

LA VIDA ETERNA O LA ETERNIDAD DE LA VIDA

UNA OBSERVACIÓN FILOSÓFICA MARGINAL SOBRE REDENCIÓN, JUDAÍSMO Y CRISTIANISMO EN *LA ESTRELLA DE LA REDENCIÓN*

THE ETERNAL LIFE OR THE ETERNITY OF LIFE. A MARGINAL
PHILOSOPHICAL OBSERVATION ON REDEMPTION, JUDAISM AND
CHRISTIANITY IN *THE STAR OF REDEMPTION*

Ángel Enrique Garrido Maturano

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Instituto de Investigaciones Geo-Históricas

hueloypuna@hotmail.com

Recibido: Diciembre 2021

Aceptado: Diciembre 2021

Resumen

Esta es una reflexión libre, dispuesta a ofrecer no otra cosa que una suerte de acotación marginal acerca de un cierto aspecto de *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig. La que está en cuestión es el estatus filosófico que puede concedérsele o negársele a la categoría rosenzweigiana de *Redención*, así como también el rol que jugarían el judaísmo y el cristianismo en tanto agentes privilegiados que, respectivamente, portan en sí y llevan al mundo la Redención adviniente.

Palabras clave: Redención, judaísmo, cristianismo, eternidad, Rosenzweig

Abstract

This contribution reflects freely, offering nothing more than some marginal comments on a certain aspect of Franz Rosenzweig's *Star of Redemption*. What is in question is the philosophical status that one can concede or not to the category of *Redemption* that Rosenzweig employs, as well as the role that Judaism and Christianity would play as privileged agents that, respectively, carry the coming Redemption in themselves and take to the world.

Keywords: Redemption, Judaism, Christianity, eternity, Rosenzweig.

1. La cuestión

Las escuetas páginas que aquí comienzan no pretenden transitar el ingrato camino del artículo académico ni, menos aún, el todavía más desafortunado del *paper*, por lo que le solicito al eventual lector que tenga la generosidad de liberarlas de los requerimientos metodológicos y de los filológicos pruritos que engrosan, ornamentan y emperifollan ese género en el que tanto he abundado. Ellas —si es que alguna consideración encuentran— debieran ser vistas como una mera reflexión libre, dispuesta a ofrecer no otra cosa que una suerte de acotación marginal acerca de un cierto aspecto de *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig. Se trata de una acotación surgida de una relectura, tal vez menos ingenua, que aquella primera apasionada de años atrás. ¿Una acotación sobre qué? ¿A qué aspecto me refiero? Me refiero al *estatus filosófico* que puede concedérsele o negársele a la categoría rosenzweiguiana de Redención. Me refiero también al rol que jugarían el judaísmo y el cristianismo en tanto agentes privilegiados que, respectivamente, portan en sí y llevan al mundo la Redención adviniente. Si esta acotación pudiese servir a que algún inesperado lector se plantease si es legítimo, desde una perspectiva filosófica, abordar una categoría eminentemente religiosa como lo es la de Redención, y si ella pudiese también moverlo a plantearse hasta qué punto y sobre qué bases ciertas convicciones religiosas tienen el derecho de reclamar para sí el título de “las dos manos del actuar redentor” (Bensussan, 2000, p. 97), me daría ampliamente por satisfecho.

2. Redención

Para Rosenzweig (1997), “el mundo no está aún acabado” (p. 267). El mundo creado se muestra como una aparición provisional y cambiante. El “sí” del mundo creado, su *logos*¹ o esencia, aparece negado en la realidad efectiva, es decir, aparece como un orden que nunca puede ser afirmado de una vez y para siempre, como una configuración tan sólo pasajera que se renueva a cada instante, pues la realidad efectiva de los fenómenos a los que el *logos* del mundo se aplica también se transforma y recrea constantemente. Pero, entonces, ¿qué ocurre con la verdadera esencia del mundo? ¿Cuándo se realizará de modo definitivo en la realidad efectiva aquel ser esencial del mundo que no es meramente una forma u orden pasajero suyo? Para el nuevo

¹ Recordemos al lector no avezado en la lectura de *La Estrella* que, para Rosenzweig, la esencia o *logos* del mundo es lo que el mundo es “siempre y por doquier”. Ahora bien, siempre y en todas partes es el mundo sólo en el pensamiento y lo es como el sistema de géneros y especies que ordenan el todo de fenómenos del mundo. Ahora bien, como los fenómenos a los que se aplica ese *logos* son cambiantes, nacen y mueren, son reemplazados por otros, la esencia del mundo no aparece dada por completo, sino que ella misma es cambiante.

