

le asigna a los conceptos, estos constituyen la experiencia histórica y en cuanto tales condensan situaciones, formas de vida y, sobre todo, prácticas políticas que se articulan diferentemente, en especial en los momentos de inflexión (*Sattelzeit*; *Schwellenzeit*) de dos tiempos históricos; la modernidad aparece, en ese sentido, como un gozne fundamental. Gadamer resalta la falsa ilusión de una objetividad total; nosotros hacemos la historia y somos responsables de ella y de su interpretación. Ambos ofrecen posibilidades fecundas para continuar reflexionando sobre la historia de las ideas.

De camino al prójimo

Una interpretación de las relaciones entre amor al prójimo y compasión en la filosofía tardía de Cohen y *La Estrella de la Redención* de Rosenzweig*

por Mariana Leconte

Universidad Nacional del Nordeste. IIGHI – CONICET

En este artículo intentaremos, en primer lugar, proponer una interpretación fenomenológica de la concepción de la compasión en Hermann Cohen, de modo de poder despejar las determinaciones fundamentales que hacen de la compasión la vía de acceso al prójimo y de transformación de la mirada desde el trato general con el hombre como *congénere* a la implicación con el otro en la *proximidad*. En segundo lugar, consideraremos los caracteres generales constitutivos del amor al prójimo en Rosenzweig de modo de poder abordar, finalmente, el concepto “compasión” como concepto-puente capaz de poner en relación el camino coheniano del congénere al prójimo y la comprensión rosenzweigiana de la vía de la redención. En este sentido será decisivo precisar las coincidencias y diferencias entre la compasión coheniana y el “amor” rosenzweigiano, en tanto ambos afectos se muestran como temples fundamentales que hacen posible la redención, definible como el hecho de “que el yo aprenda a decir Tú al Él”.¹

1. La compasión en la filosofía tardía de Hermann Cohen. Intento de interpretación fenomenológica

Al iniciar el capítulo VIII de su obra póstuma, Cohen pone ante el lector una diferencia que será el punto fuente desde el que

* El presente artículo fue originalmente expuesto en alemán durante el Congreso de la *Internationale Rosenzweig Gesellschaft* realizado en la ciudad de París en mayo de 2009.

¹ Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención* [tr. Miguel García Baró], Salamanca, Sígueme, 1997, 329 (en adelante: *ER*).

desplegará ante sus ojos la peculiaridad de la religión frente a la ética: la diferencia entre congénere y prójimo. El concepto de congénere es, según Cohen, el concepto que se adecua y basta al tratamiento que del ser humano hace la ética. El congénere es el que comparte conmigo el mismo género, la misma esencia, que es hombre como yo, al que puedo considerar, abstrayendo sus particularidades sensibles, como *un* miembro de la Humanidad. Es decir, como un *Él*. El congénere no necesita ser descubierto puesto que la vía de acceso a él es la del sentimiento natural y espontáneo del hombre ante quien se le asemeja por su generalidad o le es, por distintos motivos, *cercano*, es decir, puede integrar consigo en un género común.

Cohen subraya insistentemente que el prójimo no es el compatriota. "...«*Rea*» nunca significa en el Antiguo Testamento el compatriota, sino el otro (*alter*)".² En este sentido, necesita ser descubierto en su particularidad, supone una vía de acceso que no se revela sino ante una determinada disposición, una vía, pues, que requiere ser despejada, preparada.

En el monoteísmo, la vía de acceso al prójimo fue preparada por los conceptos precursores del *forastero*, el *noéjida* y los *piadosos de los pueblos del mundo*. Del paso por estos conceptos se deduce que la proximidad del otro:

a) no se reduce a sus cualidades morales ni religiosas: "Como no es bueno que el recuerdo aterrador de la esclavitud en Egipto sea el que venga a la memoria, así tampoco está permitido investigar las cualidades morales del forastero, menos aún sus cualidades religiosas. Sólo el prójimo es lo que debe descubrirse en él".³

b) no pende de la reciprocidad: "Y no deja de ser mi prójimo porque él quebrante el mandamiento de amar al prójimo".⁴

c) no aparece tanto como complacencia estética cuanto como exigencia ética: "...La ley fundamental de la moralidad, y probablemente también de la religión, es el amor a todo lo que tenga rostro humano. Y esta exigencia es mayor cuando en este rostro no brillan ni lucen de preferencia los rasgos de la propia tribu".⁵

² Hermann COHEN, *El prójimo*, Prefacio y posfacio de Martin Buber [tr. Andrés Ancona], Rubí, Barcelona, Anthropos, 2004, 19.

