

## Común-unidad y común-uniión. El fundamento afectivo de la comunidad en el pensamiento de M. Henry y F. Rosenzweig

Common-unity and common-union. The emotional foundation of the community into thinking of M. Henry and F. Rosenzweig

ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO\*

**Resumen:** El artículo compara la fenomenología de la comunidad de M. Henry y la genealogía del «nosotros» de F. Rosenzweig con el objetivo de mostrar la convergencia fundamental de ambos filósofos en relación con la elucidación de la esencia y génesis de la comunidad. Para ello explicita mediante una hermenéutica fenomenológica tres rasgos fundamentales de esa convergencia. Primero: el hecho de que toda comunidad no se funda en una coincidencia de intereses o convicciones externas, sino en un «*pathos con*» o simpatía originaria. Segundo: la determinación de ese «*pathos con*» como amor a la vida que se manifiesta como Deseo. Tercero: la característica de toda comunidad genuina de acaecer como un proceso de acrecentamiento constante de la vida y de apuntar tendencialmente a la universalidad. Finalmente el artículo determina en qué sentido la idea de comunidad tiene una dimensión religiosa.

**Palabras clave:** Henry – Rosenzweig – comunidad – vida – *pathos*.

**Abstract:** The article compares M. Henry's phenomenology of community and F. Rosenzweig's genealogy of the «we» with the purpose of showing the fundamental convergence of both philosophers as regards the elucidation of the essence and genesis of the community. With this purpose it points out through a phenomenological hermeneutics three basic traits of this convergence. First, the fact that all communities are grounded not on a coincidence of interests or external convictions but rather on a «*pathos with*» or originary sym-pathy. Second, the determination of this «*pathos with*» as a love to life that manifests itself as Desire. Third, the distinctive character of every genuine community of happening as a process of constant increase of life and of aiming as a tendency to universality. Finally, the article discerns the sense in which the idea of community has a religious dimension.

**Key-words:** Henry - Rosenzweig - community - life - *pathos*.

### Introducción

Una masa de pasajeros apurados que se empujan unos a otros para alcanzar los últimos asientos libres del tren que está a punto de salir de Retiro, la estación central de Buenos Aires, tiene obviamente un interés externo compartido. Un ejército comprometido con cualquier tipo de limpieza étnica, religiosa o ideológica en cualquier lugar del mundo tiene un

---

Fecha de recepción: 18 de noviembre de 2011. Fecha de aceptación: 29 de mayo de 2012.

\* Conicet-IIGHI. Resistencia, Argentina. Avenida San Martín 218 – 3541 Coronel Du Graty – Chaco – Argentina. E-mail: hieloypuna@hotmail.com

fuerte vínculo en común. Los fieles que oran juntos en una iglesia también lo tienen. Una familia que vive junta, que ve crecer a sus hijos y morir a los padres, tiene sin duda intereses conjuntos. ¿Son, sin embargo, todas estas entidades una comunidad? ¿Y lo son todas ellas del mismo modo? ¿Qué es lo que une a un grupo de hombres y los vuelve una verdadera comunidad? ¿Radica ello acaso en el interés exógeno o creencia objetiva compartidos, por ejemplo, en el caso de la familia, en el progreso económico del grupo o, en el de los fieles, en la fe en un mismo dogma religioso? ¿No se establece, por el contrario, la comunidad en virtud de los nexos afectivos endógenos que vinculan a los diferentes miembros del grupo respectivo? Estas preguntas, que surgen simplemente de echar un vistazo a las distintas agrupaciones humanas en que nos movemos en nuestra vida cotidiana nos colocan frente a la cuestión fundamental que las consideraciones siguientes, de la mano del pensamiento de Michel Henry y Franz Rosenzweig, tratarán de abordar, a saber: ¿qué es una comunidad?

Rolf Kühn, comienza el capítulo dedicado a la fenomenología de la comunidad de M. Henry en su minucioso estudio del pensamiento del autor de Montpellier, *Leiblichkeit als Lebendigkeit*, con una constatación, que puede parecer obvia, pero cuya mera formulación pone de suyo radicalmente en cuestión toda concepción *exógena* de la comunidad fundada en compartir un interés o una concepción objetiva común. Escribe el erudito: «En la medida en que la comunidad sólo puede ser una comunidad de vivientes, con ello ya queda indicada también la esencia de la comunidad, que reside en la vida misma.»<sup>1</sup> La cita de Kühn define el objetivo central del presente estudio que, valiéndose del análisis comparativo de las concepciones de la comunidad de los dos filósofos arriba mencionados, pretende traer a la luz en qué medida las condiciones trascendentales de constitución de una comunidad auténtica residen en la «vida» y son de «naturaleza afectiva». Dicho de otro modo, este estudio aspira a poder describir los rasgos esenciales de una comunidad en tanto tal y distinguir aquellas comunidades que acaecen conforme a su esencia de las formas inauténticas o decadentes de comunidad.

Alcanzar este objetivo presupone mostrar la legitimidad de las tres hipótesis que lo estructuran y la necesaria consecuencia que de ellas se desprende. Primero: toda comunidad verdadera tiene su fundamento último no en una realidad exterior o mundana, sino en la *sim-patía* (en el sentido etimológico de «*pathos* con» el otro y no en el usual de sentir una inclinación psicológica subjetiva hacia otra persona). Y aquello fundamental en lo que propiamente *sim-patizan* quienes se unen en comunidad es el amor a la vida. Segundo: el amor a la vida se manifiesta como Pulsión o Deseo. Tercero toda verdadera comunidad, es decir, toda *común-unió*n en la que se reúnen sin unificarse distintos singulares en un colectivo y que se diferencia, por tanto, de una *común-unidad*, esto es, de una unificación y disolución de los singulares en un plural único, implica un mecanismo de acrecentamiento constante e incesante y apunta tendencialmente a la universalidad. Finalmente habremos de indicar en qué medida una comunidad constituida sobre la base de estos tres principios, sea o no confesional o eclesiástica, es de índole religiosa.

Es preciso, como en toda investigación que pretende vincular dos pensadores en principio tan opuestos como lo son el gnóstico cristiano Michel Henry y el judío y crítico agudo de

---

<sup>1</sup> R. Kühn: *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michels Henry Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, Freiburg/München, Alber, 1992, p. 453.

toda forma de misticismo Franz Rosenzweig, hacer precisiones de naturaleza metodológica. No me interesa exponer de modo erudito y detallado la noción de comunidad en la obra de Henry y en la de Rosenzweig para tan sólo compararlas. Tampoco entra en mi interés ni el fácil objetivo de consignar las muchas y obvias diferencias entre ambas filosofías, que naturalmente surgirían de tal lectura comparativa, ni el igualmente fácil de resaltar ciertas coincidencias ocasionales. Menos aún le incumbe a este artículo si hubo o no una (del todo improbable) influencia oculta de Rosenzweig en Henry. El método de lectura se aleja conscientemente de toda perspectiva histórica y exegética<sup>2</sup> y reclama para sí mismo el carácter de hermenéutico y fenomenológico. Se trata de un análisis *hermenéutico* puesto que lo que aquí está en cuestión es generar un diálogo entre pensadores a partir de la *interpretación* de los fundamentos de sus concepciones de la comunidad. En tanto la interpretación es *libre* reclama el derecho metodológico a explicitar sus respectivas concepciones de modo tal que por obra de esta explicitación de «algo como algo» salgan a la luz puntos de coincidencia fundamentales en lo que a la génesis de la comunidad respecta. Sin embargo, no se trata de una interpretación arbitraria que «construye» a voluntad tales coincidencias desde un punto de vista externo, sino que la interpretación despliega ciertas convergencias replegadas en los textos de los propios autores, latentes y ocultas tras las diferencias de perspectiva, lenguaje y contexto. En tanto los aspectos a interpretar son *fundamentales* el análisis se ocupa tan sólo de aquellos trazos del pensamiento de Henry y de Rosenzweig que ponen de relieve el hecho de que para ambos pensadores la comunidad tiene un mismo origen, se realiza de un mismo modo y apunta a un mismo fin. ¿No corre este intento de relacionar dos pensadores a primera vista tan diferentes, y sobre todo en lo que a este punto respecta, dado que uno toma como modelo de comunidad el cuerpo místico de Cristo y el otro la realización mesiánica del Reino, el riesgo de la abstracción o la descontextualización? Con gusto corro este riesgo