pensamiento plasmado en *La Estrella*, para un pensamiento que toma en serio el tiempo, la respuesta puede ser sólo una: la esencia real y perdurable del mundo, su figura definitiva, aún no ha emergido. “Es lo que debe venir. Es el Reino” (p. 268). El Reino aún no ha llegado. Él tiene que venir. ¿Qué es este Reino que debe venir? Recordemos que la esencia, lo universal, el logos del mundo se muestra en el orden de las cosas creadas bajo el signo del no, es decir, *no* se muestra como el orden y la configuración consumada de un todo en el que cada uno de los fenómenos que lo conforman persiste por siempre en su propia figura. Antes bien, el orden del mundo no pasa de ser una figura pasajera, una y otra vez renovada, como lo son los fenómenos que lo conforman. Por lo tanto, para que el logos o la esencia del mundo se realice en la realidad efectiva de modo definitivo, es necesario que la propia plétora fenoménica, los individuos, emerjan y se manifiesten de modo tal de darle al mundo aquella esencia perdurable de la que carece. Pero, para que tal cosa ocurra, la plétora, que en el mundo creado no es sino lo instantáneo y constantemente renovado, tiene que llegar a convertirse en algo esencial y perdurable. Ahora bien, para una individualidad poseer perdurabilidad, poseer en sí algo que no pasa, sino que, una vez que existe en el individuo, permanece constantemente en él, es, para Rosenzweig, poseer vida (cf. p. 271). Vida se contraponen aquí a mera existencia. Existir es subsistir durante un lapso de tiempo y luego desaparecer o transformarse en algo otro. Estar vivo significa conservar “la figura propia de uno mismo que se forma desde dentro de uno y que es, por ello mismo, necesariamente perdurable” (p. 271). Tener vida es afirmarse en la propia figura o esencia contra todas las fuerzas que intentan aniquilar al individuo. Tener vida es resistir a la muerte. Buscábamos para los individuos que llenan el mundo una esencia perdurable. Es en la vida donde los individuos que existen pueden encontrarla. Sin embargo, la vida con la que efectivamente nos topamos en los seres individuales es finita: resiste, pero no vence a la muerte. De allí que no podamos decir que en la vida finita se encuentra aquella esencia definitiva y eterna del mundo que buscamos. ¿Cómo resolver esta contradicción?

Con la sencilla idea de que lo que estamos buscando no es ya algo que hay ahí, sino algo que viene. Buscamos una vida infinita y encontramos una finita. Luego esta vida finita que encontramos no es más que la que todavía no es infinita. El mundo tiene que llegar a ser todo él viviente. (p. 274)

El mundo entero tiene que llegar a consumarse. Por eso mismo abríamos esta reflexión recordando que, para Rosenzweig, el mundo aún no estaba acabado. Y sólo se acabará cuando acontezca de una vez y para siempre un todo en el que cada uno de los seres esté vivo eternamente y despliegue en plenitud por siempre y en armonía con los demás el conjunto de sus potencialidades vitales. El mundo sólo se acabará cuando llegue a ser Reino. Pero el Reino aún no ha llegado. A lo sumo es una esperanza futura y, para el pueblo que ha recibido la revelación divina, para el pueblo judío, es también una promesa. Esa

esperanza se puede, empero, anticipar. Esa promesa se puede vivir. ¿Cómo? Vitalizando la existencia: dando vida a todo lo que es; y dándola de modo tal que cada vida sea no sólo compatible con todas las demás, sino que se consume en consonancia con ellas. ¿Y cómo hacer tal cosa? La respuesta de Rosenzweig, que confiesa una profunda confianza en el hombre y en el alcance de sus actos, pasa por el acto de amor al prójimo. Amar tiene aquí el sentido ético de vivir para potenciar y armonizar la vida de todo lo que es. Un sentido que resulta convergente con la responsabilidad por todo y por todos de la que habla Levinas, quien, en este punto, como en tantos otros, se nutre de Rosenzweig. El término prójimo, por su parte, alude a aquel o aquello que en el momento de amar me está más cercano. el que está más próximo a mí. Justamente porque el prójimo es un representante de *todo* lo que me puede ser próximo, el amor al prójimo “en verdad recae sobre el conjunto de cuanto —hombres y cosas— podría haber ocupado para él el lugar de lo que le es más próximo. En última instancia recae sobre todo: sobre el mundo” (p. 266). De ese modo, es decir, por medio del acto de amor al prójimo, que, para Rosenzweig, en definitiva, recae sobre el mundo todo, el hombre hace acontecer en la historia la consumación del mundo como Reino o, lo que resulta equivalente, anticipa una y otra vez la Redención.