³ Hermann COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [tr. José Andrés Ancona Quiroz], Barcelona, Anthropos, 2004, 112 (en adelante: *RV*).

⁴ COHEN, *El prójimo*, 73.

⁵ *Ibid.*, 24. Y también: "La palabra amor pierde su sentimentalismo gracias al forastero. Cada ser humano podría volverse indiferente, pero el forastero,

Por todo ello, es decir, porque la *proximidad* no es la relación corriente, del sentimiento natural espontáneo hacia todo aquel que trata conmigo, comparte conmigo la fe, la patria o los principios morales, ni la relación que vincula estéticamente en razón de la *identificación* con el otro por su apariencia, por sus gustos semejantes, por la imagen agradable que su alteridad le devuelve a mi sensibilidad; la *proximidad* se descubre. Y en el descubrimiento de la proximidad consiste el acceso del hombre a lo religioso.

Ahora bien ¿cómo puede el hombre descubrirla? Si hemos dicho que aparece como exigencia ética. ¿Dónde puede el hombre leer esta exigencia? ¿Puede hacerlo todo hombre en cuanto tal o sólo el hombre que cree en una determinada revelación positiva? Nuestra interpretación es que, en Cohen, esta exigencia ética se revela a todo hombre en la sensibilidad –en la compasión– ante el sufrimiento ajeno. Desde nuestra lectura fenomenológica de Cohen y en una perspectiva temporal creemos posible destacar tres sentidos o tres momentos de la compasión que podrían corresponderse con los tres momentos de la serie rosenzweigiana Creación – Revelación – Redención: a) Un *momento creatural* de la compasión, el de la compasión como susceptibilidad o proto-compasión, como el *factum* de ser de tal modo que no puedo sustraerme a la afección del sufrimiento ajeno.⁶ Este momento puede describirse como *posibilidad* que sólo se hará efectiva en la revelación. b) Un *momento revelador*, el momento en que puesto efectivamente ante el sufrimiento del otro, siento el sinsentido de este sufrimiento, sufro este sufrimiento. En este momento, el sufrimiento del sinsentido me revela la proximidad del otro. Y finalmente, un *momento redentor* de la compasión en que decido o no actuar en el sentido de lo revelado en el sufrimiento del sufrimiento ajeno. En este último momento la compasión se entiende como la respuesta decidida, provocada por la experiencia del sinsen-

con toda naturalidad, atiza estéticamente mi interés. Y éticamente me veo convidado a proteger y defender su capacidad jurídica. Esto es amor genuino, operante: simpatía hacia el extraño, que en cuanto tal ¡no me molesta sino cautiva mi atención! Pero, si la sensibilidad estética no es capaz de protegerme suficientemente contra la inhumanidad, entonces debe hacerlo la religión: amarás al forastero como a ti mismo" (*ibid.*, 25).

⁶ Cohen expresamente rechaza en *RV* la concepción de Schopenhauer para quien la compasión no es sino ilusión, un modo de permanecer cabe mi propio yo mientras supongo que sufro con el otro. Según Cohen para Schopenhauer: "Yo me imagino que sufro con el otro, pero este otro no es ningún otro, sino yo mismo soy y sigo siendo quien, mediante la ilusión de mi intelecto, me creo ser otro" (*RV*, 13).

tido del sufrimiento ajeno, como “reacción del corazón”. Reconociendo estos tres sentidos como presentes en el texto coheniano, creemos posible interpretar que, para Cohen, todo hombre en cuanto tal está expuesto por su sensibilidad proto-compasiva al sufrimiento del otro. Es decir, hay una revelación originaria del mandato ético de tratar al otro como *prójimo*, como *tú*, en la sensibilidad, es decir, en el *pathos* de la proto-compasión por el sufrimiento del otro. Y es este *pathos* el que provoca la compasión, en el tercer sentido, la “reacción del corazón” ante el sufrimiento injusto del otro.