- 
- 2 El hecho de apartarse de toda perspectiva histórica y exegética es lo que lleva a este estudio a ahorrar al lector la referencia a la abundante bibliografía de este carácter referida a ambos autores. Por otra parte tampoco –y hasta donde mi conocimiento alcanza– existen trabajos específicamente dedicados a analizar la noción de comunidad a partir del estudio comparativo de la cuestión en el pensamiento de Henry y Rosenzweig. Sin embargo y dado que nuestro trabajo confronta el pensamiento del judío F. Rosenzweig y del cristiano M. Henry, no está demás hacer mención al trabajo de Alain David sobre M. Henry y la cuestión judía que, alejándose de las fáciles contraposiciones y de los lugares comunes como la falta de referencia explícita de la filosofía de Henry al Holocausto y la cuestión judía, intenta mostrar la convergencia fundamental entre la experiencia de la vida del judaísmo, centrada en la prohibición ética de matar al otro hombre, y la filosofía de la vida henryana, que ve en la negación de la vida y el triunfo de la muerte, el origen de toda barbarie. Dicha convergencia radicaría, en última instancia, en que la prohibición del asesinato y la responsabilidad por el hermano, que, como mejor que nadie lo ha observado Levinas, constituyen el elemento decisivo para comprender el judaísmo, no resultan de ningún interés mundano ni de ningún contrato social, ni pueden ser expresados adecuadamente en el lenguaje objetivo (en el lenguaje de lo Dicho o lenguaje del mundo), sino que están inscriptos afectivamente en la experiencia de la vida, es decir, en el padecimiento de la vida misma que todo hombre experimenta en la inmanencia de su subjetividad. En este sentido escribe David: «Los términos del saber o de la celebración llegan demasiado tarde; en el momento en que, inscribiéndose en el mundo, ellos se agregan a las configuraciones de éste, la vida ya ha pasado, y aquello que hubiera podido designar al ‘judaísmo’ se ausenta. Un tal fracaso –que hace que ‘la cuestión judía’ deba ser pensada en la modalidad de un nuevamente– es el motivo central de obras, por ejemplo en Kafka, a las cuales Michel Henry, desde *La esencia de la manifestación*, que anticipa de algún modo el conjunto de su trabajo posterior, asocia la temática de la vida.» Alain David: «La question juive: derechef», en: Alain David y Jean Greisch (dirs.): *Michel Henry. L'épreuve de la vie* (Actes du Colloque de Cerisy 1996), París, Les Éditions du Cerf, 2001. pp. 467-487, aquí: p. 482.

si el diálogo intertextual nos ayuda a describir *cómo* se nos da una comunidad. He aquí el segundo momento *fenomenológico* del método, a cuyo servicio ha de estar el primero, pues la fenomenología, como es sabido, no tiene por tema propio las cosas, sino su donación, esto es, la descripción de las cosas en el *cómo* de su darse, en cuanto este *cómo* es esencial al darse de la cosa misma.

### 1. Michel Henry: la comunidad de los vivientes

Al principio de su ensayo «Para una fenomenología de la comunidad»<sup>3</sup> M. Henry advierte que tal fenomenología debe tener en cuenta cuatro aspectos. Primero: ¿cuál es la realidad en común? Segundo: ¿Quiénes comparten dicha realidad? Tercero: ¿Cómo acceden los miembros de la comunidad a la realidad en común? Y cuarto: ¿Cómo se da la realidad común a cada uno de los miembros de la comunidad? De modo inmediato y contundente responde Henry a las dos primeras cuestiones: «Demos enseguida nombre a esta realidad única y esencial tanto de la comunidad como de sus miembros: se llama vida. De este modo podemos afirmar en lo sucesivo: la esencia de la comunidad es la vida, toda comunidad es una comunidad de vivientes.»<sup>4</sup> ¿Pero qué habrá que entender por vida? La cuestión de la esencia de la vida, como es sabido, atraviesa y unifica el todo de la obra filosófica de Henry. Es, tal vez, su única cuestión: aquel «desde dónde» desde el cual analiza el conjunto de problemas ontológicos, éticos, religiosos, culturales, lingüísticos, sociopolíticos, etc. a los que su filosofía se refiere. Ya desde las épocas de *La esencia de la manifestación*<sup>5</sup>, la que quizás pueda considerarse su obra fundamental, Henry deja en claro esta intuición fenomenológica de la vida, que conforma el núcleo de su pensamiento. Decimos que se trata de una intuición puramente fenomenológica porque en el caso de la vida la esencia de lo intuido no se distingue del *cómo* de su aparecer. En efecto, para Henry el aparecer se desdobra. Por un lado se manifiestan los entes del mundo y, por otro, la vida. En la manifestación de los entes mundanos impera la dualidad: una cosa es lo que se muestra, el fenómeno, y otra aquel «afuera» trascendente en el que se muestra lo que se muestra, a saber, el horizonte de visibilidad, proyectado extáticamente por el sujeto, que determina el *cómo* del aparecer del fenómeno, esto es, el mundo. El mundo constituye, así, aquella esencia de la manifestación del fenómeno, en tanto el ser de lo que se manifiesta está dado por el plexo de sentido en el que se manifiesta y que con-forma las condiciones de posibilidad de su manifestación. Lo propio de esta forma de manifestación radica, pues, en que la esencia de la manifestación –el mundo– y lo que se manifiesta –el fenómeno– son diferentes. El fenómeno no se revela a sí mismo ni en sí mismo: se revela en el afuera del mundo al sujeto que constituye extáticamente ese mundo. Por otro lado se manifiesta la vida. Su modo de manifestación es radicalmente diferente del aparecer de los entes en el mundo, porque en ella impera la identidad absoluta entre la manifestación y lo que se manifiesta; y porque tal manifestación se cumple en una absoluta inmanencia. La vida no revela otra cosa que a sí, a diferencia de lo que hace el mundo, que revela el ser del ente que en él se manifiesta; la vida se revela

3 M. Henry: «Para una fenomenología de la comunidad», en: ídem: *Fenomenología material*, trad. J. Teira y Ranz, Madrid, Ediciones encuentro, 2009, pp. 210-233. Sigla: *FM*.

4 *FM*, p. 211.

5 M. Henry: *L'essence de la manifestation*, París, Presses Universitaires de France, 1963. Sigla: *EM*.

sólo a sí misma en la auto-experiencia afectiva. El viviente se experimenta a sí mismo, experimenta su propia vida y, en esa experiencia, la vida se experimenta a sí misma, se *auto-afecta*. Aquí la esencia de la vida –el experimentarse a sí misma, el sentirse a sí misma viviente– y la manifestación de la vida –nuevamente el sentirse o experimentarse a sí misma en la inmanencia de la auto-afección– son lo mismo. En ella la esencia de la manifestación y la manifestación de la esencia son una y la misma cosa. Vivir significa sentirse a sí mismo, revelarse a sí o, en otros términos, auto-afectarse. Escribe Henry: «Esto que tiene la experiencia de sí, lo que [se revela como] gozo de sí y no es otra cosa que este puro gozo de sí mismo, que esta pura experiencia de sí, es la vida»<sup>6</sup>.