Permítaseme aquí arrojar la ingrata sombra de la duda sobre el argumento rosenzweigiano y plantear modestamente la siguiente pregunta: ¿el acto de amor humano recae sobre el mundo o recae sobre el prójimo? Que pueda recaer sobre cualquier ser del mundo no implica que recaiga sobre el mundo todo. Recae de hecho en quien recae, y su alcance no va más allá del prójimo en quien recae y de su zona de influencia. Es muy dudoso que se extienda al vasto horizonte del mundo, si por mundo entendemos cósmicamente el todo del universo y no tan sólo mi entorno. Y pareciera que, aquí, el término “mundo” debiera ser entendido en sentido cósmico, pues, en caso contrario, se correría el riesgo de reducir el Reino a un ducado o marquesado de fronteras estrechas. Sin embargo, poco saben los seres del universo inconmensurable de y en poco se vitaliza su existencia por mi acto de amor con el vecino de enfrente. Más aún, teniendo en cuenta lo infinitamente complejas e indomeñables que son las redes de relaciones que se tejen en la realidad efectiva, bien puede ser que mi acto de amor desate una cadena de actos amorosos y vitalizadores. También puede ocurrir, por esa misma complejidad, que el acto de amor realizado hoy y aquí desemboque en un desamor mañana y allí. Si esto es así, entonces el mundo, cuya Redención puede ser anticipada por el acto de amor humano para con el prójimo, no pasa de ser una totalidad relativa y limitada, tan limitada y relativa como la Redención por él alcanzada. En efecto, la Redención histórica nunca es definitiva. Y no lo es porque la vitalización diseñada por el hombre no es completa y la muerte no ha sido del todo vencida; ni siquiera tenemos —desde el punto de vista del conocimiento cierto— ninguna prueba de que haya sido vencida ni una sola vez. Pero también es cierto que el tiempo aún no

ha acabado y que la Redención y el Reino que el hombre a lo largo del tiempo histórico sólo puede muy modesta y relativamente anticipar (o también retrasar), podrían ser consumados por un poder sobrehumano: por Dios mismo. La Redención definitiva del mundo en sentido cosmológico sólo puede concebirse como una noción escatológica supratemporal. Y cada una de las anticipaciones relativas de la llegada del Reino *se proyecta como tal* (y no solo como una situación limitada en la que rige el amor desinteresado entre individuos particulares) sobre el trasfondo de la *esperanza creyente* en que alguna vez llegue esa Redención final.

Una mirada que se apegue al propio pensamiento de Rosenzweig, aquí esbozado, ha, entonces, de considerar que la Redención es efectivamente la realización del Reino y que el Reino no es sino la *vida eterna* de todos los individuos que han pasado, están pasando o pasarán por el mundo. Tal eternidad no puede sino significar dos cosas: consumación y atemporalidad. Consumación porque en el Reino cada vida se realiza en su plenitud ideal, es decir, en la plenitud de todas sus posibilidades en perfecta armonía con la plenitud consumada de todas las otras vidas. Atemporalidad, porque en el Reino la vida no pasa; él es plenamente en su consumación armónica y perfecta que no deviene hacia nada. Una eternidad tal sólo puede ser consumada por Dios escatológicamente. Sea lo que sea la vivencia de esta vida eterna, cosa que no podemos determinar, precisamente porque el Reino no ha llegado y la muerte no ha sido vencida, me parece claro que una noción de Redención de este tipo no puede —como anticipábamos— ser sino el objeto de una esperanza creyente en una revelación positiva. No es posible ya no sólo probar que el Reino acaecerá, sino tampoco resulta plausible y legítimo suponer que uno o muchos actos amorosos anticipan la plenitud del mundo, cuando a cada acto de amor le sigue —como tristemente sabemos— otro de desamor. Tampoco, salvo por un optimismo parcial e infundado, resulta legítimo suponer que la humanidad, al borde del cataclismo ecológico y sumida en la exclusión de una buena parte de su población, avanza a paso firme hacia la Redención. En una palabra, esta interpretación de la Redención es, por más que Rosenzweig haya definido a *La Estrella* como un sistema de filosofía, una especulación sustentada en la fe en una revelación histórica positiva. Cualquier otro modo de presentarla me parece poco honesto. La afirmación de la vida eterna es un acto de fe religiosa.

Sin embargo, es posible también leer la categoría rosenzweigiana de Redención de otro modo y en otro horizonte conceptual, sin pretender ya entonces ser fieles a Rosenzweig. Es posible, en efecto, pensar que cada acto de amor es un acto en favor de la vida y un acto a través del cual cada viviente testimonia el impulso de la vida —no de la vida de cada individuo particular, sino de la vida a través de todos los vivientes— por perpetuarse, por seguir, por eternizarse, por extenderse y comunicarse. Y también es posible interpretar

