



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Sevilla, Héctor

El hombre y su relación con Dios en la perspectiva de Abraham Heschel

Revista de Filosofía Open Insight, vol. XII, núm. 24, 2021, -, pp. 109-126

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421666393006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El hombre y su relación con Dios en la perspectiva de Abraham Heschel

Man and his Relationship with God from Abraham Heschel's Perspective

Héctor Sevilla
Universidad de Guadalajara, México
hector.sevilla@academicos.udg.mx

Recepción 24-06-2020 • Aceptación 05-08-2020

Resumen

El artículo, centrado en la frontera entre la filosofía y la espiritualidad, presenta el pensamiento de Abraham Heschel, un rabino nacido en Polonia, en torno a la relación del hombre con Dios. Se exponen diversos motivos que vinculan el proyecto humano con la existencia de Dios, de acuerdo con el filósofo judío. Sin embargo, esta perspectiva no presenta una visión divina centrada en antropomorfismos, sino a partir del reconocimiento del límite que le corresponde a lo humano. Son expuestas las deducciones que condujeron al autor a plantear que es Dios quien necesita del hombre, rompiendo con ello la tradición de centrar al ser humano como un ser necesitado de una relación unilateral con Dios. La misión del hombre es entendida, por tanto, como la de un ejecutor de la voluntad de Dios, lo que lo conduce a la construcción de mejores condiciones para sí mismo y sus semejantes.

Palabras Clave: Conocimiento, divinidad, humanidad, judaísmo, proyecto.

Abstract

The article, centred on the border between philosophy and spirituality, presents the thought of Abraham Heschel, a rabbi born in Poland, about the relationship of man with God. There are various reasons that propose the link between the human project with the existence of God, according to the Jewish philosopher. However, this perspective does not present a divine vision centred on anthropomorphisms, but rather on the recognition of the limits that corresponds to what is human. The deductions that led to the proposition that it is God who needs human being are exposed, thereby breaking the tradition of centering man as a being in need of a unilateral relationship with God. The mission of man is understood, therefore, as an executor of the will of God, which leads him to build better conditions for himself and his fellow men.

Keywords: Divinity, humanity, judaism, knowledge, project.

Alusiones biográficas de Heschel

Nacido en Varsovia, durante el año de 1907, Heschel vivió en una familia en la que muchos de sus ancestros fueron rabinos jasídicos. Tal como lo refiere Meyer en su prólogo al libro de *Los Profetas*: “Por la rama paterna, desciende del Apte Rebbe, y también de Dov Ber de Meseritz, sucesor de Israel Baal Shem Tov, fundador del movimiento jasídico. Por parte de su madre, su ascendencia se remonta al gran Rabí Levi Itzjak de Berditshev” (Meyer, 1973: 11).

El pequeño Abraham Joshua mostró sensible interés por el estudio de la Biblia, así como por el Talmud y la Cábala. Para muchos, según refiere el mismo Meyer, era uno de los jóvenes más sobresalientes de la judería polaca. En su texto “In Memoriam”, el cual cumple la función de prólogo del libro *Democracia y otros ensayos*, Meyer (1987: 13) alude a Heschel cuando dice que “a los 14 años, su pericia en lo que a estudios talmúdicos se refiere, era ya famosa en su Polonia natal”.

Además, Bizzell (2006: 5) menciona que “al tiempo que permanecía en el tipo de vida ortodoxo, Heschel persuadió a su familia de que lo dejaran realizar estudios seculares”. El enriquecimiento que obtuvo al abrir su perspectiva a distintas fuentes de conocimiento lo condujeron a no restringir su creatividad y a no mantenerse en la reiteración de lo ya dicho en la tradición; por el contrario, su pasión por el estudio le abrió las puertas a la escritura, ámbito en el que pudo consolidar sus razonamientos y mediar con las letras su sensibilidad hacia el mundo, las personas y lo que él consideró la divinidad.