Determinada la esencia de la vida queda determinado también el tercer aspecto de los cuatro arriba señalados, a saber, la pregunta por cómo acceden los vivientes a la realidad que tienen en común. Pues bien: no lo hacen por la realización objetiva, esto es, en el mundo público, de algo exógeno y distinto de sí, como, por ejemplo, un cierto cuerpo de convicciones, intereses u objetivos que podría compartir con otros, sino que cada viviente ya siempre accede a la esencia de aquello que tiene en común con los otros *en tanto viviente*; esto es, en tanto él, como los otros vivientes, se siente a sí mismo y, en ese sentirse auto-afectado por sí mismo, siente a la par el venir de la vida a sí misma. Y dado que la vida se cumple como auto-afección, cuyas modalidades más generales son el gozo y el dolor, aquello que ya siempre me vincula con los otros como condición de posibilidad de cualquier tipo de comunidad mundana es de naturaleza afectiva. En efecto, en toda comunidad real existente en el mundo se establece verdaderamente un nexo entre sus miembros –y no un mero interés compartido que vincula de antemano indistintamente a cada uno de los miembros con el objeto de su interés sin vincularlos a ellos entre sí– si cada viviente, sin sentir lo que el otro viviente siente (pues si sintiera el contenido concreto del dolor o del gozo del otro sería el otro), experimenta que los otros vivientes se sienten a sí mismos –gozan o sufren– y, a la par, él mismo se experimenta a sí mismo con una tonalidad patética particular *por y en* la relación conjunta. Dicho de otro modo: *toda comunidad presupone que cada miembro experimente el advenir a sí de la vida con una tonalidad e intensidad patética particular por obra de la relación misma en la que se encuentra*. La experiencia del contenido concreto de cada *pathos*, de cada modo de sentirse a sí mismo, es propia de cada uno de los integrantes de la comunidad, pero es por obra de ese nexo afectivo que se establece entre ellos, es decir, por el hecho de venir cada uno a la vida con una intensidad y tonalidad particular *en su ser uno con otro*, que ellos constituyen una comunidad y pueden vincularse entre sí con ocasión de su relación conjunta con alguna realidad mundana concreta. No es el mundo –por ejemplo, una creencia cualquiera– la que funda en la vida de antemano una comunidad de vivientes que resultan indiferentes y reemplazables, sino una comunidad afectiva, que sólo puede darse en la vida y entre individuos particulares e irremplazables, la que funda una cierta comunidad en el mundo<sup>7</sup>. Por ello mismo también la pregunta por cómo lo que está

6 *EM*, p. 354.

7 Esto no significa, en modo alguno, que no pueda haber comunidades mundanas que comparten intereses objetivos. Así, por ejemplo, una familia tiene intereses económicos comunes. Pero lo que hace de esa familia una comunidad, lo que la funda como tal, no son esos intereses, que constituyen una mera consecuencia *empírica* de la comunidad familiar, sino el hecho *absoluto* (en cuanto no se deriva de ninguna realidad objetiva mundana) de que cada uno se siente a sí mismo, siente con plenitud e intensidad el advenir a sí de la vida de un modo

en común se da a los miembros de la comunidad, que refiere el cuarto de los aspectos señalados al comienzo, puede ser respondida por Henry en los siguientes términos: «Lo que los miembros de la comunidad tienen en común no es cualquier cosa, ésta o aquella, tal parcela de tierra o tal oficio, sino la manera según la cual le son dadas dichas cosas. ¿Cómo le son dadas? En la vida y por ella.»<sup>8</sup> No es el oficio ni la parcela de tierra lo que los vincula, sino *el modo en que se sienten a sí mismos* cuando se relacionan conjuntamente con un oficio o con la parcela de tierra. Ahora bien, si lo común se da en y por la vida, podría preguntarse entonces, ¿cómo se da la vida?

Sabemos que la vida se da en la inmanencia radical como auto-afección, pero ahora hay que agregar que esta auto-afección no es producto de la espontaneidad del sujeto, acontece pre-voluntariamente como instancia esencial padecida por todos los vivientes. Dicho de otro modo: la vida se da a sí misma dándose a cada uno de los vivientes en la experiencia en cada caso particular que cada individuo tiene del venir a sí de su propia vida, lo cual constituye la esencia de su específica ipseidad<sup>9</sup>. «La vida es [así] la auto-donación en un sentido radical y riguroso, en el sentido de que es ella quien da y da lo que es dado.»<sup>10</sup> Si los vivientes entran en la comunidad de la vida, sólo entran porque la vida se da a sí misma dándose en cada uno de ellos. Y porque la vida se da y experimenta en cada uno de ellos de una manera patética estrictamente particular, es decir, porque cada ipseidad viviente es única y recibe la vida de modo individual, es que la comunidad sólo puede ser, para Henry, una *comunidad de individuos*. «El concepto de individuo, en el sentido aquí destacado, es tan esencial que sólo hay comunidad con él»<sup>11</sup>. La verdadera comunidad, en tanto comunidad de vivientes, es, entonces, siempre una *común-uniión* de aquellos que han recibido la vida en cada caso de un modo individual<sup>12</sup>; y nunca una totalidad impersonal entre hombres que disuelven su individualidad en su *común-unidad*. En efecto, la comunidad, el nexo afectivo

---

particular en él, si se siente siendo con esos otros, a saber, en el ejemplo dado, con el grupo familiar. Como bien afirma el especialista argentino M. Lipsitz «la distinción entre el plano de las manifestaciones empíricas y el plano de un ser absoluto en la que éstas tiene su condición trascendental resulta fundamental para comprender la orientación que asume la intención filosófica del conjunto del pensamiento henryano. En tal sentido escribe Lipsitz: «En efecto, esta distinción entre el modo de ser de la determinación empírica y el del absoluto en que hace pie constituye el fino vértice de los análisis que, (...), permitirán fundar el anclaje de nuestros variados afectos en su afectividad.» M. Lipsitz, «Prólogo», en: Michel Henry, *La felicidad de Spinoza*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2008, pp. 19-20.

8 *FM*, p. 211.

9 El término ipseidad mienta aquí el reverso de la identidad. La identidad es la realización que el yo hace de sí mismo en el mundo por el ejercicio de sus poderes vitales. La ipseidad es el modo en que cada yo padece su propia vida y padece los poderes que, como viviente, le han sido dados en el darse la vida en él.

10 *FM*, p. 211.

11 *FM*, p. 213.

12 Aquí, a modo de trasfondo a todo análisis de la comunidad en el pensamiento henryano, subyace el problema de cómo puede la vida fenomenológica absoluta, que es una y simple, manifestarse en una pluralidad irreductible de vivientes. Al respecto comparto el razonamiento que en su relativamente reciente trabajo sobre Henry realiza el estudioso francés Paul Audi: «Dado que no hay vida *en general*, pues la vida es siempre la de un viviente y es individual por el hecho mismo de que se encuentra siempre ya encarnada en una carne y toda carne es por esencia individual (en el sentido en que todo individuo se individualiza por la carne y, más exactamente, por la experiencia inmediata y patética que esta carne hace de sí misma), entonces sobre esta base, no se puede pensar de lo simple (es decir del vivir y sus modalidades constitutivas) que sería lo Uno cortado de la multiplicidad, o el ser abstraído de su propia realidad. Pertenece, pues, a lo simple de la vida remitir la la uni-pluralidad concreta de individuos vivientes, todos equivalentes en tanto vivientes [en tanto se sienten a sí mismos A. G.], pero todos

que establecen entre sí, en lugar de masificarlos, les permite a los individuos experimentar patéticamente con mayor intensidad *su propia y respectiva vida*.

Revisemos, entonces, lo hasta aquí dicho, para comprender menos genéricamente y con mayor precisión la tesis henryana. Hemos afirmado que la esencia de la comunidad es la vida y que toda comunidad lo es de vivientes. Dado que la vida es la auto-afección, cuya efectividad es anterior a toda representación objetiva y se da fuera del horizonte mundano, deberíamos afirmar entonces también la arriesgada tesis de que toda comunidad se da fuera del mundo o, como escribe Henry, la tesis de que «toda comunidad es invisible»<sup>13</sup>. Al concebir la comunidad de los hombres fuera del mundo, como si toda comunidad no *resultase* de las relaciones de los hombres con el mundo, y como si no fueran la especificidad de los distintos modos de realizar precisamente ese «ser-en-el mundo» lo que le diera su carácter diferenciado a las distintas comunidades, ¿no caemos en el riesgo de la abstracción y de perder de vista la comunidades concretas? Afrontar esta objeción implica realizar dos observaciones, una de carácter destructivo o negativo y otra de carácter constructivo o positivo. Ambas nos permitirán entender mejor el fundamento fenomenológico de la tesis henryana acerca de la esencia comunidad.