que, si la vida —tal cual Rosenzweig la entiende— es “la figura propia de uno mismo que se forma desde dentro de uno”, entonces no sólo el hombre, sino toda estructura del universo está viva. En efecto, también una montaña o un planeta tienen una figura propia que se forman por sí mismas y desde dentro de sí mismas. También la montaña y el planeta se configuran, persisten y resisten en la figura alcanzada. En una palabra, así definida, la vida no tiene por qué limitarse a la autoconciencia. Ni siquiera a los seres orgánicos. Vida es toda estructura que se forma por sí misma, que, en virtud de las relaciones que se tejen entre los elementos que la constituyen, adquiere desde dentro, como lo haría un huevo, la forma que le es propia, y que existe resistiendo (y nunca venciendo) a su disolución. Su paradigma es el organismo, pero toda estructura que se constituye a sí misma, que se adapta, que se modifica y que se desintegra, para ser reutilizada en una nueva figura o estructura vital, está también viva, aunque no sea en un sentido estricto orgánica ni tampoco autoconsciente. Desde esta perspectiva, aunque haya niveles superiores e inferiores de vida, aunque haya estructuras más complejas y menos complejas y diferenciadas, todo está vivo y la vida, precisamente, se renueva eternamente a través de todo. Desde esta perspectiva también, eternidad no significa supratemporalidad, sino sempiternidad, es decir, un tiempo en constante renovación que persiste y nunca termina de pasar. De esa renovación eterna, en la que las vidas y figuras individuales pasan, pero en la que la vida y la constante regeneración de figuras, formas y estructuras vivas nunca termina de pasar, da testimonio el universo todo en su constante devenir. Existir formando parte de ese reiterado proceso de generación de vida por la que se encuentra transido, cual su energía más íntima, el universo entero es participar de la Redención (ahora sí del mundo y no del mero entorno). En otros términos, es redimir la propia existencia, poniendo la propia vida (y ahora también la propia muerte) al servicio del eterno proceso de renovación de la vida. Así comprendida, ciertamente que en un sentido muy diferente del rosenzweiguiano, la Redención de la vida y la participación del hombre, por medio de sus actos de servicio a la vida, en el constante redimirse de la vida son legítimamente postulables desde una hermenéutica filosófica. Y ello porque de esa renovación y recreación de la vida en un sentido amplio da testimonio la entera historia del universo. Por cierto, que aquí por Redención ya no entendemos la vida eterna de un individuo particular, sino la eternidad de la vida realizándose en inúmeros seres finitos. ¿Qué tiene, entonces, que ver esta concepción de la Redención con la Redención rosenzweiguiana? Nada o tal vez mucho. Nada en cuanto aquí ya no hablamos de Redención como de vida eterna individual, sino de redención como eternidad de la vida. Pero también mucho, puesto que es una noción de Redención que ancla en dos conceptos centrales de la interpretación rosenzweiguiana de la misma. Primero, que la Redención no puede ser comprendida sino como perdurabilidad de la vida. Segundo, que el hombre es actor y participe de la Redención a través de aquellos actos por medio de los cuales, viviendo y muriendo, vitaliza la existencia de lo que lo

rodea. Un actor por cierto privilegiado, porque, hasta dónde sabemos, él es el único que puede no sólo adquirir desde dentro su propia figura, sino también ser para que todo lo que lo rodea la adquiera. No sólo vive, sino que puede vivir para la vida, Así entendido, todo hombre puede ser un actor privilegiado de la Redención, un partícipe destacado en la obra constantemente renovada de la vida. Pero, para Rosenzweig, hay unos más privilegiados que otros. Son los judíos y los cristianos.

3. Judaísmo y cristianismo

Según Rosenzweig, los judíos viven ya en la eternidad. La llevan dentro suyo. Constituyen el fuego inagotable de la estrella, que nunca cesa de arder y ante el cual el tiempo pasa impotente sin conseguir menguar su brillo. ¿De qué modo un pueblo puede vivir ya en la eternidad, llevar en sí el Reino? En la medida en que este pueblo no pasa como los demás pueblos a lo largo del tiempo histórico, sino que genera su propio tiempo y hace que ese tiempo permanezca. ¿Y qué debe hacer para lograrlo? “Tiene que eternizar su vida en la serie de las generaciones, cada una de las cuales produce a la siguiente y da, a su vez, testimonio de sus antepasados. El testimoniar acontece en el producir” (Rosenzweig, 1997, p. 355). El nieto renueva el tiempo, el mismo tiempo del pueblo, renovando al abuelo. Para Rosenzweig, “sólo hay una comunidad en la que este nexo de vida eterna vaya de abuelos a nietos; solo una que no puede pronunciar el *nosotros* de su unidad sin percibir al mismo tiempo las palabras que lo completan: «somos eternos»” (p. 356). Ese pueblo único es el judío, que “gracias a la comunidad de sangre nota como corre por sus venas (...) la garantía de su eternidad” (p. 356). Un lector escéptico diría que un nieto renueva al abuelo en todos los pueblos y, si de lo que se trata, es de una comunidad de sangre, la comunidad de sangre se transmite en todos los pueblos, porque siempre el nieto lleva sangre del abuelo. Pero pareciera que aquí concretamente lo que se impone es la comunidad de una sangre no mezclada que mantiene inalterado no al abuelo muerto, sino el estilo de vida del abuelo y sus creencias. Entonces esta eternidad transmitida sería, en principio, propia de todo pueblo que acepte no mezclarse y no tendría otro sentido que la perduración de las tradiciones en la historia. Pero convengamos, por un momento, que sólo al pueblo judío le cabe tal destino. Entonces, la eternidad que se transmitiese por la comunidad de sangre respondería a un sentido muy débil del término eternidad; un sentido que ya no tiene que ver con la eternidad supratemporal y escatológica del Reino, ni siquiera con la sempiternidad. En efecto, no hay ninguna garantía de que lo que no existió durante tantos miles de años no deje, luego de unos cuantos miles de años de existencia, que en la historia del universo no representen ni siquiera unos pocos segundos, algún día de existir. El problema, desde el punto de vista

