

más evidente y palpable, aquello que Dios desea, su voluntad"¹³⁴. Por eso son preferibles para San Ignacio, porque una elección tan trascendente para el ejercitante, como es el estado de vida, se realiza por lo que se desea y ama. Estando siempre el amor iluminado por el discernimiento.

4. Conclusiones

En definitiva, parece que en este tema el *Directorio Oficial* ha forzado un poco las cosas, no en pos de una complementariedad o circularidad de los tiempos, sino más bien movido por un no del todo confesado temor a "governarse por los movimientos de la voluntad y ciertos sentimientos internos."¹³⁵ No es esa la intención de San Ignacio al plantear los dos primeros tiempos. En ningún momento se confunden las propias ideas o sentimientos del ejercitante con la acción del Espíritu Santo, ya que el criterio fundamental es que "el ojo de la intención sea simple, solamente mirando para qué soy criado"¹³⁶. Además, es norma fundamental que no se puede hacer elección sobre ninguna cosa mala o que la Iglesia no admita como "indiferente o buena en sí"¹³⁷.

Si el *Directorio Oficial* siguiera correctamente el espíritu de San Ignacio en este tema, no tendría nada que temer. En esto San Ignacio está muy lejos de parecer un "iluminado" o un "alumbrado". Más bien Ignacio es un hombre del Espíritu que introduce al ejercitante en un proceso de escucha del Espíritu partiendo de la intuición de que Dios se comunica con su creatura y la mueve abrazándola en su amor. En ese contexto se da la elección, un proceso que se define por el amor de entrega, como respuesta a la autocomunicación incondicional de Dios. Ese proceso no es gobernable y -si de verdad es un proceso cristiano- tiene más de la inseguridad de la fe que de las seguridades de la razón; por eso el tercer tiempo es relativo a los dos primeros.

El testigo, la presencia eclesial es el acompañante; que debe ser él mismo un mistagogo; alguien que haya hecho la experiencia de la fe y de la respuesta amorosa a la autocomunicación amorosa de Dios, de lo contrario no será de ayuda sino un estorbo. No cualquiera es apto para acompañar este proceso. Por eso Ignacio los preparaba él mismo sin escuelas ni cursos.

La huella del silencio

Observaciones en torno de la concepción rosenzweigiana de la oración

por Angel E. Garrido-Maturano
Conicet - Unne - Ucsf

Introducción

¿Qué es la oración? ¿Es acaso posible definir algo tan personal, íntimo y multiforme como la oración? En este trabajo no pretendemos determinar, sobre la base de unas u otras creencias confesionales, un concepto *concreto* de oración, al cual deberían necesariamente ajustarse la diversidad de oraciones humanas. Por el contrario, partiremos de una descripción meramente formal de la oración como aquel fenómeno a través del cual un ser finito -el hombre- expresa que su vida se halla dirigida a un Otro infinito, que llamamos Dios. Sobre la base de esta caracterización formal, intentaremos, en una primera etapa y guiados por el análisis que emprende Franz Rosenzweig en el libro tercero de su obra capital, *La Estrella de la Redención*¹, elucidar ciertas condiciones de posibilidad que, según nuestro juicio, constituyen el presupuesto común de las inagotables maneras a través de las cuales los hombres desde siempre han orado a su Dios. La descripción de dichas condiciones de posibilidad debería abrir una comprensión no confesional de la oración, es decir, debería mostrarnos qué es lo presente en los fenómenos que insta a todo hombre en tanto hombre y no en tanto adherente a un determinado credo a orar. En una segunda etapa intentaremos circunscribir los múltiples modos humanos de oración a tres formas básicas de expresión: la oración de la praxis, la oración como lenguaje y la oración del silencio, y elucidar las interrelaciones existentes entre esas tres formas. En una tercera etapa, y sobre la base de lo ganado en las etapas anteriores, intentaremos determinar brevemente en qué medida puede hablarse de una consumación de la oración y qué es lo que acaece en esa consumación. A cada una de estas tres etapas le corresponde un objetivo preciso. La elucidación de las condiciones de posibilidad de los múltiples modos de oración quiere poner de manifiesto el significado universal y no confesional del fenómeno. La circunscripción de sus tres formas fundamentales

¹ *La Estrella* se cita según la siguiente edición española: Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, trad. M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997. Sigla: ER.

¹³⁴ S Arzubialde, op. cit., p. 390.

¹³⁵ D.O., n. 203.

¹³⁶ EE. 169.

¹³⁷ EE. 170.

aspira a mostrar la oración del silencio como aquella en la que se consuman las otras formas de oración y en la que el hombre accede a la temporalización total de su existencia. Finalmente la determinación de la consumación de la oración apunta a precisar en qué medida ella puede ser concebida como acaecimiento de la Verdad. Desde el punto de vista metodológico no será ocioso aclarar que la que sigue no es una exposición erudita del pensamiento de Rosenzweig, sino una reflexión inspirada en él y, según mi juicio, convergente con sus tesis fundamentales. Es decir, este trabajo no pretende seguir estrictamente los análisis del gran pensador judío acerca de la oración, sino que reclama el derecho a esbozar una interpretación propia que aborde introductoriamente el fenómeno, a pesar de los riesgos y de las endebles que esto pudiese implicar².

1. ¿Por qué oramos?

1.1. Las condiciones de posibilidad de la oración

¿Por qué oramos? ¿Cómo oramos? ¿Para qué oramos? Estas tres preguntas se refieren respectivamente a la condición de posibilidad o fundamento del acto oracional, a las formas fundamentales que asume en la realidad efectiva; y a su meta, vale decir, a aquello que consuma la oración. Ellas conforman el marco dentro del cual desplegaremos nuestra interpretación del análisis rosenzweigiano del fenómeno. Comenzaremos intentado elucidar aquello que nos insta a orar, pues en ello radica precisamente el fundamento de toda forma de oración.

En todos los casos aquello que hace posible la oración es, de hecho, la necesidad de orar. Si el hombre no experimentase la necesidad de expresar, de un modo u otro, que su vida se halla dirigida a Dios, si no necesitase confesar este acto fundamental de conversión a Dios, la oración sería imposible³. Ahora bien, ¿de donde surge esta necesidad? Uno de los grandes méritos del análisis de Rosenzweig es haber ofrecido una respuesta a esta pregunta que no reduce el fundamento de la oración a una necesidad psicológico-subjetiva, sino que resulta de las relaciones efectivamente acaecientes entre los tres elementos que constituyen la realidad toda: Dios, hombre y mundo. Dios mismo es quien ocasiona la

² Nosotros intentaremos bosquejar una comprensión de la oración que no la reduzca a ciertos modos culturales determinados, sino que la interprete como un fenómeno que le acaece a todo hombre. El mayor riesgo de esta perspectiva es, sin duda, el que la comprensión a la que se acceda del fenómeno no llegue a captar la oración en su especificidad. De ello somos plenamente conscientes.

