no se retire, un deseo de *expandir y dilatar* el presente —el único tiempo que conoce la revelación—, no siendo el presente jamás otra cosa que instante fugitivo. La certeza es la fuerza, la única, que puede sostener tal extraordinario y desmesurado deseo —un deseo que sea algo más que una “vivencia propia”—, más bien que prometer su satisfacción. Una certeza tal es una certeza *del deseo mismo*, y no de su eventual término.¹¹

En unas líneas que nos ponen ya tras la pista de lo que será su lectura del Cantar de los Cantares, Rosenzweig describe como sigue tal límite interno a la revelación, o lo que es lo mismo, a la “gramática del eros” —límite del que nace, como veremos, su insospechada fecundidad:

Da cima la Revelación en deseo incumplido, en el grito de una pregunta que queda abierta. Que el alma tenga el valor de desear así, de preguntar así, de gritar así, tal perfección de la confianza amparada en Dios es la obra de la Revelación. Pero ya no está en su poder cumplir el deseo, responder a la pregunta, acallar el grito. Lo que le es propio, es lo presente; hacia el futuro tan sólo puede lanzar el deseo, la pregunta y el grito. Pues el futuro no aparece en el presente más que bajo estas tres figuras, que sólo son una.
(Rosenzweig, 1996, p. 231)

¹¹ Aquí Rosenzweig no anda lejos del otro gran pensador judío que trató de razones y finezas de amor, el filósofo renacentista León Hebreo. Aunque sus formidables *Dialoghi d'amore* son una amalgama de tradiciones y corrientes filosófico-religiosas enormemente heteróclitas (platonismo, aristotelismo, mística musulmana, cábala, ...), al final siempre se destaca sobre el fondo de la misma la singular manera en que el deseo viene entendido desde el marco de la antropología bíblica. Es por ello que, partiendo de la clásica tripartición aristotélica de las especies del bien —lo útil, lo deleitable, lo honesto—, puede llegar a definir el verdadero amor, el *amor de lo honesto* (tanto en su versión humana “carnal” como en su versión a lo divino), como ostentando rasgos tanto de lo útil (insaciabilidad) como de lo deleitable (desearlo es *ya* amarlo), pero también como diferenciándose radicalmente tanto de uno como de otro por el hecho de que la virtud, en él, *no* reside en el “término medio”, sino que, única y exclusivamente en él, el término medio es tibieza y es vicio; que, única y exclusivamente en él, “cuanto más desenfrenados y superfluos son amor y deseo, más laudables y virtuosos son” (León Hebreo, 2002, p. 56).

3. Éros sin alegoría

Era importante dilucidar los presupuestos antro-po-teológicos y lingüísticos sumariamente expuestos en el apartado anterior para hacernos cargo en profundidad de todas las implicaciones de la apuesta hermenéutica de Rosenzweig en su lectura del *Cantar de los cantares*. En verdad, dicha apuesta se deja enunciar muy apretadamente, de ahí que el autor de *La estrella* sea capaz de despachar su particular midrás filosófico en apenas seis páginas. Pero no por ello pierde enjundia, sino que acaso la incrementa. Decir más con menos es una alta virtud raramente alcanzada, y menos en textos de carácter filosófico, tan reacios a la “metáfora”.

De alguna manera, todo el desarrollo de su comentario está contenido en la oración con la que da comienzo: “La imagen del amor atraviesa como tal imagen toda la Revelación. [...]. Pero ha de ser precisamente más que una imagen” (Rosenzweig, 1996, 246). Como mero recurso literario, sería extraña e inexplicable la tenaz insistencia con que la imagen del amor acompaña los más variados registros del texto bíblico (mítico, histórico, profético, sapiencial, litúrgico, doxológico, penitencial, etc.). Siendo axioma elemental de toda poética que la repetición excesiva de algún recurso provoca hartazgo, ¿por qué entonces ese uso bíblico a todas luces redundante de la imagen del amor? Y, sobre todo, ¿por qué dicho uso no cansa, sino que, todo lo contrario, va *in crescendo* hasta llegar a la identificación joánica de Dios mismo con el amor (I Juan 4, 7)?