filosófico, es, aquí, la transformación del sentido con el que se usa el término eternidad, que pasa de una supratemporalidad consumada en el tomo II de *La Estrella* a la mera perduración por unas cuantas —siempre son unas cuantas, sean más o sean menos— generaciones.²

Sea ello como fuere, Rosenzweig insiste en que cualquier otra comunidad tiene que crear instituciones que la eternicen (hagan perdurar), mientras que el pueblo judío no las necesita, pues lleva la eternidad en la sangre, transmitiendo con ella la promesa que le fue revelada. La diferencia esencial entre el judío y los demás pueblos, aquella diferencia que vuelve a la comunidad judía un pueblo eterno y hace que su sangre transmita eternidad, pasa por su diferente relación con la tierra, la lengua y la ley. Los pueblos del mundo no se conforman con la comunidad de sangre, sino que hunden sus raíces en la tierra, “que da vida estando muerta ella misma” (1997, p. 357); y apegan a ella su voluntad de eternidad. Pero estos pueblos —que son todos menos los judíos— que aman más el suelo de la patria que la propia vida se ven amenazados de perder su vida y su eternidad cuando pierden su patria. “Al que conquista el país terminan por pertenecerle sus gentes; y no puede ser de otro modo, si éstas están más apegadas al país que a su propia vida como pueblo” (p. 357). La tierra resulta, así, traidora, y continúa durando cuando el pueblo que la holló ya ha pasado. Se podrían aquí intercalar dos observaciones. Primero —reitero— que se observa que eternidad no significa más que la perduración de un modo de vida y unas ciertas creencias con independencia del suelo, lo que es también propio de los gitanos y de todos los pueblos exiliados, expulsados, arrasados. Ese parece ser hoy día también el destino al que se ven confinados los pueblos del tercer mundo reducidos a preservar su identidad, mejor o peor, en el exilio en que pueden encontrar un pedazo de pan que los sustente. Segundo, que resulta altamente dudoso, pensado en términos cósmicos, que un pueblo pueda durar más que un suelo. El suelo, el Ande inmenso, estaba allí antes de que cualquier pueblo lo pisara y, si tomamos en serio el tiempo, seguirá allí, no por siempre, pero seguro mucho tiempo después de que el último pueblo se haya agotado en la tierra. Sin embargo, Rosenzweig insiste en la eternidad del pueblo por sobre la duración de la tierra. ¿Qué eternidad es ésta independiente de la tierra? Para él es la verdadera y la propia del pueblo judío, cuya tierra es una tierra de nostalgia, una que los judíos llevan en sí como promesa y que, por eso, nunca será conquistada por el enemigo y permanecerá santa, dejando al pueblo libre de las ataduras a la tierra. Otro tanto ocurre con la lengua. Mientras que los demás pueblos se identifican con

² Éste es, además, un problema que recorre toda la estructura de *La Estrella*: el diferente sentido con que se usan las palabras. Así mundo en *Estrella I* y en el primer libro de *Estrella II* tiene un sentido cosmológico y se refiere al todo del universo, pero en el tercer libro de *Estrella II* y en *Estrella III* tiene un sentido antropológico e histórico limitado, aunque Rosenzweig pretende hablar del mismo mundo.

su lengua y esa lengua desaparece cuando ellos desaparecen, el pueblo judío no se identifica con la lengua que habla ni queda anclado a la historia finita de las lenguas que usa. Su propia lengua, por el contrario, no pasaría como pasan las lenguas que el pueblo usa para la vida cotidiana, sino que se mantiene sagrada a lo largo del tiempo, al mantenerse separada en el ámbito cerrado y perdurable de la oración. Finalmente, a diferencia de los gentiles, que pertenecen al río del tiempo y cuyas leyes cambian con el tiempo y las costumbres, el pueblo elegido se mantiene al margen del tiempo, obedeciendo la ley sagrada, que es inmutable y determina por siempre las costumbres y el modo de vida del pueblo, en vez de cambiar con estos. “Una única forma de vida, que encierra en sí costumbre y ley, llena y cumple el instante y lo hace eterno” (p. 361). Rosenzweig ve en la inmutabilidad de la ley otro de los rasgos que determinan el carácter eterno del pueblo judío y lo opone al “mito de los pueblos que cambia sin cesar” (p. 361).³ En síntesis, siendo “el pueblo menos instalado del mundo y más anclado a sí mismo, ausente de toda historia y alojado en su eterno advenir, el judaísmo se libera de todos los elementos que podrían significar la naturalidad de un enraizamiento” (Bensussan, 2000, p. 102). Y, haciéndolo, la vida eterna persiste en él y sólo en él. Dicho de otro modo, gracias al pueblo eterno, que vive afuera de la historia del mundo, la Creación, el tiempo histórico que nos toca vivir, se mantiene unida con la Redención.