³ Acerca de esta primera caracterización genérico-formal de la oración cf. Bernhard Welte, *Filosofía de la religión*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 1982, p. 190. Sigla: *FR*.

necesidad de orar del hombre a través de una tentación que se experimenta en el mundo. ¿Cómo tienta, pues, Dios al hombre y por qué lo tienta? Según Rosenzweig (cf. *ER*, 320) Dios tienta al hombre en cuanto le oculta que El domina, más aun, en cuanto le dificulta reconocer el curso de la Redención en el mundo y el consecuente advenir de su Reino: la plenitud y armonía de todas las vidas. Precisamente porque Dios no le impone al hombre la Redención, éste tiene ocasión de orar libremente por el advenimiento redentor del Reino en vez de verse reducido a la condición de instrumento de la omnipotencia divina, frente a la cual no tendría otra opción que sojuzgarse. Tentar significa aquí *ofrecer la posibilidad* y no imponer la obligación de orar. En la medida en que Dios parece retraerse del curso del mundo y la Redención, esto es, la plenitud y armonía de las posibilidades vitales de todo lo vivo en el conjunto de sus relaciones entre sí y con las cosas⁴, pareciera no acaecer, es decir, en la medida en que la anticipación de la llegada del Reino no se advierte en parte alguna, en esa misma medida el hombre experimenta la ausencia de Dios y la necesidad que tiene de El. Cuando ello ocurre, el hombre que se decide libremente por la Redención ora para que esa Redención acaezca, es decir, obra de modo tal que el Reino ausente se anticipe en virtud de su obra. La tentación de Dios, su retracción del mundo, es, pues, la instancia originante de la oración *libre*. Para que esta libertad sea posible es necesario que la presencia de Dios en todas las cosas se oculte. Sólo así puede Dios separar a los que participan libremente en la obra de la Redención de "las almas serviles" (*ibid*), que sólo lo harían si estuvieran obligadas a ello por un poder que se les impone. En consecuencia, "Dios no sólo no tiene que beneficiar, sino que tiene precisamente que dañar. No le queda, pues, otra: ha de tentar al hombre" (*ibid*).

Esta tentación, aunque es la instancia originante de la oración, no puede por sí sola dar cuenta de ella. El hombre tiene que corresponder a la tentación participando activamente en la Redención. Pero para que tanto la tentación como la respuesta del hombre sean posibles, es menester primero que el hombre se deje tentar, es decir, que esté predispuesto a comprender la tentación como tentación. Dicho de otro modo: el hombre debe poder experimentar la ausencia de Dios como aquel modo que asume la presencia divina, para que él pueda participar libremente en la Redención por medio del amor al prójimo, cuya necesidad es precisamente lo que pone de manifiesto la retracción de Dios. "El hombre tiene que saber que es a veces tentado en aras de su libertad" (*ER*, 321). Y este saber sólo es posible si el hombre experimenta

⁴ Si la oración expresa la dirección o conversión del conjunto de la vida del hombre a Dios, entonces ella debe incluir también a las cosas y a las demás vidas, puesto que el hombre es ya siempre un "ser-en-el mundo" en trato vital con las cosas y, además, un "ser-en-el mundo-con" los otros vivientes.

como su realidad efectiva el haber sido dotado de vida (Creación) por el amor de Dios, y el ser dotado a cada instante por ese mismo amor divino de amor (Revelación) para, amando, existir más allá de su sí mismo egoísta y dar vida en el mundo en virtud de ese mismo amor con el que ha sido dotado (Redención). Mas esta experiencia de su realidad efectiva tiene que serle revelada al hombre. ¿Y cómo confiesa el hombre que su realidad efectiva le ha sido revelada y le ha dicho "sí" a esa Revelación? Precisamente, participando en la Redención. Escribe Lévinas: "La respuesta al amor que Dios dirige al hombre [Revelación] es el amor del hombre por su prójimo. Amar a su prójimo es redimir el mundo o preparar el Reino de Dios."⁵ En síntesis, para poder experimentar la tentación y responder a ella, es menester experimentar y asumir la Revelación. Mas sólo se asume la Revelación, si se da testimonio de ella, es decir, si se asiente a la tentación divina y se participa activamente, por medio del amor al prójimo, en la Redención. El círculo testimonial es inevitable.

Ahora bien, la respuesta del hombre es, a su vez, una tentación. El hombre, con su acto de amor, tienta a Dios para que haga llegar el Reino. La oración es precisamente aquel acacimiento en el que se cruzan la tentación de Dios al hombre y del hombre a Dios. Dios interpela al hombre poniendo de manifiesto el Reino como aquello aún ausente en el mundo, cuya presencia el hombre puede anticipar, sin estar obligado compulsivamente a hacerlo (tentación del Dios al hombre). Y el hombre responde a Dios obrando de modo tal de anticipar la llegada del Reino, para que Dios acelere y consume esa llegada (tentación del hombre a Dios). "Así, pues, vienen realmente a coincidir en la oración las posibilidades de tentar de ambas partes, tanto desde la de Dios, como desde la del hombre. La oración está entre estas dos posibilidades" (*ibid.*). Es precisamente este encuentro o coincidencia de posibilidades aquello que mueve a la oración y constituye su condición o fundamento último. Toda oración puede ser concebida, pues, como una correspondencia, en la que el hombre pronuncia la respuesta: dice "amén" a una interpelación divina a amar. Más "amén", en tanto respuesta a una apelación a amar, implica un acto de amor. Si la oración ha de corresponder a su fundamento último, la expresión de la con-versión a Dios de la vida íntegra del hombre, esto es, de la vida en el conjunto de sus relaciones con los otros y con el mundo, debe ser *a la vez* un acto de amor, y, por excelencia, un acto de amor al prójimo, en tanto el prójimo es representante del mundo todo. En términos de Rosenzweig: "Realmente es en la relación del acto del amor con la vida cambiante del mundo, y no en ningún otro lugar,

⁵ E. Lévinas, "Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne", en : *Les Cahiers de la nuit surveillée. Franz Rosenzweig*, N. 1, Paris, La nuit surveillée, 1982, p. 71.

donde se oculta la posibilidad de tentar a Dios" (*ER*, 321-322). La oración no es, pues, sino un acto de amor. Pero no cualquier acto de amor es oración. La oración no es un acto de amor ciego, como lo es el acto por inclinación, sino iluminado, es decir, que reconoce como su origen la tentación divina y que no se hace por sí mismo, sino por la llegada del Reino⁶. De este modo en la oración el amor se libera de su atadura a las inclinaciones y aprende a buscar a su prójimo no "con el tacto ciego de las manos", sino con los ojos iluminados por la Redención.