Fundamentemos, desde la perspectiva coheniana, los puntos centrales de esta interpretación, desplegando de modo correlativo los argumentos de Cohen y nuestra propia lectura fenomenológica de sus intuiciones:

En primer lugar, el sufrimiento del otro es, para Cohen, irreductible. En lo concerniente a la concepción del sufrimiento, se posiciona Cohen contra la moral *apática* del estoicismo que propone como virtud de sabiduría práctica la indiferencia ante el sufrimiento. El sufrimiento es, para Cohen, un sentimiento real que colma la conciencia. Sobre todo frente al sufrimiento del otro la indiferencia, es decir, la suspensión de todo *pathos* en beneficio de un *ethos* de imperturbabilidad, se convierte en crueldad. En Cohen, según nuestra interpretación, el *ethos* al que el sufrimiento del otro convoca no puede renunciar al *pathos* de ese sufrimiento, porque es justamente ese *pathos* el que despierta en el sí mismo la “reacción del corazón” que realizará la proximidad.

La particularidad de la mirada religiosa frente a la mirada ética estaría, según parece decir Cohen, en esta permanencia en la singularidad del sufrimiento, en esta valoración del *pathos* del sufrimiento como revelador. Ante el sufrimiento recibo una revelación que despierta en mí una reacción *práctica*. El sufrimiento mismo cuestiona “mi orientación entera en el mundo moral”. Desde el punto de vista estrictamente fenomenológico, podríamos decir que esto acontece porque el sufrimiento me afecta: en mi proto-compasión ante el sufrimiento, al sentirme en lo sentido, siento el sin-sentido de lo sentido, y este sentimiento estético-teleológico de lo discordante e inarmónico y ético de lo injusto incita a la necesidad de reaccionar (aun cuando luego efectivamente no se reaccione). Lo revelado por el sufrimiento es justamente la implicación en la proximidad. El sufrimiento social de la pobreza, que Cohen toma como paradigma, me revela la implicación en la fraternidad al sacar a la luz la implicación rota. Y es esta implicación rota la que provoca la necesidad de una

respuesta que la componga, que no se evada de ella a través de una consideración teórica desapasionada.

Fenomenológicamente la condición de posibilidad de esta revelación y de la disposición anímica que la hace posible es el carácter proto-compasivo de la sensibilidad humana. El sufrimiento del otro puede afectar al yo porque el yo es capaz de compasión. Correlativamente, sin embargo, si las posibilidades reveladoras del sufrimiento ajeno sólo se hacen efectivas en el *pathos* de la proto-compasión, su provocación se hace efectiva sólo como *reacción* libre ante el sufrimiento del otro. Pero la libertad de esta reacción está condicionada por la afección de la que es respuesta y debe entenderse, consecuentemente, como asunción o rechazo de la plenitud de mi afectividad.

Resumiendo: El sufrimiento del otro repercute en mí en virtud de mi sensibilidad proto-compasiva. Esta proto-compasión revela la mutua implicación del yo y los otros, es decir, la comunidad, en la sensibilidad por la cual, al sentirme en lo sentido, siento el sin-sentido, la desarmonía, la ruptura de la implicación. La proto-compasión es constitutiva de todo hombre en cuanto tal. En un segundo nivel, el de la libertad, podrá el hombre decidir obrar en el sentido de lo revelado en la proto-compasión (a saber: la proximidad) o no. En la proto-compasión se abre el ámbito de lo propiamente religioso.