La vida de Heschel en los Estados Unidos no fue fácil al principio. Debió comprender las particularidades de la identidad religiosa de otra nación. Él mismo refirió en una entrevista¹: “Yo era un extranjero en esta ciudad. Mi palabra no tuvo poder. Cuando yo

¹ La entrevista fue realizada por Gershon Jacobson, quien la publicó originalmente en Yiddish en el *Day-Morning Journal* durante junio de 1963.

hablaban ellos me silenciaban. Ellos me llamaban místico irreal. No tuve influencia con los líderes del judaísmo americano” (Heschel, 1985: 25). No obstante, Heschel se sobrepuso a las circunstancias difíciles y publicó su primer libro en idioma inglés en 1944.

El estudio y la contemplación lo condujeron al compromiso político. Heschel encontró en la consideración de las angustias de sus contemporáneos una urgencia en la cual desembocar la vida espiritual. En 1963 conoció a Martin Luther King Jr. Dos años después, marchó en Selma junto a él para exigir el respeto a los derechos civiles. A su vez, Heschel llevó buenas relaciones con la Iglesia Católica y representó al pueblo judío en el Concilio Vaticano II. Tuvo una relación muy cercana con Paulo VI, a quien conoció en 1971.

La obra de Heschel no sólo influyó en el ámbito del judaísmo. Su enfoque de la espiritualidad no se mantuvo restringido a una sola perspectiva de fe. “Visión de profeta y palabras de poeta, con el alma sedienta y la sensación de lejanía, de tierra árida y desabrida. Así podemos comenzar a definir a Abraham Joshua Heschel, quien fuera uno de los rabinos y pensadores más destacados del siglo pasado” (Kullock, 2014: 1). Visto así, la búsqueda hescheliana no se mantiene circunscrita a la religión, sino que integra la filosofía, el pensamiento y el arte; no representó únicamente a un conjunto de creencias, sino los alcances de la disciplina y la voluntad humanas. Sin dudar, Levenson (1999: 23) concluyó que “si dentro de la categoría de los pensadores religiosos serios hubiese una subcategoría de pensadores revolucionarios, Heschel entraría dentro de ella”.

La pregunta por el hombre²

La pregunta por el hombre es la antesala de las cuestiones en torno a la divinidad. El hombre es el punto de partida de la pregunta por

2 En la época de Heschel, lo común era referirse al hombre en su conjunción con lo humano, es decir, incluyendo en el término un sentido antropológico que abarca el género masculino y femenino. En tal sentido, se seguirá la misma tónica en este texto, de modo que cuando se haga mención al hombre la referencia es a lo humano, lo cual incluye a la mujer.

la trascendencia. Se requiere ubicar nuestra función en el mundo y el rol que debemos desempeñar en la vida de otros que, en su propia búsqueda, se encuentran con nosotros. La gran pregunta por lo absoluto es la que Heschel abordó en su vida; pero no se trata de una pregunta de contenido exclusivamente intelectual, sino que es incluyente de la sensibilidad y la intuición.

Para Heschel, la conciencia de la insuficiencia es el preámbulo de la vida mística y espiritual. La contemplación de lo endeble de nuestro poder y de la vacuidad de nuestras vanidades abre la puerta de la conciencia y permite vislumbrar o intuir lo trascendente. Por ello, Heschel (1984b: 382) reconoció que “la intuición del individuo por sí sola es incapaz de hacer frente a todos los problemas del vivir”. La urgencia de la vida, con todas sus precariedades, no está atendida por la inconsistente aportación del intelecto, usualmente atosigado por distintas motivaciones y oscuras pretensiones. Esto no significa que el hombre sea insuficiente para dar cualquier tipo de respuesta, sino que lo que ofrezca será más consistente si logra anclarse en una visión global que lo supere y trascienda.