En síntesis, el fundamento o condición de posibilidad última de la oración estaría dado, para Rosenzweig, por una interpelación de Dios consistente en hacer sensible al hombre ante la necesidad de amor que padece la vida en el mundo para poder potenciarse y armonizarse. La respuesta a esta tentación radicaría en aquellos actos a través de los cuales el hombre expresa a Dios que ha escuchado ese llamado por la vida y por él orienta o dirige su propia vida entera. Así concebida, la oración en su esencia responde, como bien lo ha observado B. Welte, a lo mentado por la palabra alemana *Andacht*, que se suele traducir por devoción. "Efectivamente, en el vocablo *An-dacht*, la sílaba *An* indica la dirección, y la sílaba *Dacht* significa el pensamiento. Pero en nuestro contexto el 'pensamiento' puede tomarse por el todo de la existencia viva del hombre."⁷ Así concebida la oración refleja también "el círculo de lo religioso": es el hombre quien en la oración orienta o convierte su vida a Dios comprometiéndose con la vida, pero sólo puede hacerlo porque a la vez experimenta que esa conversión y esa orientación

⁶ En una de sus cartas a "Gritli" afirma Rosenzweig que incluso en el caso del Kaddisch, la súplica judía por lo muertos, la oración se diferencia de la superstición, por la cual se quiere calcular y comprar la gracia de Dios para fines interesados, aun cuando se tratase de un interés basado en el afecto personal. "El Kaddisch está propiamente protegido de toda superstición, más precisamente de todo *cuidado* por la salvación de *esta* alma". Y ello porque en esta oración, que "sólo puede ser pronunciada por el particular al fin del culto de la comunidad y con el amén de la comunidad", no se trata de que sea "salvada" (*gerettet*) la salud (*Heil*) del alma [individual], sino que sea testimoniada la conexión de las generaciones conducente hacia el futuro." No es propiamente una oración pronunciada por la salvación de un alma, sino para realzar la alegría celestial de todas las almas. "Finalmente - y esto es lo esencial - en el texto literal no aparece nada acerca de la muerte, sino que es una oración por la venida del Reino [al que conduce esa conexión de las generaciones]." Franz Rosenzweig, *Die "Gritli"-Briefe*, hrsg. von Inken Rühle und Reinhold Meyer, Tübingen, Bilam Verlag, 2002, p. 84.

⁷ FR, p. 194.

se halla enraizada en un llamamiento de Dios mismo en persona⁸.

1.2. Significación fenomenológica de la oración

Lo que desde el punto de vista fenomenológico no confesional resulta profundamente significativo del análisis rosenzweigiano de la oración es haberla concebido como acaecimiento, es decir, como la correlación entre una interpelación padecida y una respuesta-activa. En efecto, la oración no es pensada por Rosenzweig como una iniciativa que el hombre asume por su cuenta, como ocurre, por ejemplo, en las peticiones supersticiosas destinadas a satisfacer por medios sobrenaturales un deseo resultante de las inclinaciones naturales de un individuo determinado. En este caso el hombre de *motu proprio* y considerando exclusivamente sus propios intereses, decide pedir algo a Dios. Por el contrario, Rosenzweig piensa la oración inserta dentro de un acaecimiento, cuya instancia originante es una interpelación divina. La oración es, entonces, una respuesta a una previa tentación de Dios, que deviene así Aquel que no causa pero sí ocasiona esa actividad libre que llamamos la oración. Y se trata de una respuesta activa en cuanto la oración no es reducida a un "dicho semántico ya dado", a un discurso o fórmula determinada, sea ésta la que fuese, sino que es concebido como un "decir" práctico, esto es, como un Decir que a través de su propia expresión obra en pro de aquello a lo que es instado por la tentación divina. Esta obra es la obra mancomunada de todos los hombres dentro de la comunidad para alcanzar la plenitud, armonía y comunión de todas las vidas. Y sin esta participación libre y activa del hombre a través de la oración, el Reino, la definitiva unión en plenitud de hombre, mundo y Dios, no podría realizarse.

¿Y cuál es, pues, la significación fenomenológica de la oración como correlación acaeciente entre un llamamiento padecido y una respuesta activa y libre. A mi modo de ver las cosas la significatividad que adquiere la concepción rosenzweigiana para un análisis fenomenológico de la oración pasa esencialmente por dos puntos. Primero, haber mostrado el fundamento de la oración, es decir, haber puesto a la luz aquello que *en los fenómenos* nos insta a orar. Segundo, haber elucidado una noción de oración tal que abre a todo hombre una participación no confesional en ella. En lo atinente al primer aspecto digamos que, al haber concebido la oración como una respuesta que se concreta en una acción de vivificación del prójimo por medio del amor, Rosenzweig permite que se muestre como fundamento de la oración la única interpelación que podría dar origen a esa respuesta: la necesidad que tiene el prójimo de mi amor (concebido como responsabilidad ética por su

⁸ Cf. FR., p. 215.

vida) para poder vivir. De este modo el filósofo judío apunta como instancia originante de la oración un fenómeno indisputable: que la vida del otro -y de ese representante de todo otro que es el prójimo- está en mis manos y que él necesita de mi amor para vivir. Así analizada, la oración ya no tiene su fundamento en las necesidades subjetivas del alma, y se extrae del ámbito cerrado del diálogo místico entre ésta y Dios. Por el contrario, su fundamento -comprendido como ocasión y no como causa- se encuentra en el ámbito fenoménico y en un fenómeno que puede experimentar, independientemente de sus convicciones religiosas, todo hombre, a saber (repito): la necesidad que tiene el prójimo y que tenemos todos, en tanto prójimos, de ser amados. Este primer punto nos conduce al segundo: si el fundamento de la oración es un fundamento que experimenta todo hombre en tanto hombre y prójimo y no en tanto judío, pagano o cristiano, entonces a todo hombre está abierta la oración. Pero no por ello la oración deja de ser religiosa, porque la necesidad de amor es el modo en que Dios se testimonia en el mundo fenoménico, invitando al hombre a amar y, así, a relacionarse o reunirse con El en la obra conjunta de la Redención. La respuesta a esa invitación es precisamente la oración. ¿Y por qué habrá de leerse esta necesidad de amor para vivir que manifiestan las cosas y los seres y la correspondiente asignación a la responsabilidad por la vida que todos padecemos, como testimonio de la presencia de Dios? Pues bien, ¿qué es sino la aspiración al Reino, esta necesidad que tenemos todos del amor de todos? Y el Reino, bajo la forma de la aspiración a El, ¿qué es sino Dios sucediendo en la historia e invitándonos a realizar hoy la eternidad?

2. ¿Cómo oramos?

2.1. La oración según su temporalidad

Antes de proponer una propia (aunque inspirada en los análisis de Rosenzweig y Welte⁹) clasificación genérico-formal que abarque a las diferentes concreciones en las que se plasma la oración, resumiremos los trazos fundamentales de los modos de oración que se discriminan en *La Estrella*, a los efectos de poder luego destacar la convergencia fundamental entre nuestra descripción, inspirada en la verbalidad de la oración, y la rosenzweigiana, inspirada en su temporalidad, y señalar el carácter no confesional de esta convergencia.

Los distintos modos de *temporalizar* la respuesta a la tentación,

⁹ Básicamente mi propuesta se inspira en un intento de confrontar y a la vez llevar a convergencia no confesional la comprensión cristiana acerca de la oración que Bernhard Welte despliega en su texto, arriba citado, *Filosofía de la religión* (sobre todo, pp 190-251) y la judía que Franz Rosenzweig desarrolla en la introducción del libro III de *La Estrella de la Redención* (pp. 319-354).