La respuesta de Rosenzweig es taxativa: porque la imagen del amor, aun siendo innegablemente imagen, no es *solo* una imagen, no es *solo* un recurso literario, o, si lo es, no es desde luego uno de tipo “alegórico”. En todo caso, podría calificarse el uso bíblico de la imagen del amor como *metafórico*, si entendemos por *metá-fora* —más allá de todo reduccionismo semántico (x “quiere decir” y)— la tendencia profunda del discurso a contener más de lo que contiene sin salir empero de su materialidad significativa, la tendencia que *lleva* el discurso *más allá* de sí mismo sin desembocar empero en la identificación transparente de algún nuevo “significado” unívoco. Así entendida, la metáfora no está en absoluto monopolizada por la palabra poética, aun cuando, ciertamente, su intensificación por parte de esta pueda ser en principio mayor. *Todo* discurso es metafórico, pues, en una ecuación algo arriesgada, cabría decir que la *metáfora* es al *lenguaje* lo que el *amor* es a la *vida*: un salir de sí mismo sin destruirse a sí mismo, una entrada en la relacionalidad dinámica que nos constituye como sujetos *libres y finitos*, o sea, “encarnados”.

Veamos cómo lo expresa Rosenzweig, abordando ya ese enigmático documento que es, como dice el hebreo, “el mejor de los Cantares”:

Así que no basta con exponer la relación de Dios con el hombre bajo la imagen de la relación del amante con la amada: en la palabra de Dios debe estar inmediatamente la

relación del amante con la amada, o sea, el significante sin remitir en modo alguno a su significado. Y así la hallamos en el Cantar de los Cantares. En él ya no es posible ver en la imagen *una mera imagen* [..., sino que es necesario] reconocer que precisamente en el sentido puramente sensible se encuentra inmediatamente, y no *meramente* de modo alegórico, el significado más profundo

[En el Cantar de los Cantares se pone de manifiesto] que el Yo-Tú del lenguaje interhumano es sin más también el Yo-Tú entre Dios y el hombre [...], que en el lenguaje se cancela la diferencia entre *inmanencia* y *trascendencia*. No a pesar de que el Cantar de los Cantares era una *auténtica*, o sea, una *mundana* canción de amor, sino justamente por ello mismo era un auténtico canto *espiritual* del amor de Dios al hombre. El hombre ama porque y como Dios ama. Su alma humana es el alma despertada y amada por Dios. (Rosenzweig, 1996, p. 146)

Aunque Rosenzweig afirme que solo con el paso del s. XVIII al XIX surgió la tentación de disociar los sentidos “mundano” y “espiritual” del Cantar, lo cierto es que dicha tentación estuvo presente (si bien no de forma tan “sistemática” como la que hizo posible la crítica textual) desde los tiempos más antiguos de la exégesis tanto judía como cristiana. Podríamos decir, para matizar un poco el juicio histórico rosenzweigiano, que la exégesis tradicional era el lugar en el que se *luchaba* contra esa tentación, mientras que la exégesis de la teología liberal ya ha *cedido* por completo a ella.

Cuando el midrás que ya hemos citado en varias ocasiones, el *Cantar de los Cantares Rabbá*, plantea el paralelismo entre el drama narrado en el Cantar y la historia de Dios con su pueblo (algo, en principio, plenamente acorde al reduccionismo alegórico), lo hace desde la convicción, no de que esta se entienda mejor —esto es, de manera más adecuada a las humanas limitaciones cognoscitivas— revistiéndola de un simbolismo y de una narrativa que en principio le son ajenos, sino de que esta *comparte* cierta tonalidad afectiva con aquel, de que dicha tonalidad es *la misma* en uno y otro caso. Dios y el pueblo también aman, también sufren y gozan de amor; no es una “manera de hablar”. Si fuese una manera de hablar, podría elegirse igualmente otra, pues el simbolismo erótico no guardaría ninguna relación *interna* con la revelación; y eso es precisamente lo que presupone la alegoría: que dicha relación, a lo sumo, podrá ser externa y, por ende, sustituible por otras que quieran realzar otros aspectos que ella deje fuera. Pero, desde la perspectiva alegórica, ni el simbolismo erótico ni ningún otro pueden tocar el núcleo íntimo de la revelación; serían simplemente instrumentos para acceder a él.