2. El amor al prójimo en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig

En la perspectiva de *La Estrella de la Redención*, el amor al prójimo constituye el motor de la Redención. En la vía de la redención, en tanto última vía del mundo siempre renovado, se realizan las protocondiciones de la Creación y la apertura de la Revelación. Por ello, para Rosenzweig, el amor al prójimo es más que un mero acto: no tiene un comienzo absoluto en el obrante, sino que supone su carácter de criatura y el acaecimiento acaecido del amor de Dios que lo hizo capaz de palabra propia y de deseo. “Sólo el ser amada del alma hace de su acto de amor más que un mero acto: el cumplimiento de un mandamiento de amor” (*ER*, 262).

Desde el punto de vista estrictamente fenomenológico, entendemos esta precedencia de la experiencia del amor de Dios frente al amor al prójimo, como el hecho de que la acción del amar supone siempre una originaria receptividad de las donaciones de la vida, una acogida de la alegría original de la vida que trueca el mero ser-ahí en milagro viviente y hace del hombre algo vivo: alma y amante, gozo y

deseo. Sin embargo, la Revelación culmina en la apertura del alma a algo más que su propio gozo.

Da cima la Revelación en deseo incumplido, en el grito de una pregunta que queda abierta. Que el alma tenga el valor de desear así, de preguntar así, de gritar así, tal perfección de la confianza amparada en Dios es la obra de la Revelación. Pero ya no está en su poder cumplir el deseo, responder a la pregunta, acallar el grito... (ER, 231).

La posibilidad del alma de desear, de preguntar y de gritar "así" tiene su origen en el descansar confiada del alma en los brazos de Dios, que la ha hecho "viva" y la ha incitado al hablar propio. Pero, como deseo incumplido, esta posibilidad se origina también en la experiencia de que ese trozo de mundo de la Creación que fundamenta la fe del alma no es todo el mundo, es decir: que no todo está vivificado, que no todo es gozo: que también hay aún sufrimiento, necesidad, encierro. Es esta experiencia la que "tienta" al alma a salir de sí a la exterioridad del mundo. El amor al prójimo requiere ser mandado, interpelado, llamado. Por eso dice Rosenzweig que "la decepción mantiene al amor en forma" (ER, 263). En resumen, desde el punto de vista fenomenológico, la alegría de la vida, el sentirse confiado y amparado "por unos brazos eternos", es lo que lleva al hombre a comenzar consigo mismo y poner en movimiento el acto de amor. Y la decepción es la que le otorga a ese movimiento una dirección.

Podemos reconocer en nuestra lectura de Rosenzweig tres sentidos originarios de la decepción:

a) *Decepción de índole teológica*: la incompletud de la vida es uno de los modos en que Dios invita al hombre a completar su obra, a seguir amando. Dios tienta al hombre retrayéndose del mundo. Tentando al hombre crea las condiciones de *posibilidad* del acto de amor: "En la medida en que Dios parece retraerse del curso del mundo y la Redención pareciera no acaecer [...] en esa misma medida el hombre experimenta la ausencia de la Redención y la necesidad que hay de ella".⁷ Al hombre que experimenta esta necesidad se le abre, en ella, la posibilidad de amar para que la Redención se cum-

⁷ Ángel GARRIDO MATURANO, *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, 80-81.

pla, esto es, de forzar a Dios para que adelante su venida. Sin embargo, la tentación de Dios provoca el acto de amor pero no lo obliga. En cuanto es una posibilidad, la opción por la Redención es libre.

De este modo, el amor al prójimo puede ser concebido como la correspondencia entre una *interpelación* de Dios al hombre, acaeciente en la retracción de Dios que hace patente a la experiencia del hombre la necesidad de la Redención, y la *respuesta* libre del hombre a esta interpelación.