es decir, las diferentes formas de temporalizar el acto de amor, por el cual el hombre dice a Dios que ha escuchado su tentación y por ella orienta devotamente su vida entera, conforman los diferentes modos fundamentales de la oración, considerados por Rosenzweig desde su temporalidad. El pensador de Kassel los divide en modos improprios o fuera de tiempo y modos propios o modos que caen en el tiempo de gracia. Lo característico de los modos improprios es que constituyen oraciones que, por querer adelantar o retrasar desmedidamente la Redención, obstaculizan el advenimiento del Reino. Son dos: la oración del exaltado y la del pecador. El exaltado considera que la llegada del Reino, meta lejana y común a todos los hombres que ilumina la oración, es su propio objeto, situado directamente ante él. Cuando ello ocurre, el orante quiere realizar él mismo y de inmediato ese objeto, saltando por encima de lo más próximo, que es propiamente aquello hacia lo cual debe orientar su amor. En este caso el orante dirige su amor a lo sobrepróximo, que aún no está preparado para ser animado, y abandona al prójimo, que sí está maduro para recibir su amor, esto es, que necesita aquí y ahora de ese amor para poder vivir. Esta preferencia de lo sobrepróximo a lo próximo no toma en serio la temporalidad propia del proceso Creación-Revelación-Redención y quiere forzar a Dios a adelantar el futuro, "antes de que el futuro sea el instante que inmediatamente va a ser presente y esté, como tal, maduro para la eternización" (ER, 326). En consecuencia, en lugar de contribuir al trabajo conjunto y pausado de acercamiento al Reino, el exaltado, nos aleja de él. La otra oración impropia, decíamos, es la oración egoísta del pecador. La oración del pecador retrasa la llegada del Reino porque el orante dirige su acto de amor a sí mismo, cueste lo que le cueste al prójimo (incluso la vida) que necesita de ese amor para vivir. El pecador ora por su propia vida eterna, y a su consecución dirige todos sus afanes. El quiere ser el único objeto del amor de Dios y, en tanto tal, quiere separarse del mundo. Ansía que todos los otros, que no son como él, que son precisamente *otros*, permanezcan por toda la eternidad siendo lo que ya son: seres creados destinados a la muerte. En tanto tal, él pide por lo que *ya* está dado (pues efectivamente son seres creados para morir), en lugar de pedir por la redención futura de lo creado. Su oración queda así enzarzada en el pasado. Pero a estos seres creados y destinados a morir, que son como él, el pecador los considera otros. El sería el sobreviviente de todo lo eternamente *otro*. "Que permanezca alzada una pared eterna para separar el yo de todo lo otro" (ER, 329). El amor al prójimo ama al otro como a un yo, que es como yo, que es un tú. Su máxima podría formularse del siguiente modo: "Ama a tu Otro, que no es Otro, que no es El, sino un Yo como Tú" (*ibid.*). En la oración en tanto acto de amor el yo responsable, instado a amar en la Revelación, construye el puente que lleva del "él" mortal de la Creación al "tú" vivificado de la Redención. Este puente es el que se rehúsa a construir el yo egoísta y pecador. Y este puente es justamente la Redención. Si la oración del exaltado es

el riesgo que corren los espíritus mesiánicos, que se creen capaces de concluir ellos y ahora la Redención, la oración del pecador es el riesgo que corren las naturalezas místicas, que creen que sólo ellas experimentan y merecen el amor de Dios. Ellos terminan prefiriendo que los otros caigan del puente de la Redención y mueran a tener compañía en la otra orilla.

Entre estos dos modos improprios y fuera de tiempo de la oración y la oración propia a tiempo justo se inserta la oración del incrédulo, cuya expresión más acabada la encuentra Rosenzweig en los dos primeros versos del poema *Esperanza* de Goethe: "Haz, alta dicha, que yo pueda completar la obra diaria de mis manos". Esta es la oración por la consumación del propio destino. Es la oración del hombre que pide realizar en el mundo todas sus potencialidades. Es, por cierto, la oración de un incrédulo, porque no pide realizar sus posibilidades con vistas a la llegada trascendente del Reino, sino que anhela esa realización por sí misma, para que se cumpla su propio destino. Sin embargo no se trata de una oración impropia, porque el incrédulo pide por la realización en la vida de las potencialidades que a esa vida le han sido concedidas. Pide que algo se realice en el tiempo para el cual ese algo ha sido creado. La oración del incrédulo no es, pues, una oración fuera de tiempo. Ella cae en el tiempo de gracia. Ciertamente el incrédulo nada hace para que los demás realicen su destino, pero tampoco nada hace en contra, ni quiere que no lo realicen; antes bien quiere insertar su destino realizado en el destino realizado de los otros. A distinción del pecador, la oración por su vida no implica una oración por la muerte de los otros. No quiere la eternidad sólo para él. Quiere vivir en el mundo con los otros. La oración del incrédulo no se opone, pues, sino se complementa con la del creyente. En efecto, la oración del creyente requiere de cada hombre que rece la oración incrédula "con vistas al propio ser temporal mundano"¹⁰, que desde su interior pugna por ser rezada, puesto que todo hombre quiere realizar su vida y desplegar su "poder ser" temporal. Con la salvedad de que la oración del creyente exige del hombre que rece esta oración, que late en él en tanto hombre, no sólo por sí mismo y por su destino, sino por todos los destinos. Ese requerimiento se llama amor. Tal vez en este sentido puedan leerse las siguientes, hermosas palabras de Rosenzweig: "A quien lo invoca con la doble oración del creyente y del incrédulo, a ése no se le negará [el Reino]. Dios da de su divina sabiduría tanto a la una como a la otra, a la fe como a la increencia; pero a ambas solamente cuando su oración llega ante El aunada." (ER, 353).

Ahora bien, la oración del incrédulo, aunque pronunciada en el tiempo justo, no es aún la oración justa o propia del creyente, precisamen-

¹⁰ Bernhard Casper, *Das dialogische Denken*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1967, pp. 192.

te porque permanece en el ámbito *individual*. La oración justa del creyente tiene que completar la oración del incrédulo y alcanzar aquello por lo que ésta no pide y que los modos impropios y fuera de tiempo de la oración retrasan: la anticipación de la llegada del Reino. Es decir, ella tiene que "acelerar el futuro, hacer de la eternidad lo más próximo al hoy" (ER, p. 345). Para Rosenzweig la oración logra hacer acaecer la eternidad en el instante y, así, anticipar la Redención y ser oración justa, cuando se realiza como *culto*.

El culto "es más que preparar manjares y bebidas, poner la mesa, enviar al mensajero a que se invite al huésped" (ER, p. 349), es decir, es más que los actos rituales. Lo que lo define es ser una *oración en común*: en el culto toda la comunidad ora al mismo tiempo por lo mismo. El hecho de que no sea una oración individual es lo que garantiza al culto ser una oración en el tiempo justo. Cuando todos oran en conjunto por aquello que a todos les es más próximo, la perspectiva individual, la propia exaltación, ya no pueden engañar al orante, pues su perspectiva debe convergir con todas las demás. Entonces la oración se dirige a aquel verdaderamente próximo, en quien la vida puede fructificar plenamente. ¿Y quién es ese verdaderamente próximo por el que todos reunidos en asamblea oran al mismo tiempo? Cuando todos *se reúnen* en culto todos se vuelven prójimos de todos y la obra de amor (oración) de todos y cada uno de los integrantes de la comunidad cultural se dirige a todos y cada uno de esos miembros de la comunidad, pues todos necesitan del amor para vivir. Un culto es, pues, una comun-unidad en la cual todos aman a todos, amando cada uno a aquel que, dentro de la comunidad, se le muestra o la comunidad se lo muestra como su prójimo. De este modo, vivificada por el amor de todos por todos, la comunidad renace como comunidad a cada instante o, mejor aun, el instante de la comunidad, por obra del amor, renace continuamente. Entonces, en ese instante, acaece la eternidad, es decir, se anticipa la futura llegada del Reino. Y el mundo deviene *Supramundo*: "La oración, por la cual el hombre anticipa la Redención en su propia vida e instaura el Reino en el tiempo en el que él vive, es el lenguaje del Supramundo."¹¹ Y cuando la oración se consume y el mundo deviene Supramundo, el mismo lenguaje del acto se acalla. Cuando la comunidad se conforma como comunidad cultural, entonces el lenguaje de la oración deviene silencio. Y así debe ser, pues en este silencio resplandece lo que está más allá de todo lenguaje: la luz de la Redención; y "la luz no habla: luce" (ER, p. 352). La comunidad se transforma en un único Rostro que irradia la luz divina: la vida. Un Rostro "que es elocuente sin necesidad de que los labios se abran" (*ibid.*).