Así, pues, aunque la estrategia interpretativa de los *midrashim* remede en cierto modo el proceder alegórico del “x quiere decir y” (el Esposo es Dios; la Esposa, Israel, etc.), su intención difiere de él

notoriamente. Mientras que la interpretación alegórica entiende el simbolismo como una pantalla o una envoltura que puede ayudarnos a franquear el verdadero sentido, pero que, una vez hollado este, puede ser desechada sin rebozo, en la interpretación midrásica, por el contrario, como —con esa honda sabiduría popular que siempre traslucen los *midrashim* y el Talmud— se dice en *Cantar de los Cantares Rabbá* (I, 1.8.2. y ss.), los símbolos se parecen más a “asas”, sin las cuales el recipiente que ellas permiten portar sería absolutamente inútil y de las cuales, por tanto, nunca se podrá prescindir. Pues bien, la grandeza de Salomón, afirmaban los viejos sabios de Israel, estribó justamente en que “hizo agarraderas a la Torá” (Girón-Blanc, Ed., 1991, p. 48). Igual que una cesta llena de fruta, o una ánfora repleta de vino, que a nadie aprovechan si no pueden moverse de donde están, así la Torá necesita movilizar y desenquistar nuestros afectos para poder instruirnos, y nadie hizo tal cosa mejor que Salomón con su Cantar. Rabbí Aqiba había llegado aún más lejos en la Misná (*Yadayim* 3, 5) al aseverar que “toda la historia no vale lo que el día en que fue compuesto Cantar de los Cantares [...] [p]orque si todos los *Escritos* son santos, Cantar de los Cantares es santísimo” (Girón-Blanc, Ed., 1991, p. 57).

¿Qué tiene de excepcional, pues, el Cantar de los Cantares? ¿Cómo habría podido atribuirle Aqiba una santidad tan singular, si solo fuese un revestimiento alegórico de una trama, la de Dios con su pueblo, esta sí verdaderamente santa? Ya debería hacernos reflexionar al respecto que los textos donde dicha trama alcanza unas cotas de intensidad moral y afectiva mayores, a saber, la literatura profética, también empleen la metáfora esponsal con suma liberalidad (cf., entre otros muchos pasajes, Oseas 3, 1). Pareciera incluso que la relación de Dios con su pueblo *también* es imagen (esto es, también una “alegoría” cuya clave de comprensión, a la inversa del recorrido habitual, aportaría el Cantar de los Cantares); o, por lo menos, que dicha relación se refleja especularmente en la imagen del amor. La relación Dios-pueblo y la experiencia amorosa, por lo tanto, se iluminan *recíprocamente*: ambas se son imágenes la una a la otra, remitiéndose siempre la una a la otra pero sin poder resolverse nunca la una en la otra.

Para Rosenzweig, no cabe duda alguna: esto es así porque el Cantar de los Cantares articula de manera inmejorable y definitiva el *lenguaje* de la revelación, no simplemente apunta a él o lo sugiere aún imperfectamente. Si llamamos revelación a la interpelación fundante del lenguaje humano, la “llamada” cuya “respuesta” todo lenguaje humano es, va de suyo que la revelación, aunque no se agote en el lenguaje humano, tiene que presentar ciertas notas *comunes con él*; o, dicho con los antiguos rabinos, que “la Torá habla en la lengua de los hombres” (midrás *Sifre* sobre Números 15, 31). Y lo esencial de todo esto es que el lenguaje de la revelación y el lenguaje humano se verían irreparablemente empobrecidos desgajados el uno del otro, al margen de su mutua interpenetración, punto este último que ilustra elocuentemente Rosenzweig al llamar la atención sobre el hecho de que el reduccionismo objetivante que sobre el Cantar de los Cantares operó la crítica textual (esto es,

rebajarlo a una canción *puramente* “mundana”) implicó de rechazo la imposibilidad de seguir percibiendo en él un dramatismo verdaderamente humano. Al abolir la dinámica viva, interpersonal y dialógica del poema (en un sentido, como venimos diciendo, *a la vez* horizontal y vertical), pensando que con ello solo se pretería su dimensión vertical, indirectamente se neutralizaba también su dimensión horizontal. Por decirlo con Rosenzweig, leyendo el poema “en tercera persona” (como un intercambio más bien épico entre las voces femenina y masculina, y no como un encuentro Yo-Tú tanto humano-divino cuanto femenino-masculino), se nos hace imposible leerlo también como ese testimonio apasionado y vibrante del amor *puramente* “humano” que incuestionablemente es; lo cual pone bien a las claras que, como en una vena indisimuladamente polémica denuncia el autor de *La estrella*, “[l]a negación de la palabra de Dios, que en un principio se hacía con una alegría exaltada por la palabra del hombre, que ahora se habría vuelto «pura», pronto se vengó con la palabra del hombre” (Rosenzweig, 1996, p. 247).