El problema que afronta toda concepción exógeno-mundana de la comunidad es que sólo puede dar cuenta de la unidad común, pero no de los nexos que se establecen entre los individuos que confraternizan en una comunidad. Ella no puede fundamentar cómo se da la *relación con el otro* en el seno de la comunidad, porque, cuando mi relación con él resulta sólo de una representación mundana en común –de un correlato noemático de la espontaneidad intencional–, no existe en realidad ni otro ni ninguna relación entre nosotros. Y no existe porque el otro en ese caso no es experimentado como otro ser viviente, como un *tú* que es un yo como yo, sino que se ve reducido a la representación que me hago de *él* o, más propiamente, a la representación de su representación de la cosa en común, que presumo convergente con la mía. En otros términos: porque el otro mismo queda reducido a un sentido noemático «y como sentido noemático, un ego –el otro o el mío– es una irrealidad, no lleva en sí en caso alguno la realidad de la vida en la efectividad de su auto-afección»<sup>14</sup>. No es, pues, la concepción endógena, que funda la comunidad en la experiencia original por la cual yo padezco al otro y él me padece a mí, es decir, *sim-patizamos* o tenemos un «*pathos con*», la que merece el calificativo de abstracta, sino precisamente la exógena, que reduce al otro a una representación abstracta.

Pasemos ahora a la segunda observación constructiva. Ella requiere que se plantee la siguiente pregunta: ¿qué modo específico del darse la vida, de sentirse auto-afectados por el venir a sí de la vida en cada viviente, constituye la condición de posibilidad de aquella *sim-patía* o «*pathos-con*» en donde se realiza toda comunidad no abstracta. Henry denomina a esa forma buscada de auto-afectividad *pulsión*. También podríamos llamarla *Deseo*. El viviente, haga lo que haga, no puede dejar de sentirse a sí mismo haciéndolo, no puede dejar de *auto-im-presionar-se*, de padecerse abrumado por el propio peso del constante e

---

diferentes en tanto que individuos [en tanto el modo en que se sienten a sí mismos A. G.]» Paul Audi: *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, París, Les belles lettres, 2006, p. 157.

13 *FM*, p. 217; cf. además: M. Henry: *Phénoménologie de la vie. Tome IV: Sur l'éthique et la religion*, París, PUF, 2004, p. 160.

14 *FM*, p. 221.

ininterrumpido venir a sí misma de la vida en su vida. Ante esta situación, constitutiva del viviente como tal, éste tiene dos opciones: huir de la propia vida o, por el contrario, afirmarla. En el primer caso el viviente, presionado por la angustia de tener que sufrir constantemente el *pathos* de su propia vida, decide huir de ella. Tal huida se produce como negación del hecho fundamental de que la vida le es dada al viviente en el proceso por el cual ella se da a sí misma. Negar tal cosa significa creer que el viviente es libre no ya del ejercicio y realización de las respectivas potencialidades vitales que constituyen su ipseidad, sino que puede disponer arbitrariamente del padecimiento o no de dichas posibilidades vitales, que él, incluso, puede generar su capacidad de sentirse a sí mismo. En otras palabras, significa creer que uno es creador y dueño de su propia vida y que, por tanto, puede hacer de ella lo que quiere, incluso suspender la auto-afección. Tal creencia no es sino una ilusión trascendental, pues el viviente no puede dejar de experimentarse a sí mismo nunca en tanto su esencia o condición trascendental es la vida. El modo moderno en el que se concreta esta ilusión es por antonomasia absorbiéndose en las relaciones objetivas con el mundo, considerándose una cosa más entre las cosas no vivas. Esta actitud resulta, entonces, de no poder soportar tener que padecer la *energía* que es la vida y que se manifiesta en el proceso por el cual me encuentro auto-afectado por el constante venir a sí misma de la vida en mi auto-afección. Es precisamente esta imposibilidad lo que lleva al viviente a considerar las cosas y a sí mismo como «un objeto depurado, del cual todo lo que en él recordara la vida y, en primer lugar, todo lo que es sensible y afectivo, ha sido excluido, eliminado»<sup>15</sup>. Tal actitud constituye el principio de lo que Henry llama la «barbarie» moderna, que alienta en la ciencia galileana, y que no es sino «una energía inempleada»<sup>16</sup>. Pero el hombre también puede afirmar esta energía, decirle «sí» a esta constante *revelación* de la vida en sí. A esta actitud, contrapuesta a la angustia de quien quiere negar la vida, nosotros (y no Henry) la llamamos *amor a la vida*. El «sí» con que el viviente asiente a la auto-manifestación de la vida en él se testimonia o expresa como Deseo de vida. Tal Deseo, que es inagotable en tanto infinitas son las formas en que se puede sentir la vida, resulta del amor con que el viviente ama aquella vida que lo amó primero, pues una y otra vez le dio a sí mismo su condición de viviente, dándose a sí misma en la vida del viviente. ¿En qué consiste este amor a la vida? Pues bien, en tanto el viviente que desea esta vida que se manifiesta constantemente en él, se experimenta a sí mismo incapaz de soportar solo el peso de y la energía inagotable esa vida, esto es y concretamente hablando, en tanto el viviente se reconoce a sí mismo incapaz de experimentar y consumir por sí mismo la infinidad de formas en que la vida puede venir en sí, él se siente a sí mismo movido por la necesidad de dirigirse hacia los otros vivientes para realizar conjuntamente la vida que a todos excede. *El amor a la vida deviene Deseo del otro*. He aquí la pulsión o la fuerza afectiva que me lleva a realizar toda comunidad posible. Así las cosas, junto con Henry, podemos afirmar: «Toda comunidad es por esencia afectiva y, al mismo tiempo, pulsional – y ello atañe no sólo a las comunidades fundamentales de la sociedad, la pareja, la familia, sino a toda comunidad en general, cualesquiera que sean sus intereses y sus motivaciones explícitas»<sup>17</sup>.

15 M. Henry: *La barbarie*, París, Grasset, 1987, p. 129. Sigla: LB.

16 LB, p. 177.

17 FM, p. 228.



Es, pues, este amor a la vida, que se manifiesta originariamente como puls6n o Deseo del otro, aquel afecto que se da en la vida, por la vida y para la vida y que comparten todos aquellos (potencialmente todos los vivientes) que aman la vida. El amor a la vida es el «*pathos con*» o la sim-patía esencial que genera, como su condici6n de posibilidad o esencia, los diversos nexos afectivos que vinculan a los vivientes en toda comunidad posible, al punto que podríamos afirmar que dichos nexos afectivos no son sino la forma en que, en cada comunidad en particular, se modula o concreta esa sim-patía esencial que es el amor a la vida, padecido por cada hombre de manera estrictamente individual. ¿Pero no es acaso el mundo donde los miembros de la comunidad realizan conjuntamente el amor a la vida? ¿No buscan, por ejemplo, los amantes, exhibirse uno a otro en la luz del mundo, no quieren verse y tocarse? Sin embargo, no pueden tocar la sensaci6n del otro, su propio placer, su vida. Ninguna realidad objetiva les dar4 el afecto del otro. Por ello lo que tienen en com6n los hombres uno con otro no puede hallarse ni en compartir el contenido de un mismo afecto, ni mucho menos en ninguna realidad mundana en la que se objetivaría lo que por naturaleza no es objetivo. Por ello tambi6n el Deseo en un sentido radical se vincula a im4genes que nunca lo colman y permanece siempre abierto. ¿D6nde est4, entonces, la comunidad? Precisamente en el amor a la vida que nos lleva, antes y como condici6n de cualquier realizaci6n objetiva en el mundo, al otro, no para experimentar su propio afecto, que es intransferible, no para fusionarnos emotivamente, sino para dejarnos ser afectados uno por el otro y, de ese modo, en y por obra de esa afecci6n mutua, dejar que en uno y en otro de modo estrictamente individual la Vida se manifieste de modo creciente.