Respecto de este análisis rosenzweigiano de los modos de la

¹¹ Gershom Scholem, "Franz Rosenzweig et son livre L'Étoile de la Rédemption" en : *Les Cahiers de la nuit surveillée. Franz Rosenzweig*, p. 34.

oración, que aquí hemos sólo bosquejado en sus trazos fundamentales¹², queremos destacar tres aspectos relevantes. En primer lugar, para Rosenzweig la oración es un acto de amor destinado a vivificar al mundo por medio de la vivificación del prójimo¹³. No es pensable que la oración se reduzca a la manifestación de deseos individuales, sino que la oración es práctica, hace algo, a saber, co-opera en la gestación de la Redención. El segundo aspecto, que se desprende inmediatamente del anterior, radica en el hecho de que, dentro del proceso Creación-Revelación-Redención que efectiviza y temporaliza la relación entre los tres elementos –Dios, hombre y mundo– que agotan todo fenómeno posible, la oración se inserta en el marco de la Redención, en cuanto ella es cogestora de la vivificación del mundo¹⁴. El tercero radica en el hecho de que la Redención consumada conduce a una forma superior de expresión y comunicación entre los hombres que es el silencio¹⁵. Sobre estos tres aspectos se edificará la convergencia fenomenológica entre la determinación temporal rosenzweigiana de los modos de oración y la verbal que proponemos a continuación.

2.2. La oración según su verbalidad

Las diferentes formas a través de las cuales el hombre *expresa* que ha escuchado el llamado (la tentación) de Dios y se dirige a El para orientar su vida hacia ese llamado por la vida conforman las diferentes formas fundamentales de la oración consideradas desde su verbalidad. Ellas son fundamentalmente tres: la oración prelingüística, la oración lingüística y la oración supralingüística.

¹² Para un estudio detallado de los modos propios e impropios de la oración según Rosenzweig cf. mi libro *La estrella de la esperanza. Introducción a la Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2000, pp. 83-92.

¹³ "Es en la relación del acto de amor con la vida cambiante del mundo, y no en ningún otro lugar, donde se oculta la posibilidad de tentar a Dios" ER, pp. 321-322.

¹⁴ "¿O es que, en fin, es al Redentor al que podría tentar el hombre? Quizá, en todo caso, a El preferentemente. Porque respecto de El sí que realmente tiene el hombre, según representa las cosas la fe, una libertad que no posee como criatura ni como hijo de Dios: la libertad para los actos, o, cuando menos, la libertad de opción: la oración." ER, p. 319.

¹⁵ "Se trata de un silencio que no es que carezca todavía de palabras, como la mudez del antemundo, sino que ya no precisa de la palabra. Es el silencio de la comprensión perfecta." ER, p. 352.

2.2.1. La oración prelingüística

Por oración prelingüística o preverbal entendemos la *praxis* concreta del amor al prójimo, esto es, los actos a través de los cuales el hombre asume su responsabilidad por la plenitud de la vida en su conjunto –por el advenimiento del Reino–, asumiendo la responsabilidad por todo aquel prójimo que necesita de su amor para poder vivir. Aun cuando carezca de palabras, aun cuando en el acto de responsabilidad por el prójimo –en el dar pan al hambriento, cobijo al huérfano, asilo al extranjero– en el sentido restringido del término no se "hable" a Dios, no halla palabras expresamente dichas a El, acaece, sin embargo, una oración, porque en tales actos se reconoce la estructura fundamental propia del fenómeno oracional, a saber, la correlación entre una interpelación trascendente y una respuesta a esa interpelación que *expresa o dice* el estar devotamente dirigida (*An-*) la vida del orante en su conjunto (*dacht*) hacia ese llamado. Por un lado, el acto por el cual asumo la responsabilidad por la vida de mi prójimo, cualquiera que éste fuese, el acto de amor, presupone que experimente o padezca la responsabilidad por la vida de todo prójimo, en otros términos, que me halle desde ya instado a orar. Si no experimento que desde siempre estoy *a-signado* a responder por la plenitud de toda vida, entonces no tendría sentido ni sería posible un acto de amor que no está hecho por inclinación, que no está dirigido a un prójimo determinado, a quien amo "por él mismo", "por sus hermosos ojos" (*ER*, p. 266), sino que está dirigido al prójimo en tanto *representante* de toda vida. Ahora bien, no soy yo el que constituyo la fuente de esa asignación (pues ella ocurre incluso a mi pesar), sino que la padezco, la llevo en mí, he sido creado con ella. En ese padecimiento originario, "más pasivo que toda pasividad", para usar la expresión de Levinas, se reconoce la interpelación trascendente que funda toda oración, fundando la necesidad de orar. Y, por otro lado, el acto de amor, en tanto respuesta libre a esa interpelación (también es posible dejar el llamado sin respuesta) expresa o dice que mi vida entera se halla orientada por ese llamado; pues el acto, si es un genuino acto de amor, si no esconde ningún interés particular, ningún "imperativo hipotético", implica que nos donemos por completo, que en él pongamos en juego el conjunto de nuestras fuerzas vitales. Se reconoce, así, en el acto de amor al prójimo una posibilidad universal, es decir, una posibilidad a la que se halla invitado todo hombre en tanto hombre y no en tanto adherente a una determinada confesión religiosa, a saber, la posibilidad de hacer efectivo y, en esa misma medida, ex-presar un Deseo no concupiscente de vida como respuesta a una apelación trascendente por la vida. La oración prelingüística, en tanto acto orientado al futuro, esto es, a vivificar toda vida por intermedio de la vivificación del prójimo, pertenece dentro de la temporalización de la realidad a la Redención. Sin embargo, es posible reconocer en ella una etapa especial de la Redención, que podríamos

llamar Re-creación o renovación de la Creación en la Redención, en tanto el acto de amor al prójimo conforma la oración por la que se efectiviza constantemente la re-creación del mundo. De los distintos modos de oración, la oración prelingüística, aun cuando inserta en la Redención, es aquel modo de oración más tendido hacia la Creación. En tanto tal es el modo primario y menos consumado de la oración: el acto de amor nunca es suficientemente amoroso ni desinteresado y, por ende, nunca responde suficientemente al llamado. El ha de recrearse constantemente, pues la realización definitiva de aquello por lo cual ora no está en sus manos. Sin embargo, la oración prelingüística es, como veremos, también el modo primero y presupuesto necesariamente por todos los demás, porque no puede haber ni Revelación ni Redención si no es de lo creado y re-creado. En tanto la re-creación de la vida en el mundo es la pre-suposición de la llegada del Reino, la oración como *praxis* de amor es, dentro de la oraciones que se pronuncian en el tiempo justo, aquella tendida hacia la dimensión del pasado. No el pasado respecto del tiempo, como lo es el antemundo de la lógica respecto de la realidad efectiva, no el pasado de la realidad efectiva dado por el mundo ya dado, ya creado, sino el pasado del futuro, la pre-condición que está por darse para que el futuro pueda consumarse.