b) *Decepción de índole teleológica*: "...la decepción que siempre vuelve a decepcionarlo y des-ilusionarlo antes de la natural expectativa del buen éxito que cabe esperar por analogía con éxitos pasados" (ER, 263). El buen éxito del acto de amor no puede ser asegurado –ni condicionar el acto de amor–. Y esto por el carácter mismo de la temporalización de la existencia en la comprensión rosenzweigiana. Ésta podría describirse como co-temporalización extático⁸-diacrónica. El tiempo no es concebido como una línea que se continúa ininterrumpidamente desde el pasado hacia el futuro y en la que los instantes futuros pueden estar seguros de que llegarán a existir del mismo modo que existieron los pasados. En la concepción rosenzweigiana el futuro puede ser anticipado por mi acto de amor, pero esta posibilidad no puede asegurarse. Por el carácter inanticipable y "sorprendente siempre" (GS II, 241) del acto de amor, el futuro irrumpe en el presente conmoviéndolo, trayendo lo nuevo. Se trata, pues, de un futuro que no es proyectado por el yo, en tanto su ocurrir no puede ser calculado ni dispuesto por él. En ese sentido, se trata de un futuro *diacrónico*, en expresión de Levinas. Que el futuro pueda ser anticipado por el acto de amor del hombre, que el mañana pueda ser también hoy, que "el Reino pueda ser forzado" y, sin embargo, que no pueda saberse que efectivamente este acto mío lo anticipa, que no pueda disponerse el buen éxito de cada acto de amor, es lo que mantiene al amor en forma, es lo que lo hace seguir ardiendo, seguir siendo "instantáneo manar desde el carácter como agua viva" (y no obediencia decretada y decidida de una vez por todas). Esto se debe también, por otra parte, al hecho de que no se trata aquí de *mi* temporalización del tiempo sino de una

⁸ Temporalidad extática en el sentido heideggeriano de que la unidad de pasado, presente y futuro es una "unidad [...] en la que la exteriorización mutua de los éxtasis procede de su propia implicación", Paul RICŒUR, *Tiempo y narración III* [tr. Manuel Maceiras], Buenos Aires, Siglo XXI, 2003 (3ª edición en español), 723. La explicación de los otros dos conceptos constitutivos de esta descripción (co-temporalización y diacrónica) se da en el curso del parágrafo.

temporalización común del tiempo, una co-temporalización. Por ello, en la realización del amor al prójimo, el alma reconoce siempre nuevamente los límites de su finitud y de su temporalidad.

Ello nos conduce ya al tercer modo de la decepción.

c) *Decepción ética*: El amor al prójimo es una relación, un “canto unísono a dos voces”, por lo cual en su acaecimiento no sólo cuenta el polo del yo que ama sino también el polo al que se dirige el amor: el prójimo. *Prójimo* menta al que está más próximo en el instante preciso del amar. En este sentido, el prójimo es sólo un representante de todo el mundo. Prójimo es cualquiera, es decir: todos lo son. No es el amado por sí, por ser este singular que es, “por sus hermosos ojos” (ER, 266), sino por estar ahí siendo el que convoca al acto de amor en este instante. “El prójimo es el otro” (*ibid.*). El otro punza mi acto de amor pues, por el carácter inanticipable de su alteridad, lo invita a renovarse una y otra vez. Porque el prójimo es precisamente *otro*, mi acto de amor es imposible de calcular, no se puede decir de antemano en qué consistirá. Esta decepción hace del acto de amor “ruptura siempre renovada de la forma perdurable del carácter” (ER, 264).

En suma, el amor al prójimo se distingue, en cuanto a su origen, de toda acción moral, puesto que no arraiga meramente en la libertad, sino que supone, por un lado, la receptividad originaria de la vida, el sentimiento de estar “amparado y seguro en unos brazos eternos” (ER, 214) y, por otro, la receptividad de la provocación de la incompletud de la vida, de la necesidad de redención de los prójimos; en cuanto a sus fines –o su carencia de ellos– se distingue de toda acción ordenada según esquemas, de toda acción teleológica, es decir, no es una obediencia decretada y decidida de una vez por todas, sino que está siempre brotando, es siempre un volver a empezar desde el comienzo, un “ir a la aventura” –para usar una expresión de Levinas–. “No le es lícito tener pasado y tampoco debe tener en sí voluntad alguna de futuro, un *fin*: debe ser por completo trabajo de amor perdido en el instante” (ER, 263).

3. Conclusión: Relaciones Cohen – Rosenzweig

El concepto coheniano de compasión nos abre una vía de relación entre la comprensión coheniana y la comprensión rosenzweigiana de la redención. Para finalizar, recorreremos en este apartado los jalones de esa vía.