Para una visión filosófica independiente de la fe judía y de las creencias de los judíos sobre sí mismos, en el fondo esta vida eterna sólo resulta determinada negativamente como no pertenencia a *una* historicidad de la ocupación de la tierra, del uso de la lengua, y del sistema de leyes encarnadas en un Estado. Que la no pertenencia a una determinada historicidad sea condición suficiente para existir en la eternidad, es otra manifestación del sentido extremadamente laxo con que Rosenzweig usa la palabra eternidad en su hermenéutica del judaísmo. Y la presunta determinación positiva de esta eternidad, la promesa de Redención que vive en el pueblo judío, no es, como antes indicábamos, nada más que objeto de fe. En modo alguno puede ser tomada como prueba de la eternidad de un pueblo ni como una afirmación que pueda adquirir un estatus filosófico.

La otra mano del actuar redentor, el otro pueblo privilegiado, es el cristiano. Pero lo es de un modo diferente y en cierto sentido residual respecto⁴

³ No se ve muy bien hasta qué punto es sostenible esta generalización de que los mitos de los pueblos paganos cambian sin cesar. El “mito” de la Tierra Madre y la costumbre del agradecimiento a la tierra, que testimonian todas las apachetas de nuestra América desde tiempos inmemoriales, y del que Rosenzweig no sabía ni una palabra, se ha preservado en los pueblos de la Puna y se le sigue agradeciendo hoy como se lo hacía siglos ha.

⁴ Este carácter residual me parece evidente cuando se afirma que “del núcleo de fuego de la Estrella parten los rayos; y van buscándose camino por la larga noche de los tiempos” (Rosenzweig, 1997, p.

del judío. Mientras que el judío posee en sí por siempre la verdad inmutable, el cristiano la está adquiriendo y, adquiriéndola, la expande por el mundo todo. Mientras que el judío vive en la eternidad, el cristiano está en un camino eterno hacia ella. Mientras que el judío existe fuera del tiempo y el mundo en la eternidad de la Redención, el cristiano eternamente realiza o está en camino a realizar la Redención en el tiempo y en el mundo. Por ello es necesariamente un pueblo misionero. Para el cristiano el tiempo entero es una época, un presente único que se extiende entre la primera y la segunda venida de Cristo; una suerte de “entre” en el que el tiempo ha perdido todo su poder y en el que todos los instantes son un punto medio del tiempo, porque todos están “entre” esos dos acontecimientos. El tiempo como “entre” se ha convertido en el presente de una misma época. “El tiempo se ha convertido en un camino único; pero un camino cuyos principio y final se hallan más allá del tiempo: en un camino, pues, eterno” (Rosenzweig, 1997, p. 401). A diferencia de lo que ocurre en el judaísmo, el tiempo no rebota contra la cristiandad, pero queda detenido en una época, fijado en un presente epocal por el que el cristiano eternamente camina, intentando realizar o, al menos, anticipar en el mundo la Redención. El pasado para él es lo anterior a Cristo y el futuro el Juicio final que inexorablemente se acerca. Pero él está eternamente en el presente, en esa suerte de “centro eterno” por el que eternamente camina anticipando la Redención. Si el judaísmo era vida eterna, el cristianismo es camino eterno. Son dos cosas distintas como la infinitud de un punto que jamás se borra y que se auto-conserva con la transmisión de la sangre y la infinitud de una línea que infinitamente se propaga. Por eso “la cristiandad debe enviar misioneros” (p. 404). Ello “le es tan necesario como se lo es al pueblo eterno autoconservarse cerrando la fuente pura de la sangre a injerencias extrañas” (p. 404). La misión del cristiano es reproducirse extendiéndose, es decir, hacer paulatinamente de todos los puntos del camino puntos medios entre la primera y la segunda venida de Cristo. Sólo cuando ello ocurre, el camino abarca todo el tiempo y se vuelve eterno. De ese modo, el cristiano da testimonio de la Redención que él lleva a todos los instantes mientras camina, así como el judío da testimonio de la eternidad a través de su eterna autogeneración. De allí que el lugar que en el judaísmo ocupaba en la formación de la comunidad la “propagación carnal de la sangre” (p. 405) del abuelo al nieto, lo ocupe ahora la efusión del Espíritu en la corriente del bautismo que une un cristiano con otro como hermanos en Cristo. De allí también que sólo pertenezca a la cristiandad aquel que “sabe que su propia vida está en el camino que lleva del Cristo que vino al Cristo que vuelve” (p. 405). En síntesis, el arraigo en el sí mismo más profundo y en la perdurabilidad de un modo de vida era el sentido (“el secreto”) de la eternidad del pueblo judío. La expansión perdurable y continua por todo lo exterior es el sentido (“secreto”) de la eternidad del camino cristiano. Si el judío vive la