De acuerdo con el teólogo judío, “la insuficiencia humana no es una inferencia de humildad; es la verdad de la existencia” (1984b: 404). Lo anterior supone que no se trata de realizar esfuerzos para lograr sustraerse o negarse, sino que una manera de afirmarse es reconocer la limitación. Avanzado a su tiempo, conocedor de las distintas interpretaciones de su propuesta, Heschel advirtió el límite del conocimiento y la humildad que de ello deriva. No se trata de una humildad que niegue las funciones y alcances del hombre en el mundo, sino de una actitud que disponga a la persona a realizar las cosas que debe hacer. Asimismo, para Heschel no era admisible que en función de proclamar la propia autoridad intelectual, algunos religiosos expliquen la creación del cosmos a partir de una divinidad. Para él, era más óptimo asumir que algo o alguien debió crear todo, pero debían evitarse las explicaciones que proyectan los propios intereses en un ser absoluto. Así, “el reconocimiento de que no comprendemos el origen del universo es más honesto que la aceptación de un artífice” (Heschel, 1984b: 139).

Adentrados en un mundo que nos sale al encuentro y nos contiene, no tenemos todas las respuestas. De tal modo, “el mundo de cosas que percibimos es apenas un velo” (1982: 16). La propuesta de Heschel no consiste en elaborar un conjunto de sesudas explicaciones sobre la realidad, sino en permitir que la repuesta sea pospuesta y trasladada a una ubicación en un tiempo futuro en el que todo será revelado. En sintonía con ello, “las cosas que aparecen veladas a los hombres en este mundo serán transparentes como globos de cristal” (Heschel, 1984a: 162). La metáfora del globo de cristal es una intuición mística que no está sujeta a los parámetros de la racionalidad. En ese sentido, desde la perspectiva hescheliana, el mundo no tendría que ser visto como una ilusión, tal como sostienen algunos budistas, sino como una alusión a un estado y orden cósmico que se encuentran todavía ajenos a nuestra cognición, pero accesibles en forma esporádica. La pregunta esencial remanente es a qué hace alusión cada cosa que vemos, cada sensación o sentimiento experimentado o cada acontecimiento vivido.

No saber la respuesta no implica que esa respuesta no existe en un punto que está fuera de nuestro alcance; a su vez, no saber que lo que no se sabe no puede saberse, es la antesala de la búsqueda obsesiva por la respuesta o de la elaboración de respuestas ficticias que calman la intención de controlar la realidad por mediación del intelecto. Heschel concreta esta idea de la manera siguiente: “del mismo modo como el hombre está dotado con la capacidad de conocer ciertos aspectos de la realidad, también lo está con la facultad de saber que hay más de lo que él sabe” (1982: 20). Visto así, no hay forma de eliminar la ignorancia y no cabe la suposición de un individuo que, pisando el mundo, deje de ser ignorante.

El filtro de la subjetividad, ineludible e intransferible, si bien es el camino para conocer y contactar la realidad que nos circunda, implica una distorsión de lo conocido, al convertirlo en un símbolo o representación que nos resulta accesible. No obstante, “lo que es subjetivo es la *manera*, no la *materia* de nuestra percepción” (1982: 20), de modo que el contenido de nuestra cognición nunca es idéntico a lo conocido. En consonancia con estos aspectos, Heschel (1987: 192), concluye que “sostener que somos capaces de entender todo lo

que conocemos, que somos capaces de decir todo lo que sentimos, es invento de idiotas. La perplejidad intelectual, el conocimiento de nuestra incapacidad para decir lo que sentimos es el requisito previo de la inteligencia”.

En el mismo terreno de la distorsión se encuentra la imagen de cada ser humano ante sí mismo: lo que cree que conoce de sí es una ficción. Por este motivo no hay forma de trascender el ego o de eliminar lo que somos, porque aquello que creemos ser no es lo que somos de verdad y, por tanto, no hay manera de eliminarlo. El misterio de lo humano radica, entre otras cosas, en la combinación de su ferviente anhelo por conocerse y su ineludible imposibilidad de hacerlo a profundidad y sin distorsión. Tal como observa Chester (2000: 239), Heschel cree que “el deseo de conocerse a uno mismo es una intrínseca parte de un ser humano, y que la conciencia del sí mismo es un problema fundamental para el autoconocimiento”.