Lo que uno y otro experimentan en com6n en el amor a la vida no es, pues, una tonalidad pat6tica particular –pues ello implicar4 que cada uno pueda experimentar el afecto del otro–, sino lo que Henry llama el «Fondo de la Vida». Tal Fondo mienta la vida como energ4a o fuerza que pugna por venir una y otra vez en s4 en los m6ltiples modos nuevos que le abre la relaci6n entre uno y otro, en cuanto el padecimiento del uno por el otro y el otro por el uno genera en uno y otro nuevas auto-afecciones. Por ello escribe Henry que lo que el yo experimenta cuando experimenta al otro en el seno de la comunidad no es algo diferente de s4 mismo, sino «id6nticamente 4l mismo, el Fondo de la Vida, el otro en cuanto que es 4l tambi6n este Fondo –experimenta el otro en el Fondo y no en s4 mismo, en calidad de la propia experiencia que el otro hace del Fondo.»<sup>18</sup> El Fondo, esto es, la Vida, que *padezco* en m4 mismo como la *donaci6n* de mi *ipseidad* originaria de viviente, constituye, entonces, «la posibilidad trascendental del ser-en-com6n de esto que es en com6n, la relaci6n como tal, el ‘ser-con’ en su presencia misma.»<sup>19</sup> Y si toda comunidad presupone el volver una y otra vez a afirmar, en aquella experiencia que llamamos «amor a la vida», a ese Fondo de la Vida, a ese impulso vital que padecemos como nuestra ipseidad trascendental, entonces toda comunidad implica ligarse una y otra vez –re-ligarse– con el misterio de la Vida que se da a s4 mismo, d4ndosenos a cada uno y a todos nosotros en su conjunto. Por ello mismo podemos afirmar con Henry, pero m4s all4 de su interpretaci6n cristianizante de la que esta

---

18 *FM*, p. 231.

19 M. Henry: *Ph6nom6nologie de la vie*. Tome IV: *Sur l’6thique et la religion*, p. 159.

lectura fenomenológica explícitamente se desliga<sup>20</sup>, «que toda comunidad es por esencia religiosa»<sup>21</sup>.

Así concebida toda verdadera comunidad está caracterizada por dos rasgos esenciales y correlativos, que funcionan como criterios para distinguir los modos decadentes o de-generados, es decir, desligados de su propia génesis, de comunidad. El primero es el *acrecentamiento*. El segundo la *universalidad tendencial*. Ambos tienen la misma estructura formal de la *infinición* o acrecentamiento incesante y continuo. La comunidad acaece en la vida como *sim-patía* o «pathos con», esto es, como el padecer-se con el otro. La comunidad acaece, además, *por* la vida, es decir, por la energía de la vida que, dándose ininterrumpidamente a sí misma en el proceso por el cual me da a mí mismo mi propia auto-afección, me lleva a poder más de lo que por mí mismo puedo padecer poder y genera en mí la pulsión por buscar al otro para realizar conjuntamente esos poderes vitales que nos exceden a ambos. Pero toda comunidad auténtica acaece en realidad *para* la vida, es decir, para que se multiplique o acreciente constantemente el poder de la vida de venir a sí misma gracias a los nuevos modos, en cada caso particulares, de sentirse auto-afectado cada uno de los vivientes por la relación con los otros que integran la comunidad. De acuerdo con ello y si tomamos una cultura como paradigma de comunidad, entonces podemos aplicar a toda comunidad auténtica lo que Henry refiere a la cultura en tanto distinta de la barbarie, a saber, que el objetivo o para qué de toda comunidad radica en «dar a cada uno de los poderes de la vida licencia (...) para acrecentarse, puesto que el ser de todo poder y de la vida misma en tanto poder de todos los poderes, en tanto lo que hace de cada uno de ellos lo que él es, es el acrecentamiento de sí.»<sup>22</sup> Una auténtica comunidad es, por tanto, aquella en función de la cual acaece una sobreabundancia o acrecentamiento armónico de la vida –una multiplicidad irreductible y diversa de auto-afecciones y tonalidades patéticas, de resonancias vitales concordantes– en cada uno de los individuos que la integran. Por el contrario una comunidad de-generada es aquella que, masificando y objetivando a los hombres en una unidad cósmica común, en lugar de acrecentar la multiplicidad de la vida, la disminuye y produce una homogeneización y empobrecimiento de las posibilidades vitales y del *pathos* en que ellas se revelan<sup>23</sup>. Se advierte, entonces, que las nociones de individuo y comunidad no son contrapuestas, sino complementarias. En la comunidad el individuo no se unifica con los otros resignando su individualidad a una unidad resultante de un interés exógeno. Por el contrario, cada individuo, en virtud de su relación con los otros en la comunidad, realiza de un modo específico el venir a sí o manifestarse de la

20 Henry desarrolla esta interpretación –la de acrecentamiento de la vida como la conformación mística del cuerpo de Cristo– en la que aquí ni queremos ni podemos entrar no tanto en la *Fenomenología material*, obra en la que nos hemos basado, sino en el arriba citado tomo IV de su *Phénoménologie de la vie*, en especial pp. 155-161.

21 *Op. cit.*, p. 159.

22 *LB*, p. 126.

23 Rolf Kühn ha notado con acierto que «el intento o bien de ver como opuestos individuo y comunidad o bien de establecer una jerarquía entre ellos, desemboca en una contradicción, en la medida en que la esencia de la vida no puede oponerse a sí misma». R. Kühn: *op. cit.*, p. 454. Por ello mismo allí donde sistemas políticos, religiosos, sociales o económicos exigen el sacrificio estructural de la individualidad en beneficio de comunidades más esenciales que el individuo, «entonces significan tales comunidades respectivas abstracciones, que se sustituyen a la vida» (*Ibid.*).

vida en él. Dicho de otro modo: cada individuo experimenta en la comunidad de un modo particular una propia tonalidad patética que representa una intensificación respecto de lo que sería el contenido patético de su vida fuera de la comunidad. Por ello afirma Henry que «bueno» para el hombre y, consecuentemente, para la comunidad humana, equivale a lo que está conforme al acrecentamiento de la vida en él, y malo «a lo que reduce esta vida a la condición de una mirada embrutecida ante alguna cosa que lo excita.»<sup>24</sup> Ahora bien, si aquel «para qué» que permite distinguir una comunidad auténtica de una de-generada es el acrecentamiento de la vida, entonces cuanto más sean los vivientes que integren la comunidad, es decir, cuanto más amplio sea el *nosotros* constituido por aquellos que aman la vida y la acrecientan e intensifican en su *pathos* con los otros, más plenamente realizada se hallará la comunidad. De allí que toda comunidad auténtica apunte tendencialmente a devenir una comunidad universal. Una verdadera comunidad es una comunidad dinámica, en la cual el nosotros de los que le dicen «sí» a la vida crece constantemente de múltiples formas y, paralelamente, se reduce el *vosotros* de aquellos angustiados que quieren huir de la vida. Consecuentemente toda comunidad cerrada, dogmática, fundamentalista es una comunidad de-generada, pues no se nutre de aquello que la posibilita –la constante génesis o venir en sí de la vida–, sino de un cuerpo de ideas, convicciones, intereses o de cualquier otra representación objetiva que en sí misma no tiene vida alguna. He aquí, pues, un nuevo criterio para distinguir la comunidad auténtica de la que no lo es. Una comunidad auténtica es una comunidad abierta, cuya primera palabra hacia el otro es «sí», en cuanto su objetivo es acrecentar la vida con él. Una comunidad inauténtica es una comunidad cerrada, cuya primera palabra hacia el otro es «no», pues no le interesa el acrecentamiento de la vida, sino su confinamiento a los límites preestablecidos. El propio Henry es consciente de esta tendencia universal de la comunidad, pues en ella incluye potencialmente a todo lo que sufre, a todo lo que es susceptible de experimentar un «*pathos* con». El mundo mismo, aunque no es el origen ni el lugar de la comunidad, no queda excluido de ella. La comunidad patética sólo excluye el mundo abstracto, puramente objetivo y desligado de su potencialidad de causar una impresión afectiva en la subjetividad. Pero la comunidad incluye también el mundo efectivo, el cosmos, cada uno de cuyos elementos –forma color sonido– sólo es plenamente lo que es en cuanto padecido, es decir, en su comunidad patética con el individuo<sup>25</sup>. Por eso –citando a Kandinsky– puede afirmar Henry: «El mundo está lleno de resonancias. Constituye un cosmos de seres que ejercen una acción espiritual. La materia muerta es un espíritu vivo.»<sup>26</sup> Así concebida la comunidad, que se extiende a todo y que en todo busca acrecentar la vida, es un *constante proceso de animación y de vivificación del mundo*. Nadie ha visto ello con mayor claridad que F. Rosenzweig.