Así, pues, sin el aliento del amor divino, se esclerotizaba también el supuesto amor humano, y lo único que le quedaba en sus manos al sesudo teólogo liberal era una suerte de reliquia de remotísimo folclore hebreo, cadavérico e insignificante para la diseccionadora mirada decimonónica. Rosenzweig se rebela vehementemente contra tal disociación, y describe la trabazón interna de ambos amores — y, de manera concomitante, pues no son en el fondo sino el haz y el envés de una misma cuestión, la del amor y el lenguaje— con su acostumbrada brillantez:

El amor no puede en absoluto ser «puramente humano». Al hablar —y tiene que hablar, porque no hay más romper a hablar por sí que el lenguaje del amor—, al hablar, digo, ya se vuelve suprahumano; pues lo sensible de la palabra va lleno hasta el borde del suprasentido divino. El amor, como el propio lenguaje, es sensible-suprasensible. Dicho con otras palabras: la imagen no es un implemento decorativo, sino la esencia. Todo lo perecedero podría no ser más que una imagen; pero el amor no es *tan sólo*, sino absolutamente y esencialmente imagen. Pues sólo en apariencia es perecedero; en verdad es eterno. Esa apariencia es tan necesaria como esta verdad. El amor no podría ser eterno como tal amor si no pareciera perecedero; pero en el espejo de esta apariencia se refleja inmediatamente la verdad. (Rosenzweig, 1996, p. 248)

Con esta afirmación de la *esencial* superficialidad y transitoriedad del amor, llegamos al punto que nos proponíamos dilucidar de la mano de Rosenzweig: bíblicamente entendido, el *éros pándemos* denostado por Platón, lejos de ser un viscoso reclamo por el que el alma se adhiere a los placeres de la más baja estofa, pasa a ser vivido como la puerta por la que nos adentramos en la *eternidad* (no ausencia de tiempo, sino siempre renovada *concatenación* del mismo) de la

verdad (no contenido de una proposición, sino confianza inquebrantable en un *testimonio*). Solo en la ruda escuela del “*éros vulgar*” aprendemos el lenguaje *encarnado* del amor, cuyas vicisitudes ulteriores nunca podremos predecir, pero sin cuya prístina interpelación nunca nada sabrá el hombre de la modulación bíblica de esos dos “acordes” —eternidad y verdad— que la filosofía se empeñó obstinadamente en desalojar de nuestro mundo. Nunca sabremos a dónde nos conduce el aprendizaje erótico, pues el amor conyugal no es ni mucho menos su destino inexorable, pero lo que sí sabemos con plena certeza es que nunca podrá sortear la angostura de la carne: no sabemos cómo ni cuándo, pero *por* ella habremos de transitar.

No se puede decir que la filosofía erótica rosenzweigiana haya tenido muchos continuadores. Con la excepción de la revolución psicoanalítica, que justamente quiso ser una “anti-filosofía” (y que, por ello, desgraciadamente, incurrió en no pocos naturalismos injustificados), el *éros* continuó soterrado e ignorado por la agenda filosófica del s. XX y de lo que llevamos de s. XXI¹². Ni siquiera la sedicente liberación sexual de los años sesenta y setenta modificó demasiado esa situación. Objeto de experimentación más que vértice de la experiencia, el eros siguió siendo lo que había sido secularmente para el pensamiento filosófico: algo *tematizable*. Ya fuese con vistas a captar su sentido “espiritual”, ya a entregarse al más anodino hedonismo, el pensamiento se creyó capaz de controlar metodológica y existencialmente el eros, con lo cual este quedó irremisiblemente silenciado *en tanto que eros*. A lo sumo, contamos con numerosos discursos *sobre* el eros, que van desde las especulaciones metafísicas más abstrusas y sutiles hasta el más craso *divertissement* pornográfico. Pero al *éros* mismo pocos se han atrevido, en la senda de Rosenzweig, a otorgarle la palabra.

Bibliografía

Gehlen, A. (1993). *Antropología filosófica*. Paidós.

León Hebreo (2002). *Diálogos de amor*. Tecnos-Alianza.

Girón Blanc, L. F. (Ed.). 1991. *Midrás Cantar de los Cantares Rabbá*. Verbo Divino.

Nygren, A. (1969). *Eros y agape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Sagitario.

Platón (1986). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos.

Rosenzweig, F. (1996). *La estrella de la redención*. Sígueme.

Schelling, F. W. J. (1990). *Philosophie der Offenbarung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

¹² Excepciones a esta tendencia serían, desde luego, las exploraciones sobre el *éros* efectuadas desde la tradición fenomenológica (Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Jean Luc Marion), así como las realizadas desde una óptica más netamente teológica, tanto desde un prisma católico (Fabrice Hadjadj) como anglicano (Sarah Coakley).