En primer lugar, como diferencia fundamental entre estas comprensiones de la vía de la redención quisiéramos señalar sólo la diversa experiencia que se reconoce en cada caso como proto-condición del

amor. En el caso de Cohen, se trata de la experiencia del sufrimiento del otro y de la exigencia allí legible. En el caso de Rosenzweig se trata antes que nada de la experiencia del ser-amado y acogido. Si bien en ambos la estructura del acto es concebida como dialógica o de interpelación-respuesta, el contenido de la experiencia originaria es bien distinto: en un caso se trata de una exigencia ética casi desnuda, en el otro de una exigencia en el seno posibilitante del ser-amado. La pregunta que permanece abierta, cara a la tarea de la nueva racionalidad, es si al hombre le basta con la interpelación del sentido o si requiere ser vuelto capaz de amar por la frugalidad del sentido en un gozo primordial de la vida experimentado como ser-amado, como sentimiento de “estar amparado y en seguridad en unos brazos eternos”. La pregunta, en el fondo, no es sino la pregunta por la condición concreta del acto de amor: ¿es posible amar sin que haya un previo “ámame”? ¿Y ese previo ámame no implica o bien el ser amado primero o bien la simpatía con el singular que me incita a amar?

En segundo lugar, como primera coincidencia entre ambas concepciones de la Redención, podría señalarse el hecho de que tanto en la compasión como en el amor al prójimo el descubrimiento del otro como *prójimo* o el acceso al prójimo se realiza en un determinado temple o disposición afectiva. En Cohen este temple es la compasión o el sufrimiento del sufrimiento. Cuando siento el sinsentido del sufrimiento del otro, el otro se me aparece en una nueva luz, donde ya no importan sus lindos ojos, sus preferencias políticas o su amistad o enemistad conmigo, sino sólo su condición de “ser como yo”, “un yo, un tú”.⁹ En Rosenzweig este temple es la humildad,¹⁰ que podría traducirse como *receptividad*, apertura del yo al don de la vida, confianza en ese don, alegría originaria sobre la que se recorta la experiencia simultánea de su limitación, de su no-totalidad, de su ausencia en otros lados, de su necesidad en los otros. Sólo en estos temples, en la compasión y en la humildad, la vida y los otros se experimentan en ese *cómo* determinado que nos revela su alteridad e interpelación.

Una segunda coincidencia reside en el hecho de que esa experiencia de la vida y los otros en un determinado *cómo* correlativo de un determinado temple, tiene en ambas el carácter de una revela-

⁹ “Y uno se pregunta si no será precisamente por prestar atención al sufrimiento del otro por lo que este otro deja de ser un Él y se transforma en un Tú. Si a esta pregunta se le da una respuesta afirmativa, entonces entra en vigor la peculiaridad de la religión” (RV, 13).

¹⁰ “Respeto orgulloso-humilde, sentimiento simultáneo de dependencia y de estar amparado y en seguridad, de refugio en unos brazos eternos” (ER, 214).

ción: la experiencia del sinsentido del sufrimiento ajeno y la experiencia de la incompletud de la vida son en sí mismas la revelación de un mandato, de una exigencia de amar. Esta exigencia señala una ruptura con el modo *natural* de trato con el otro. El amor al prójimo se distancia, de este modo, de todo espontáneo afecto de connaturalidad y simpatía con el semejante. Esta revelación o momento revelador es lo que permite que en el amor al prójimo se concrete el paso a la redención: del indiferente Él al irreductible Tú.

Los rasgos descritos dan al paso de la redención los caracteres de implicación –como paso de un otro objetivado a un otro concreto, singular–; inquietud –como paso de un yo no cuestionado a un yo cuestionado– y universalidad –en tanto en este fondo *pático*, soy invitado a dirigirme al otro no en cuanto *amigo*, al que me acerca mi natural sentimiento de afinidad, mi espontánea sensibilidad, sino en cuanto *próximo* al que me aproxima una sensibilidad más originaria y la exigencia ética revelada en ella, que trasciende toda inclinación y es origen de la racionalidad–. Además, el paso de la redención es un paso de trascendencia, en cuanto acto de amor, sin origen en mí, despertado por otro (paso pro-vocado y no mera decisión libre), alimentado por decepciones que vacían al acto de toda perspectiva egocéntrica y lo adecuan a la alteridad, y sin finalidad por mí determinada (paso que va a la aventura, a un futuro sin mí).