## 2. El nosotros como acontecimiento del amor: F. Rosenzweig

En el universo conceptual de *La Estrella de la Redención*<sup>27</sup> el paradigma al que responde la constitución de toda comunidad está dado por el «nosotros», en la medida en que la

24 *LB*, p. 188.

25 Cf. *FM*, p. 232.

26 *Ibid.*

27 F. Rosenzweig: *La Estrella de la Redención*, trad. M. García Baró, Salamanca, Sígueme, 2007. Sigla *ER*.

comunidad no es sino un modo de concreción en el mundo de la constitución de este «nosotros». Ahora bien, como con acierto señala Bernhard Casper, todo análisis del «nosotros» rosenzweigiano, como así también de su necesaria contraparte, el «vosotros», debe tener en cuenta que ambos pronombres sólo pueden ser comprendidos suficientemente si «se procura leer el nosotros y el vosotros preferentemente no en el sentido de un contenido (*Gehaltsinn*) definitivamente clausurado al que habría que referirse exclusivamente de tal modo, sino en el sentido originario de su proceso de realización o ejecución (*Vollzugsinn*)»<sup>28</sup>. «No se trata –agrega Casper–, entonces, de preguntar: ‘¿Qué *son* los nosotros?’, sino antes bien: ‘Cómo *acontecen* los nosotros?’ Y cómo *acontece* la *relación* entre ‘el nosotros’ y ‘el vosotros’»<sup>29</sup>. Sin embargo tales preguntas sólo pueden ser abordadas si se tiene en cuenta el momento y el contexto de emergencia del nosotros en la serie Creación-Revelación-Redención. En efecto, dentro de la estructura la *La Estrella*, el discurso sobre el nosotros ni pertenece al ámbito de los fenómenos originarios, aferrados definitivamente a su concepto; ni al de la Creación de lo «ya sido», que puede ser denominado y constatado objetivamente por el lenguaje, sino que la referencia al nosotros (y al vosotros) se da en el marco del acaecimiento de la *Redención como respuesta humana a la Revelación del amor divino*, y pertenece, por antonomasia, al proceso de *crecimiento del Reino*. Por ello mismo la pregunta: «¿Cómo acontece el nosotros?» debe ser explicitada en el contexto del libro II de *La Estrella* en tanto la referida serie Creación-Revelación-Redención, que tal libro describe, es un acaecimiento y no un mero sistema de categorías *a priori*.

Dios creó. Pero este Dios creador pareciera esfumarse y quedar oculto detrás de su creación pasada. Por lo tanto si Dios ha de ser más que un puro concepto o idea de la razón, si ha de ser lo que él auténticamente es –fáctico– es necesaria una segunda revelación, una revelación presente en el más estricto sentido. Para Rosenzweig, ella no puede sino ser concebida como el abrirse de algo cerrado, como la autonegación del destino inmutable de una esencia infinita por un acto interpelante y constantemente renovado. Por obra de este acto Dios se da a sí mismo y deviene, así, patente para el hombre. ¿Con qué palabra nombrar este acto de autodonación gratuita, esta entrega de sí, renovada a cada instante, de una esencia y un destino infinitos? Rosenzweig responde: «La mirada a la criatura que fue creada a imagen y semejanza de Dios, nos enseña cuál es el nombre único que podemos y debemos dar a este destino intradivino convertido en afecto.»<sup>30</sup> Y ese nombre es *amor*. Ahora bien ¿cómo efectivamente se revela y ama el Yo divino a cada «tú» humano concreto? La pregunta no admite una respuesta genérica, y ello por ser la revelación divina un «acontecimiento de la experiencia personal»<sup>31</sup>. Dicho en otros términos: la revelación no puede ser de-terminada de antemano por ser un acaecimiento absolutamente presente, que se da entre un Yo y un tú singulares, y que, como tal, no puede ser ni dicho al modo en que lo es un concepto, ni narrado como algo «ya ahí». Desde el punto de vista fenomenológico, del acto revelador a lo sumo podemos indicar su *efecto*. Ese efecto del acto de amor, que Rosenzweig resume con la

28 B. Casper: «Die Zeitigung der Wir», en: Martin Brassler y Hans Martin Dober (eds.). *Wir und die Anderen* (*Rosenzweig Jahrbuch N. 5*), Freiburg/München, Alber, 2010, pp. 177-191, aquí p. 178.

29 *Op. cit.*, p. 179. Cursivas del autor.

30 *ER*, p. 205.

31 S. Mosès: *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, trad. (alemana) R. Rochlitz, München, Wilhelm Fink Verlag, 1985, p. 87.

figura literaria de «sentirse amparado por unos brazos eternos», no puede ser experimentado por el sujeto de otro modo que sintiéndose *alma amada*. Empero, quien se siente amado se experimenta a s3 mismo precisamente como alma, esto es, se experimenta vivo y experimenta su vida afirmada y confirmada, esto es, *vivi-ficada* (en el sentido m3s estrictamente literal del t3rmino) por el amor del amante. Un alma *vivi-ficada* por el acto de amor es un alma que siente que vive y que puede, es decir, que le ha sido dada la posibilidad de vivir. Sin este *pathos* originario propio de todo hombre en tanto tal (y no s3lo del creyente) y que se renueva a cada instante, a saber, el de sentir que nos ha sido dada la vida y que podemos vivir, sin este *pathos* en el que se expresa el amor de Dios, la existencia humana misma ser3a impensable. Ahora bien, la respuesta que el amor dado reclama es el amor. En tanto se siente vivo y siente que le es permitido, que se halla incluso movido o «invitado» a vivir por la vida que una y otra vez le es dada, el hombre sale de s3 mismo y se da a los otros y al mundo, es decir, *ama*. Haci3ndolo, ama la vida que a 3l lo amo primero, pues nadie puede amar si no ha recibido primero el poder de amar. En consecuencia, el amor de Dios s3lo se revela en aquel afecto o padecimiento fundamental del alma que siente que vive y que le es permitido vivir, y que, porque lo siente, ama la vida. De all3 que Rosenzweig ponga en la boca de Dios las siguientes palabras del Misdrach: «Si Dais testimonio de m3, entonces yo soy Dios, y si no, no.»<sup>32</sup> ¿Pero c3mo concretamente responde el hombre a este acto de amor por el cual Dios lo invita a vivir y a amar la vida? ¿Qu3 nombre dar a este *pathos* convertido en fuerza, que irrumpe desde las profundidades del alma y que viene a completar la entrega del s3 mismo exigida por el llamamiento divino? La respuesta es clara: no puede ser sino el amor al pr3jimo. Si, como afirma S. Mos3s,<sup>33</sup> «en el destello de la revelaci3n el ser de Dios *se reduce* a su afirmaci3n a trav3s del hombre», entonces la respuesta al acto por el que Dios se revela tiene que estar dirigida a afirmar la existencia al hombre. La respuesta a la Revelaci3n se cumple en la Redenci3n por la cual el hombre responde al acto de amor, que le dio la vida, amando y dando vida a todo aquello que lo rodea, a todo pr3jimo. Henos aqu3 en el coraz3n de la g3nesis misma del «nosotros», pues no otra cosa que el acto de amor es lo que me vincula con la vida de los otros, mis pr3jimos y permite que entre ellos y yo acontezca el nosotros. ¿Qu3 consecuencias est3n impl3citas para la compresi3n del acontecimiento del nosotros en 3sta, su g3nesis o, dicho de otro modo, qu3 consecuencias resultan de su emergencia en la estructura de *La Estrella* y c3mo ellas convergen o no con el pensamiento henryano?