400). La metáfora es evidente: los rayos no son sino los residuos del núcleo de la estrella; dependen de ella y son por ella generados y expulsados.

eternidad, es decir, la Redención en la Creación, el cristiano se encamina hacia la Redención a lo largo de la Creación. Uno tiene la respuesta, el otro está en camino a conseguirla. ¿Y el resto?

Ambos, la vida y el camino son eternos. Ciertamente lo son de modo diferente. Para el judío, la eternidad es la perdurabilidad de una cierta forma de vida al margen del mundo. Para el cristiano, la eternidad es la propagación del cristianismo a lo largo del tiempo y del mundo. Sin embargo, en ambos casos, la eternidad ya no significa consumación supratemporal, tampoco sempiternidad, en el sentido de lo que dura desde siempre y por siempre en el horizonte infinito del universo. Eternidad es perdurabilidad a través de la historia, ya sea que se trate de perdurar indiferentes al mundo, ya que se trate de perdurar extendiéndose por el mundo. Se trata, fácticamente, de una eternidad de unos pocos miles de años. Ambos, la vida y el camino realizan esta eternidad. Ambos, la vida y el camino, como el punto y la línea “se distinguen a la vez que se complementan entre sí en su potencia redentora” (Bensussan, 2000, p. 106). ¿No es esa complementación también una exclusión? ¿No quedan afuera de la obra de la Redención millones y millones de seres que no tienen ni la pureza sin injerencias de la sangre ni viven cada instante de su vida como uno que está entre la primera y la segunda venida de Cristo? ¿Hay que ser judío o cristiano para ser partes de la eternidad? ¿Hay, en una palabra, una justificación filosófica para esta exclusión?

4. Conclusión

La eternidad genuina, tal cual es pensada en *Estrella II*, es la Redención: la eterna y supra-temporal consumación armónica de todas las formas de vida en el Reino de Dios – aquel Reino que ha de seguir al final de los tiempos como el instante definitivo que sucede a la campanada de media noche del mundo. En el mundo creado, no hay eternidad. En el conviven la vida y la muerte, sin que la primera pueda derrotar nunca definitivamente a la segunda. Ciertamente, por medio del acto de amor la Redención puede ser anticipada. Por un instante y en una situación reducida algunas vidas pueden encontrarse, unirse en comunidad y vivir en plenitud. Pero la anticipación no es eterna, su instante no es definitivo: irremediablemente pasa. Es verdad que puede repetirse, pero es otro instante de plenitud. La plenitud pasada ya no existe y en ella la muerte y la finitud han clavado su aguijón. Por ello mismo, no es posible utilizar la palabra eternidad en el mismo sentido para el Reino que para la vivencia de la eternidad en la promesa, que caracteriza al pueblo eterno, o para la vivencia de la eternidad como camino, propia del pueblo cristiano. El hecho de que el primero viva hoy la eternidad como promesa que guarda en sí y transmite por la sangre no evita que cada miembro del pueblo muera; y la afirmación de la pervivencia eterna de cualquier pueblo no es otra cosa que un acto de fe. El

hecho de que el segundo viva hoy la eternidad como camino y anticipación de la Redención no suprime tampoco la muerte; y la afirmación de que el camino se extenderá y propagará eternamente no es sino otro acto de fe. Por lo tanto, para que la vida del pueblo judío pueda ser calificada de eterna o para que sea considerado como tal el camino cristiano hay que convertir la eternidad en algo mucho más mundano: la perduración en la historia de un modo de vida a través de generaciones, ya sea a espaldas del mundo o a través del mundo. ¿Es esa perduración eterna en extensión? Nadie lo sabe. ¿Es esa perduración eterna en intensidad, en la experiencia sostenida de una plenitud absoluta? Quizás por un instante, pero un instante de plenitud no puede negársele a nadie ni afirmar que sólo es posible para judíos y cristianos. Esta transformación e historización de la eternidad caracteriza el paso de la eternidad del Reino en *Estrella II* a la aplicación de eternidad al pueblo y al camino en *Estrella III*: una eternidad que ahora mienta tan solo unos cuantos miles de años. Unos segundos en el calendario universal.