2.2.2. La oración lingüística

La segunda forma general que encuadra los modos concretos de la oración es la oración lingüística o verbal. El hombre no sólo ora cuando obra, a través de sus actos de amor, sino que también lo hace explícitamente, bajo la forma del lenguaje. El hombre ora hablándole a Dios. En tanto el lenguaje articula significativamente el obrar humano y es un elemento constitutivo de la existencia en general, la oración lingüística "no puede ni debe omitirse teniendo en cuenta el carácter humano de la religión y de la oración."¹⁶ Ella es la forma por antonomasia de la oración e incluye la acción de gracias, la alabanza, la adoración, la petición, la queja, la súplica y todas las otras concreciones que pueda revestir una oración que se efectiviza a través de la palabra. No emprendemos aquí un análisis fenomenológico pormenorizado de la oración verbal¹⁷ ni menos aun de sus diversas concreciones, sino que nos limitaremos, en primer lugar, a elucidar en qué medida ella responde a la estructura formal de la oración en general, es decir, ser una correlación entre una interpelación o tentación de Dios que se experimenta como amor a la vida y una respuesta a través de la cual el hombre expresa a Dios que ha escuchado el llamado y por él orienta su propia vida. En

¹⁶ Bernhard Welte, FR, p. 196.

¹⁷ Para ello cf. Bernhard Welte, FR, pp. 196-215.

segundo lugar, nos interesa mostrar la relación existente entre la oración preverbal y la verbal, y, finalmente intentaremos determinar la ubicación temporal de la oración lingüística en la serie Creación-Revelación-Redención.

Respecto del primer punto digamos que la oración verbal es propiamente una relación de comunicación lingüística que reconoce dos polos diferentes. Afirma Welte: "Esta [la oración verbal] tiene un polo teológico, pues en ella se habla a Dios. Y tiene un polo antropológico, pues es siempre un hombre el que habla a Dios."¹⁸ Si atendemos a la formas lingüísticas a través de las cuales el hombre se dirige a Dios, advertiremos inmediatamente que la oración presupone una interpelación previa del polo teológico. En efecto, el hombre en la oración, no habla indirecta o temáticamente a Dios *sobre* sí, ni menos aun *sobre* Dios, cuya trascendencia excede todo lenguaje, sino que la relación es directa –no está mediada por lo comprensión temática de aquello de lo que se habla. Este carácter directo se expresa en el hecho de que la oración presupone siempre una invocación: el hombre se dice a sí mismo e invoca a Dios como Dios mismo para que escuche su agradecimiento, su queja, su alabanza o su súplica. De allí que la palabra esté en vocativo ("¡Oh Señor, Dios mío!") y no en acusativo; y que el verbo se conjugue en la primera persona a través de la cual alguien se expresa a sí mismo ("Yo te imploro"), y en la segunda, por la que dirigimos la palabra a alguien determinado ("Tu eres grande y prodigioso"), y ya no en la tercera, objetivante y distanciadora. Ahora bien, toda invocación a alguien presupone un contacto previo con ese alguien. Un contacto de naturaleza tal que nos lleva a invocarlo. Dicho de otro modo, presupone una convocación. Si invoco a Dios es porque ya antes he sido convocado por El. Esta convocatoria es aquello que hemos llamado más arriba interpelación divina como origen de la oración. ¿Y cuál es, entonces, esta convocatoria originante? Ella habrá de leerse en la invocación. Agradecemos a Dios porque nos ha dado la maravilla de la vida; nos quejamos ante él por el dolor que causa la muerte y la finitud; le suplicamos para que no nos abandone en nuestra mortalidad, y, por sobre todo, lo alabamos como Creador de la vida, como Revelador que nos da su amor dándonos una y otra vez fuerza para vivir, y como Redentor que promete el triunfo final de la vida. En las distintas formas de la invocación se reconoce, pues, la convocatoria previa. En términos fenomenológicos podría describirse esa convocatoria como el "amor a la vida" en tanto experiencia que padece todo hombre *qua* hombre, pues la existencia misma del hombre sería imposible sin esta experiencia. En efecto, la precondition para que el hombre viva como efectivamente vive, es decir, en relación con los otros y con el mundo, es que experimente ese amor a *toda* vida bajo las formas

¹⁸ FR, p. 198.

del deseo de vivir –que es siempre deseo de convivir– y del respeto a la santidad de la vida y la consecuente responsabilidad por ella. Ciertamente el hombre puede violar esta santidad y decir no a su responsabilidad. La oración –diría Rosenzweig– es libre. El hombre puede no responder al llamado, puede no orar. Puede también realizar la oración del pecador, para el cual sólo su vida es digna de ser amada. Pero no puede no sentirse interpelado a vivir y a amar toda vida. En efecto, en tanto el hombre experimenta que quiere vivir, que una y otra vez quiere comenzar algo consigo mismo, experimenta que se halla llamado o instado a vivir. Y en tanto *a la vez* él experimenta que su prójimo, en su condición de representante de toda vida, es vulnerable y necesita de su amor para vivir, experimenta también el llamado a amar toda vida. Y en ese llamado a vivir y amar la vida se reconoce la convocatoria divina. La oración verbal no es sino una respuesta a este llamado a vivir y amar la vida, en la que el hombre reúne en la palabra su entera relación con la vida y se la expresa a Dios. Por eso mismo, porque en la oración verbal el hombre dice a Dios cómo se relaciona él con la vida en su totalidad, "el lenguaje de la oración debe ser mundano en todos los sentidos."¹⁹ Por ello también "las preguntas y cuidados en torno al mundo de la naturaleza y, más todavía, en torno al mundo de los otros hombres, forman parte de la oración."²⁰ Ahora bien, los distintos modos en los que el hombre le dice a Dios su relación con la vida en totalidad (los distintos modos de oración tales como el agradecimiento, la queja, el arrepentimiento, etc.) testimonian las múltiples maneras en que el hombre sobrelleva o padece este llamado a amar la vida en su conjunto. Y si el hombre le expresa o dice a Dios cómo él sobrelleva ese llamado es porque reconoce el estar dirigida u orientada (*An-*) su vida en conjunto (*dacht*) hacia ese llamado. La oración verbal es, por ello, como la oración preverbal, devoción (*An-dacht*). Desde el punto de vista fenomenológico, hay que destacar que la oración verbal es una posibilidad abierta a todo hombre más allá de sus creencias específicas, pues todo hombre se halla instado a vivir y a amar la vida, y todo hombre busca articular o comprender en palabras –pues el lenguaje es constitutivo de su existencia– ese llamado que él padece. Y tal articulación lingüística es siempre a la vez un intento de encontrar sentido y orientación a la vida en su conjunto. Siempre el hombre, en uno u otro momento de su paso por el mundo, se pregunta por el sentido de su existencia y de la existencia en su conjunto. En esa pregunta, que el incrédulo eleva tal vez no a Dios pero sí a la vida; en esa pregunta, que lleva consigo siempre un agradecimiento a esa misma vida o una queja o un arrepentimiento o un oculto pedido; es en esa pregunta que expresa la necesidad de encontrar una orientación a la vida en su conjunto

¹⁹ FR, p. 210.