### 3. Conclusiones

Estimo que las convergencias entre la concepci3n rosenzweiguiana del nosotros y la idea henryana de comunidad puede resumirse en cinco aspectos diferentes pero concatenados.

Primero. Como el acto de amor, por el cual nace el nosotros, est3 dirigido al que en cada momento es mi pr3jimo, es decir, a un t3 determinado, el nosotros no es nunca una colectividad abstracta que se d3 de una vez y para siempre entre una multiplicidad en la

<sup>32</sup> ER, p. 216.

<sup>33</sup> S. Mos3s, *op. cit.*, p. 89.

que no importan las singularidades, sino que evoluciona desde la relación entre un yo y un tú: desde el dual. Va del acto por el cual cada yo ama, esto es, vivifica a un tú y conforma con él un nosotros, hacia el acto por el cual ese primer nosotros siempre provisorio vivifica a su tú respectivo, y así sucesivamente. Por eso puede afirmar Rosenzweig que el nosotros no es un mero plural. «El plural surge en la tercera persona del singular»<sup>34</sup>, que no por casualidad tiene el género neutro, en cuanto es el neutro el que nos sirve para designar lo no viviente ni vivificable, lo meramente cósmico. El nosotros, antes que un mero plural, es «la totalidad que procede evolutivamente del dual»<sup>35</sup>. En tanto evoluciona del dual, el nosotros de Rosenzweig, como la comunidad henryana, no es nunca una totalidad gestada desde fuera por un conjunto de principios mundanos a los que todos sus integrantes debieran someterse, resignando, así, su individualidad a una unidad común. Para ambos pensadores la condición de posibilidad de la comunidad no radica en un *contenido* exterior cuya existencia objetiva precediese al proceso mismo en que la comunidad se instituye. Por ello puede escribir Rosenzweig: «La fundación o institución de la comunidad debe, pues, preceder al contenido del canto»<sup>36</sup>, es decir, a aquellas realidades objetivas compartidas por medio de las cuales los miembros de la comunidad exteriorizan en el mundo su ser en común. Lo decisivo aquí es, pues, comprender que «no se canta en común por mor de determinado contenido, sino que se busca un contenido en común para poder cantar en común»<sup>37</sup>.

Segundo. Como el prójimo, a quien se dirige el acto de amor que realiza el nosotros, es representante de todo otro, y como el nosotros tampoco tiene de antemano fijados sus límites por ninguna objetividad externa, sino que evoluciona a partir del dual, entonces el nosotros se constituye como una totalidad abierta y dinámica que no tiene por qué estancarse en ningún momento de su evolución y que puede concretarse en múltiples comunidades complementarias<sup>38</sup>. Rosenzweig lo afirma explícitamente: «De suyo, el nosotros se refiere siempre al ámbito máximo que quepa pensar»<sup>39</sup>. La gramática propia del lenguaje que expresa este nosotros en constante evolución a partir del crecimiento de la vida como *pathos* fundamental a partir del cual y para el cual el nosotros se constituye –«la gramática del *pathos*»– asume, pues, la forma de un canto coral *in crescendo* y a muchas voces en el que cada voz canta con su propio tono –experimenta su propia vida–, pero en el que todas

34 *ER*, p. 287.

35 *Ibid.*

36 *ER*, p. 281.

37 *Ibid.*

38 Como observa Donatella Di Cesare, esta concepción del nosotros, resulta directriz para discernir una auténtica comunidad de los totalitarismos (no sólo políticos) contemporáneos que falsamente se auto-justifican invocando una presunta «comunidad». «De cara a los totalitarismos que en el curso del S. XX han tenido lugar precisamente invocando ideas de comunidad, permanece el nosotros-dual de Rosenzweig con su potencial redentor y liberador de toda atadura el punto de orientación para toda perspectiva filosófica que se mantenga despierta frente a las falsas hipostaciones del nosotros, pero que, sin embargo, tenga por necesario ampliar constantemente la comunidad del nosotros a través de diferentes modos del decir-nosotros que los ya existentes». Donatella Di Cesare: «Der Dual der Erlösung. Zur Genealogie des Wir bei Rosenzweig», en: *Wir und die Anderen*, pp. 129-140, aquí: p. 140. Por lo demás estoy en un todo de acuerdo con la interpretación del carácter abierto y múltiple del nosotros a partir de su génesis misma hecho por la autora en su muy recomendable artículo.

39 *ER*, p. 287.

dan al unísono la misma nota: la del acrecentamiento de la Vida o animación de todo lo que es. Se advierte de este modo que, tanto para Rosenzweig como para Henry, toda verdadera comunidad –toda comunidad no des-ligada de su génesis– radica en un acrecentamiento constante de la vida y apunta tendencialmente a la universalidad, es decir, a extenderse a todo lo amable y animable. Sin embargo, lo que, a mi modo de ver, Rosenzweig ha visto con mayor profundidad que Henry, radica en que este proceso de acrecentamiento constante de la vida –de ampliación del nosotros y de disminución del vosotros– no se da fuera del tiempo y del mundo, sino en el mundo y en el tiempo. Ciertamente tiene razón Henry al afirmar que lo que desencadena el proceso, el *pathos* del amor de Dios, que el alma experimenta una y otra vez en cuanto una y otra vez se siente viva y movida a amar la vida, es eterno e independiente de la historia. Pero lo que Henry no advierte con la claridad con que sí lo hace Rosenzweig, es que la respuesta a ese *pathos*, en tanto implica un acrecentamiento constante, no puede ser separada de su proceso concreto de temporalización. Si a Henry le debemos la intuición genial de explicitar fenomenológicamente el *pathos* que genera la comunidad –la revelación de Dios como Vida– a Rosenzweig le debemos la comprensión de su dinámica.

Tercero. El nosotros –lo vimos– acontece a través de cada acto de amor por el cual me relaciono con el otro, de modo tal que esta relación incrementa sus potencialidades anímicas y vitales (lo vuelve alma o más plenamente alma). La comunidad acontece, entonces, tanto en Rosenzweig como en Henry, «para» la vida. ¿Pero acontece también para Rosenzweig «por» la vida, esto es, radica efectivamente su principio en la afectividad o *pathos* que sólo se manifiesta en la vida y como vida? En este punto es menester explicitar el pensamiento rosenzweigiano. En el acto de amor hay que distinguir el amor y el acto (pues todo verdadero amor es una energía que se expresa en actos, pero no todo acto es movido por el amor) y determinar qué es lo esencial para la constitución de la comunidad: si el primero o el segundo. Rosenzweig nos dice explícitamente que el alma «no hace animado al mundo, propiamente, gracias a lo que ella hace, sino porque lo hace por amor.»<sup>40</sup> El principio a partir del cual se constituye la comunidad, en tanto la comunidad acontece como un principio de animación, es, entonces, un afecto: el amor<sup>41</sup>. Si no fuera cometido por amor ningún acto sería propiamente «para» la vida del otro, sino para un interés mío, y, por ello, no para un acrecentamiento de la Vida, sino para su confinamiento en mí. Pero, como vimos, si el hombre ama es porque primero fue amado, porque se encuentra padeciendo en él el amor. En ese preciso sentido el origen de la comunidad rosenzweigiana también se encuentra en un *pathos*. Pero el amor como *pathos*, como sentirse movido a amar la vida y vivificar todo lo que es vivificable, no es un *pathos* que el hombre pueda experimentar y realizar sólo, sino que lo experimenta *en* la relación con los otros y su experiencia es *ya* salida de sí y relación