Pero, aunque desde una perspectiva filosófica resulte difícil aceptar el calificativo eterno para judaísmo y cristianismo, ¿no son, sin embargo, ellos, los protagonistas privilegiados de la Redención? Si la Redención se anticipa por el acto de amor y si redimir es vivir para la vida de todo, no veo en qué sentido son necesariamente judaísmo y cristianismo más o mejores protagonistas de la Redención que cualquier hombre que padezca en lo íntimo de su corazón el amor a la vida y el afán de absoluto, y responda a ellos con los actos que jalonan su paso por el mundo. No parece ser una condición necesaria haber recibido las tablas de la ley o tener la convicción de que se está entre una y otra venida de Cristo ni para amar y vivificar la vida ni para sentir que participamos en la obra a través de la cual se despliega un triple milagro por el universo: el de que haya ser y no nada, el de que el ser sea un cosmos y no un caos y que en el cosmos se haya generado la vida consciente. Quizás este padecimiento del amor a la vida, esta pasión que lleva a *todos* los seres a continuar con la obra de la vida y a pugnar, a pesar de la finitud, por configurarse, por hacer ser desde dentro suyo la propia figura, por ser y por reproducirse, sea lo auténticamente eterno: lo que se extiende no solo unos cuantos miles de años ni por unas ciertas fronteras del espacio, sino lo que se reitera una y otra vez por todos los seres y en todos los tiempos. Se trata de una pasión eterna que en el hombre —hasta donde sabemos— se vuelve consciente de sí y se experimenta como profunda necesidad de absoluto y como conmoción ante el triple milagro. Ciertamente se me dirá que esta pasión por la vida a lo sumo me permite afirmar la eternidad de la vida y comprometerme prácticamente con ella, pero no basta para tener la certeza de mi propia vida eterna y de la eterna consumación de todo más allá del mundo. Y se agregará también que esta certeza sólo es posible a los que han recibido o asumido como propia *una* determinada revelación y una promesa: judíos y cristianos. Desde un punto de vista filosófico diré que aquí ya no hay nada que discutir, pues esto

es terreno puro y exclusivo de la fe. Sin embargo, agregaré también que, si esta vida eterna prometida se anticipa por medio del acto de amor al prójimo, considerar a judaísmo y cristianismo las dos manos únicas o privilegiadas del actuar redentor es antes una autoafirmación cultural que un argumento filosóficamente legitimado.

Bernhard Casper (2002) distingue, a partir del propio Rosenzweig, la auténtica relación religiosa, de la “religión” como producto cultural generado por el propio hombre. La primera radicaría en la confianza en el Misterio indecible que a mí y a todo ser nos ha dejado ser y relacionarnos. Se trata de una confianza que se testimonia a través de la *entera* entrega humana a la obra redentora de la vida y que se expresa en el amor volcado hacia todas las criaturas del mundo. La última no sería sino una distorsión (*Zerrbild*) de la relación religiosa originaria. Ella constituye un producto fundado por el hombre, el resultado de una “posición humana (*menschliche Setzung*) que, por ser humana, siempre debe ser especializada” (Casper, 2002, p. 193). Se trataría, pues, de un *ámbito segregado* de la existencia, regido por reglas y pautas de conducta que los hombres se dan a sí mismos. “Para la religión y la religiosidad en este sentido segregado pueden llegar a ser dioses cultura y civilización, pueblo y Estado, nación y raza, arte y ciencia, economía y clase” (p. 193). Casper, siguiendo a Rosenzweig, afirma que judaísmo y cristianismo en su origen nunca han sido religiones en este sentido, al revés de todas las religiones paganas que desde el principio han sido especializadas en tanto fundadas por el hombre (p. 193). Permítaseme, a partir de lo antes analizado, poner en duda las palabras de mi propio maestro. No puedo evitar pensar que el asombro ante los poderes del cosmos y el agradecimiento a la tierra y al cielo de las culturas paganas de nuestra América embargan no sólo una parte segregada de su existencia, sino toda su vida individual y comunitaria. Permítaseme también dudar de que tales experiencias religiosas sean el resultado de una fundación o institución humana y que no resulten de la revelación de un Misterio insondable a través de la tierra y el cielo. Permítaseme, finalmente, mantener la sospecha de que judaísmo y cristianismo, tal cual son presentados en el tomo III de *La Estrella*, puedan ser productos culturales, “religiones” en el segundo sentido del término, para las cuales devienen eternos la transmisión de la raza por medio de la sangre límpida y la expansión por el mundo todo a través de instituciones.

Lista de referencias

- Bensussan, G. (2000). *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Casper, B. (2002). *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner y Martin Buber*. Freiburg/München: Alber.
- Rosenzweig, F. (1997). *La Estrella de la Redención* (Miguel García Baró, Trad.). Madrid: Sígueme.