²⁰ Ibid.

donde se deja leer la oración verbal del hombre que es incrédulo.

En lo atinente a la relación entre la oración preverbal y la verbal es necesario tener en cuenta que la oración verbal, si es genuina, es decir, si es expresión del amor a la vida como forma determinante de la relación del orante con la totalidad de la vida, supone que el orante no sólo hable "sobre" su amor a la vida, sino que efectivamente lo viva, esto es, supone que se haya rezado primero la oración preverbal. Si no hay praxis concreta de amor al prójimo, si la propia vida no se halla entretejida con la vida del mundo, si mi vida no es ya vida en servicio de la vida, entonces la oración verbal deviene discurso "sobre" el amor a la vida, y no respuesta que expresa cómo esa interpelación a amar la vida efectivamente determina nuestra existencia. Sin los actos de amor a la vida, esto es, sin un compromiso con la praxis ética concreta, aun cuando esta praxis implique (y necesariamente ha de implicar) fracasos y faltas, no es posible una oración verbal genuina, porque ella en sus distintos modos es justamente la expresión de la alegría, el gozo, la necesidad de ayuda, el fracaso e incluso la desesperación con que el orante vive en la praxis concreta el llamado a amar la vida. Finalmente en lo que respecta a la temporalidad de la oración lingüística, hay que recalcar que ella pertenece al futuro y a la Redención, pues es una respuesta a aquello que encauza y orienta la vida del hombre hacia el advenimiento del Reino, a saber, el llamamiento a amar la vida. Sin embargo, es ella la etapa de la Redención más estrictamente orientada a la Revelación, pues en ella el hombre habla y se siente escuchado *ahora* por Dios. La oración lingüística expresa cómo ahora el orante se siente interpelado por Dios a amar la vida y, correlativamente, cómo ahora él le expresa a Dios su relación con la vida. En tanto tal constituye un diálogo vivo y actual entre Dios y el hombre y re-presenta la Revelación en el camino hacia la Redención. La oración lingüística es el presente del futuro. Es el *presente* porque ella constituye el modo en que el hombre expresa a Dios cómo vive ahora su relación con la vida en su conjunto. Pero es el presente *del futuro*, pues esa relación se halla enmarcada por el llamado de Dios a amar la vida que posibilita y encamina todo futuro.

2.2.3 La oración supralingüística

Cuando el hombre en un instante de plenitud experimenta que su entera existencia se halla en completa armonía con el mundo, cuando vivencia que sus actos lo han llevado a una compenetración vital con todo lo que lo rodea y que sus palabras han sido escuchadas y respondidas por aquel de quien proviene el inasible llamado a amar la vida, cuando todo ello ocurre, al hombre no le queda sino callar. Este silencio es la expresión más perfecta del haber dirigido el hombre su vida entera hacia ese llamado a amar toda vida que cada hombre padece en tanto hombre. En tanto tal, él es la forma más acabada de oración. Es el silencio de la

comunicación perfecta entre el hombre y el mundo, que *a la vez* es comunicación consumada entre el hombre y Dios. Una comunicación acaeciente que vuelve sobrante todo acto y toda palabra. Desde el punto de vista negativo la oración del silencio se caracteriza por lo que podríamos llamar *retracción*. El orante silencioso se retrae de cualquier interés particular, toma distancia del ajeteo de la cotidianidad, que siempre está *re-clamando* por algo determinado, precisamente porque no se halla en consonancia con todas las cosas. Desde el punto de vista positivo, la oración del silencio puede ser caracterizada como *reunión y apertura*. Puede ser caracterizada como reunión porque, como lo ha notado Welte²¹, la oración silenciosa genera el lapso de tiempo en el que se expresa la reunión armónica de la vida del hombre con la vida del mundo, y *en* esa armonía se halla reunido también Dios en tanto él es la fuente de la cual mana el llamado dirigido a todo hombre a amar toda vida o, lo que es lo mismo, El es el origen del inasible llamado a lograr la plena armonía de la vida en su conjunto. En el silencio se expresa, pues, la reunión del todo en la que cada uno deja ser al otro lo que él es en su plenitud y en la que nada se halla desfigurado o reprimido. "Más aun, dejando ser, ella [la reunión que el silencio expresa] concede todo a todas las cosas, y así está en armonía queda con todas las cosas y con el todo, precisamente en cuanto no se aferra a nada particular"²². Y justo porque en la oración del silencio acaece la reunión del todo, ella puede ser caracterizada, como lo ha advertido también Welte²³, como completa apertura. En el silencio el sujeto sereno, liberado de toda angustia y hasta de toda esperanza (pues por un instante lo esperanzado ya ha llegado) es un puro oír, una pura disposición a escucharlo todo y a verlo todo, precisamente porque se halla reunido con todo y ningún aferrarse a algo determinado le cierra sus oídos ni su visión. Bien podrían resumirse estas tres características de la oración del silencio con la palabra *alegría*. No es casual que la expresión de la más pura alegría, no del contento por algo determinado, sino de la alegría como estado que inunda por completo la vida en el conjunto de sus relaciones y que rebasa toda palabra, no pueda ser sino el silencio. La alegría profunda, abierta a todo hombre, sería el modo en que, más allá de toda confesión determinada, se da en el hombre la oración del silencio.

Ahora bien, esta oración del silencio se halla en el límite de las posibilidades humanas. El hombre no puede vivir en la alegría perfecta ni en constante armonía con el todo. Sólo por momentos puede vislumbrar esa reunión y abrirse a la consumación armónica de todas las vidas. Sólo

²¹ Cf. Bernhard Welte, *Was mich Glauben läßt*, Frankfurt a. M., Knecht, 1991, p. 32.

²² Bernhard Welte, op. cit., p. 32.

²³ Cf. Ibid.

por un momento puede vislumbrar el Reino y la eternidad en el tiempo, pero luego debe volver al mundo y seguir obrando por lo que por un instante ha vislumbrado, pero que aún no ha llegado. La oración del silencio actúa como genuina idea reguladora de la que se nutren todas las otras formas de oración. De hecho si actuamos, si pedimos, si agradecemos, si suplicamos, es para alguna vez experimentar que hemos sido escuchados, que el encuentro de nuestra vida en su conjunto, es decir, de nuestra vida en su relación con todas las demás vidas que nos rodean, con Dios efectivamente ha acaecido, y que, por tanto, las palabras sobran y podemos alegrarnos en silencio. Que la oración del silencio esté en el límite de lo humano, no implica que no caiga dentro de las posibilidades humanas²⁴ y que no pueda, por tanto, genuinamente acaecer, al menos como una anticipación (analógica, fugaz y circunscripta a una situación espacio-temporal determinada) de la meta a la que aspira toda oración. Sin embargo, la oración del silencio no puede darse directamente como resultado de una iluminación privilegiada del místico, sino que presupone como condiciones suyas la oración prelingüística y la oración lingüística, que desembocan en ella y que en ella se recogen y consuman. *Sólo cuando* el hombre experimenta que sus actos han unido su vida con la vida del mundo y que todas sus palabras han sido escuchadas y respondidas y por esta respuesta ha podido orientar la totalidad de su vida, sólo entonces el hombre puede callar. Dentro de la temporalidad de la Redención la oración del silencio está orientada o tendida al más extremo futuro al que puede proyectarse el hombre, aquel en el que lucen realizadas en el conjunto de sus interrelaciones con el todo (esto es, con los otros, con lo Otro, que lo llama a vivir y realizarse, y con las cosas) la plenitud de sus posibilidades. Ella constituye la vivencia anticipada e instantánea²⁵ del futuro último al cual puede encaminarse el hombre que concibe su vida como una respuesta a la interrelación divina a amar toda vida: la llegada del Reino. Consecuentemente en la oración del silencio le es concedido al hombre por un instante acceder a la temporalización total de su existencia: al futuro más allá del cual no hay nada, porque en el silencio luce el todo de la vida y, consecuentemente, la totalidad del tiempo dado al hombre²⁶.