40 ER, p. 290.

41 Que la comunidad se instituye no en función de un interés externo, sino que emerge por un nexo afectivo tiene su ejemplo más claro en la comunidad primaria, la que se establece entre los padres y el hijo. El tomar la relación filial como paradigma originario de comunidad es otro punto de contacto entre el pensamiento judío, al cual Rosenzweig pertenece, y la concepción henryana de comunidad. «La relación del uno al otro donde se constituye, antes de la abertura al mundo, la comunidad de los hombres es la relación del padre y del hijo. Más precisamente, porque los hombres no son seres mundanos, ellos nacen sobre el fondo de una relación que condiciona su humanidad misma y que es la relación del padre y del hijo, o, como lo dice M. Henry, del padre y del Archi-hijo.» Alain David, *op. cit.*, p. 485.

con ellos, con los prójimos. El *pathos* del amor es pues una *sim-patía* con todo lo vivo. Es la simpatía que nos hace posible cantar juntos que «Dios es bueno», es decir, que toda vida y todo acrecentamiento de la vida lo es. En esta sim-patía, que no resulta del acto, sino que lo hace posible; en esta simpatía que Rosenzweig –tal vez con mayor agudeza que Henry– explicita como amor, radica para ambos la esencia afectiva de la comunidad. Tal simpatía y los nexos afectivos que ella establece es lo originariamente común que hace posible todo «nosotros». Ella y no los actos en que luego ese *pathos* común se objective. ¿Pues qué es el «nosotros», sino la anticipación en el mundo y en la historia de la Redención? ¿Y qué es la Redención sino la convergencia sim-patética: el triunfo del amor que reúne a todos los seres en la plenitud y armonía de sus vidas?

Cuarto. Sin embargo es claro que la Redención aún no es ahí. El amor no ha triunfado. La vida no es infinita ni armónica. Por todos lados emerge la finitud y los intereses individuales enfrentan a los hombres. ¿Cómo resolver, pues, esta contradicción entre el *pathos* del amor que posibilita la existencia efectiva humana y que incesantemente mueve al sí mismo a constituir un nosotros cada vez más armónico y universal, por un lado, y la amarga realidad de la finitud, el parcialismo y el conflicto, por otro? «Con la sencilla idea de que lo que estamos buscando no es algo que hay ya 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.»<sup>42</sup> De acuerdo con ello, la meta de la Redención, el Reino, la vitalización de la existencia, viene en cada nosotros que la anticipa y está constantemente adviniendo, en cuanto ningún nosotros es definitivo. «Y así su crecimiento es necesario. Siempre es futuro, pero es futuro siempre. Siempre existe tanto como es futuro.»<sup>43</sup> En tanto anticipación de un advenir que nunca termina de llegar el Reino sólo puede ser *deseado*. El amor al prójimo, que lo anticipa en cada nosotros, testimonia el *Deseo de Redención* que traspasa patéticamente la existencia humana. En este punto los análisis de Henry y Rosenzweig muestran la imposibilidad de separar amor y Deseo como factores originantes de toda comunidad humana. Si en Henry el amor a la vida, esto es, el querer ese impulso vital que no cesa de venir en sí adviniendo en el viviente, se concretaba como Pulsión o Deseo del otro, en Rosenzweig el Deseo de Redención que habita el alma humana y la vuelve tal se concreta en el acto de amor al prójimo. Ambos movimientos, el que va del amor al Deseo y el que va del Deseo al amor, convergen en la génesis de una comunidad: en la unión de aquellos que tienen en común el Amor y el Deseo. Es en ese instante de *común-uniión*, en el que brilla en la vida de cada hombre la sim-patía que lo une con todos los demás, cuando tiene verdaderamente sentido la esperanza en el Reino. ¿Pero qué otra cosa es, en su esencia, la religión que el estar ligados unos con otros por, en y para la Vida mientras esperamos

---

42 ER, p. 272.

43 ER., p. 273.



el Reino? En este preciso sentido, tanto en el caso de Rosenzweig como en el de Henry, puede también afirmarse que toda comunidad es, por cierto, religiosa<sup>44</sup>.

---

44 Aquí religión, por supuesto, no tiene ningún sentido institucional o teológico, caracterizado por la proyección y substancialización de convicciones humanas en doctrinas o instituciones que determinan de uno vez y para siempre la «verdad» y que, por tanto, paralizan el carácter aconteciente de la Revelación. Aquí religión mienta algo enteramente diferente, a saber, el ligarse una y otra vez con el amor de Dios en el acto de amor al prójimo que vitaliza el cosmos todo y en el cual se revela el amor divino. Con razón ha observado J. Köhr, refiriendo la crítica rosenzweigiana al concepto de religión, lo siguiente: «Si la religión se muestra como un mero tener por verdadero determinados contenidos o convicciones, ella no es otra cosa que paganismo. En la medida en que un hombre se liga a sí mismo a algo por un acto de fe y ese algo deviene objeto de su veneración, él no adora propiamente a Dios, sino a sí mismo». (J. Köhr: *Gott selbst muss das letzte Wort sprechen. Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweigs*. (Rosenzweigiana 3), Freiburg/München, Alber, 2008, p. 261.) Y ello porque Dios no le revela *algo* al hombre que sería la verdad, sino que se revela a sí mismo. Y si Dios es su Reino, Él no puede revelarse sino en el advenir del Reino o, lo que es lo mismo, si Dios es la plenitud de la vida, Dios se revela a sí mismo a cada instante como idéntico al proceso de animación; y no en éste o aquel dogma «verdadero». Ahora bien, si Dios se revela *activamente*, a través de un proceso de animación, la religión como relación con esa revelación ha de concebirse aquí esencialmente como *praxis* animadora que se lleva a cabo en el concreto ser con el otro y para el otro, lo cual se consuma precisamente en la idea de comunidad. Así concebida, la religión no tendría su origen fuera del sujeto en verdades objetivas supraracionales, sino en el sujeto mismo, en su ser-con-otro en tanto tal como *in-condición* ya siempre dada (o «gracia fundamental») de la existencia, a partir de la cual el existente puede ser en el mundo. Coincido aquí plenamente con M. García Baró cuando el erudito español, refiriéndose en su ensayo «¿Ética sin religión?» a la concepción de la religión de Rosenzweig y Levinas, a quienes con justicia califica como «los más interesantes pensadores judíos del siglo recién pasado», afirma: «[Ellos] han propuesto una teoría de la praxis religiosa que entiende como gracia fundamental en la existencia la simple presencia del prójimo junto a nosotros. Según sus descripciones, la vida humana, más todavía que ser-en-el-mundo, es ser-con-el-otro y los otros.» (M. García Baró: *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 249). Precisamente la idea de existencia en comunidad en la que se concreta el ser con el otro en tanto otro testimoniaría esa gracia fundamental que hace posible la religión y, a la vez, la existencia. En este sentido soy de la idea de que el intento aquí desarrollado de vincular el pensamiento de Henry y Rosenzweig en torno a la génesis de la comunidad a partir de la convergencia de la comprensión rosenzweigiana del amor al prójimo y la henryana de Deseo se inscribe en la tarea que adjudica el citado erudito a una fenomenología de la multiplicidad de manifestaciones que asume el amor en la existencia. Pues como bien escribe el fenomenólogo español «sólo explorando la auténtica variedad de tales fenómenos se podrá en el futuro alcanzar, al mismo tiempo que las bases de una doctrina espiritual renovada sobre la mística vivida comunitariamente –y en especial dentro de la existencia familiar–, también una mirada más honda y completa sobre las maneras de enlazar la vida personal a la vida de los grupos humanos a los que se sirve.» (*Loc. cit.*)