Para ambos autores estos rasgos hacen de este paso un acontecimiento que abre la dimensión racional de lo religioso y trasciende el ámbito del obrar moral, pues en el amor al prójimo comprendido sobre la base de los rasgos descritos la universalidad no renuncia a la singularidad, ni la afirmación de la irreductibilidad de la singularidad reniega de la racionalidad. Por el contrario, tanto Cohen como Rosenzweig confirman en su pluma la racionalidad de la religión.

Cohen intenta en su obra póstuma dar cuenta de lo que hace de la religión una función general de la conciencia humana. Para Cohen, la religión es una dimensión de la conciencia de *todo* ser humano. Y una dimensión *racional*. ¿En qué estaría el carácter racional de este ámbito? Según nuestro entender, lo religioso es, en Cohen, racional porque, aunque se revela en la sensibilidad, se revela allí como rasgo universal que implica un mandato ético universal (como “legalidad intrínseca”), caracteres estos dos que Cohen mismo presenta como propios de la razón en la Introducción a *RV*.

Lo mismo puede decirse de Rosenzweig, para quien el hombre es irreductible a la ética, en tanto carácter *demónico* llamado a empeñarse en realizar su ser y a querer su singularidad. El amor al prójimo es

el ámbito del acaecimiento religioso en tanto es respuesta a una invocación y respuesta siempre renovada por la interpelación siempre acaeciente de la alteridad de la vida y de los otros. Y este ámbito es racional en cuanto es el acaecimiento de la trascendencia y la condición de la universalidad: el amor al prójimo apunta a la comunidad del nosotros.

La racionalidad postulada aquí por Cohen –y, por supuesto, por Rosenzweig– bien puede entenderse como *nueva racionalidad*, por cuanto su punto de partida es la ruptura de la totalidad –aquí la totalidad postulada por la ética como Humanidad a la que el hombre accede renunciando a su singularidad para alcanzar una individualidad de orden superior– y la afirmación de la irreductibilidad del deseo vital o del sufrimiento –*principium individuationis*– y, a partir de él, de la singularidad del *tú*; y su punto de llegada es una universalidad que no niega lo irreductible afirmado, una universalidad concreta adveniente, que se espera incluya a todos los hombres. Además, para Cohen y para Rosenzweig, la irreductibilidad de la vida y del sufrimiento, la concreta singularidad del Tú es, sin embargo, algo universal. Es decir, aquello que la subjetividad *padece* y no puede comprender sino traicionando ya su padecimiento –su propia singularidad y la alteridad del otro–,¹¹ es en su contenido *singular*, o, mejor aún, es un acontecimiento *revelador* inanticipable y único, pero, al mismo tiempo, *universal* en su carácter, en tanto es lo propiamente constitutivo de la subjetividad de todo hombre en cuanto hombre, es decir, *me* o *nos* es revelado no en cuanto miembros de tal o cual fe, sino en cuanto seres humanos.

Precisamente por su carácter racional, el gran desafío que se le presenta al nuevo pensamiento es el de mostrar ese carácter universal de las experiencias que no son subsumibles en el concepto (o en el modelo monológico de razón), es decir, volverlas legibles por todo hombre como interpelación universal dirigida a su esencia misma de hombre.

¹¹ En Rosenzweig, lo que *padece* el sí mismo es, en primer lugar, su *creaturalidad*, en segundo lugar, el *amor* de Dios, y en tercer lugar, el llamado a salir de sí y ser elocuente en el mundo. En Levinas, correlativamente, el yo *padece* su sensibilidad vulnerable y, en ella, la afición insoslayable del próximo y su sujeción a la responsabilidad por él.