²⁴ Cf. op. cit., p. 31.

²⁵ Decimos instantánea pues el lapso de silencio es siempre ese uno y mismo instante de plenitud en el que sólo cabe callar y en el cual queda abolida toda sucesión y todo éxtasis, los que siempre implican búsqueda de algo, proyección hacia algo diferente, y, por tanto, carencia.

²⁶ En este punto coincidimos nuevamente con Bernhard Welte quien ha hecho hincapié en "la estrecha vinculación entre temporalidad originaria y oración", en tanto en la oración se expresa una "experiencia del tiempo en la que

3. ¿Para que oramos?

Con la pregunta "¿para qué oramos?", preguntamos por aquello que la oración quiere realizar, es decir, por aquel acaecimiento venidero por cuya efectividad ella propiamente obra. Y si la oración, que responde al llamado por la vida como su origen genuino, pide y obra para que acontezca la vitalización de todo lo vivo y la plenitud de todos los seres en su interrelación recíproca, entonces bien podemos decir que la oración pide por el acaecimiento de *la Verdad*. Pero aquí el término *Verdad* no tiene el significado secundario y meramente gnoseológico de "coincidencia entre la representación y la cosa", sino el significado originario del descubrirse o mostrarse un ser en la plenitud de su esencia, es decir, del llevar a la luz de la realidad efectiva (y en tal sentido descubrir) la plenitud de sus posibilidades. Verdad tiene aquí, pues, el significado que el lenguaje cotidiano le reconoce a la palabra cuando se afirma, por ejemplo, de una mujer que es una "verdadera mujer" o que "en verdad" es una mujer, es decir que *es* plena y cabalmente una mujer, que efectivamente realiza en su existencia las posibilidades que le son propias como mujer. Ahora bien, si aquello por lo que la oración pide es "*la*" verdad y no meramente *una* verdad, entonces la oración pide por la verdad de *todo* lo que es, pues no hay *otra* verdad que el todo, cuando el todo es *efectivamente* el todo, es decir, cuando *todos* los seres realizan en plenitud aquello que ellos pueden ser. Por eso mismo, como lo ha visto con claridad Rosenzweig (*ER*, pp. 350-352), la oración consumada, no puede ser la oración en que un solo individuo ve realizada sus posibilidades, sino que debe ser una oración pronunciada por todos: una oración en común. La apelación que origina la oración, la apelación a dejar que se realice *en verdad* la vida de todo lo viviente, en una palabra, la apelación a amar, que a todos nos es dirigida y que, por ello mismo, a todos nos reúne, no puede satisfacerse con respuestas meramente individuales. Como escribe Bernhard Casper: "El orar no es nunca un acontecimiento privado. Antes bien, el acto de orar sólo puede temporalizarse como ir-más-allá-de-sí hacia aquello que nos deja ser unos con otros"²⁷. Ese ir más allá de la oración meramente individual para responder en común a Aquello inasible que, llamándonos a todos a amar la vida, deja que seamos *en verdad* siendo unos con otros, acontece por excelencia en la liturgia. Así entendida, como respuesta común a una apelación común, la liturgia no es un tipo diferente de oración ni tampoco necesariamente una

el tiempo es lo que se concede (das sich Gewähredte), que nosotros no tenemos en la mano y sobre el cual no disponemos." Bernhard Welte, *Zeit und Geheimnis*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1975, p. 258.

²⁷ Bernhard Casper, *Das Ereignis des Betens*, Freiburg/ München, Alber, 1998, p. 98.

actividad confesional. La liturgia ocurre cuando los hombres se reúnen unos con otros para responder juntos a la apelación común a amar la vida. Como oración que es reconoce su estadio preverbal, en tanto la reunión misma es propiamente un acto de amor hecho por todos. Reconoce su estadio verbal, en cuanto en la reunión los hombres, hablándose unos a otros, responden en común a Aquello que los insta a ser unos con otros. Y, finalmente, cuando se consuma, la liturgia desemboca en el silencio de la comunicación perfecta: aquella comunicación que ya no necesita de palabras, puesto que todos se hallan re-unidos allí por el amor común de todos por todos, que es aquello que permite a todos por un instante vislumbrar quedos la verdadera Vida. Es *en verdad* la Vida verdadera la que luce al final de la oración. Ella es la huella del silencio.

El pensamiento analógico en Juan Carlos Scannone

por Mauricio Beuchot
UNAM, México

Introducción

En este ensayo deseo abordar algunas ideas de Juan Carlos Scannone, uno de los paradigmas del pensamiento analógico. De un tiempo acá, sobre todo en América Latina, ha habido un repunte del pensamiento analógico, que proviene de los pitagóricos, pasa por Platón, Aristóteles, Santo Tomás, el barroco, los románticos y pensadores como Octavio Paz, que ha puesto la analogía como el núcleo de su poesía. Pero también ha sido recibida la analogía por filósofos y teólogos, como Germán Marquín Argote, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone. Ahora nos centraremos en este último.

Juan Carlos Scannone es un jesuita argentino, que enseña en la Universidad del Salvador, San Miguel, provincia de Buenos Aires, y en la Universidad Gregoriana, de Roma, y colabora muy cercanamente a la revista *Stromata*, de la mencionada Universidad del Salvador. Ha publicado numerosos libros y artículos sobre el tema de la analogía, y voy a referirme a algunos de ellos.

Filosofía de la liberación y pensamiento popular

Tras una tesis en alemán, sobre el pensamiento de Maurice Blondel, presentada en Munich, Scannone se dedicó a estudiar la aplicación de la analogía en la filosofía y teología de la liberación. Fue uno de los primeros en utilizar la analogicidad en la filosofía, en forma de analéctica, en seguimiento de B. Lakebrink, al tiempo que Enrique Dussel la usaba como ana-dialéctica.

La idea era empotrar la analogía en la dialéctica, tanto hegeliana como marxista, siguiendo las críticas de Lévinas a la dialéctica hegeliana, que se encerraba en sí misma, haciendo del sistema un todo, fuera del cual no podía haber nada (cuando en realidad negaba y destruía lo que no estuviera dentro de él). En cambio, la analogía, con su movimiento de afirmación, negación y eminencia, podía romper esa cerrazón del sistema, esa inmanencia de la dialéctica, y abrirla a algo más.

La propuesta de una analéctica para la filosofía de la liberación fue hecha por Scannone en 1972, en un artículo sobre la ontología del