La pregunta por lo absoluto

Cuando el hombre admite su limitación comienza a buscar una respuesta fuera de sí. Esto implica un peligro y una oportunidad. Peligro, en cuanto que la respuesta externa que encuentre lo condicione y aleje más de sí mismo; oportunidad, en cuanto que lo exterior implique un retorno hacia sí, pero con una óptica distinta, de mayores inferencias. No se trata de creer en un Dios como respuesta a la limitación humana o de elaborar una fe que nos exente del cuestionamiento o de un ejercicio racional. Lo propio del humano es continuar con las preguntas, de modo que es indigno que renuncie a esa facultad intrínseca que lo constituye. Adentrarse en el misterio nos permite enfocar que todo el orden cósmico está vestido de enigma. El asombro, más que la elucubración de respuestas pomposas, es la actitud correspondiente al filósofo que ha elegido no alejarse del camino místico. La búsqueda de una respuesta que aún no ha sido dicha es el motor de la búsqueda y de la indagación. Incluso un no creyente persiste en sus preguntas cuando advierte que no las tiene, de modo que es fundamental el reconocimiento de la ignorancia y la

intuición de las respuestas. En tal cosmovisión, “no puede haber una negación honesta de la existencia de Dios. Sólo cabe, por un lado, la fe o la confesión honrada de la incapacidad de creer; y por el otro, la arrogancia” (Heschel, 1984b: 152).

Resulta fundamental señalar que la idea de absoluto no puede ser reducida o limitada a una forma específica de consideración de Dios. Si bien puede no estarse de acuerdo con la concepción de la divinidad que propone Heschel, resulta complejo negar que exista un plano en el que lo físico no es lo único y en el que la cognición humana se encuentra limitada. En la concepción de Heschel, el hombre mantiene, por su esencia, una apertura hacia la trascendencia. Por ello cuestiona: “¿cómo se puede ser humano si no se puede rezar?” (Heschel, 1974: 38). También es posible elaborar una segunda interrogante: ¿cómo se puede vivir sin duda y sin asombro ante el misterio? En consonancia con tal cuestión, Heschel admite: “yo juzgaría a una persona por el número de problemas profundos que la preocupan” (1987: 351).

El hombre se encuentra en medio de lo bajo y lo alto, entre las bestias y los dioses. Para el teólogo judío que nos ocupa, “la esencia de la existencia humana radica en el hecho de hallarse suspendida entre el cielo y la tierra” (Heschel, 1984b: 321). Es por tal motivo que “el hombre participa de una polaridad de imagen divina y de polvo sin valor” (Heschel, 1987: 235). Visto así, el hombre necesita de Dios para encontrar un motivo para la existencia o, en su caso, requiere de mantener la indagación hacia lo absoluto, quizá para reconocer parte de lo absoluto en sí mismo. Aun así, no es admisible la reducción de Dios a una especie de humano celestial ni cabe intentar sujetarlo a ser una imagen del hombre.

A su vez, cuando se asume que el hombre es imagen de Dios quedan todavía muchas interrogantes sin respuesta. Tal es un intento simplista de amordazar a nuestro intelecto, puesto que “la idea de la divina imagen del hombre no ofrece explicación para el terrible misterio de la inclinación al mal en el corazón del hombre” (Heschel, 1987: 241). Por la presencia del mal en el hombre, Heschel no lo equiparó con Dios. Justo es ese uno de los motivos de mayor incertidumbre en el filósofo hebreo:

Si debiera decir qué es lo que más me desafía en la tradición judía, sería la elevada visión que tiene de la naturaleza del hombre. Al principio del libro del Génesis se menciona que Dios creó al hombre a Su propia imagen. Francamente, si Moisés me hubiera consultado, le habría dicho: «No lo digas». Es una afirmación imposible. Ante todo, es absurdo decir que el hombre está creado a la imagen de Dios, [...] ello contradice un principio importante de los Diez Mandamientos. Este reza: «No te hagas una imagen de Dios». De modo que Dios hizo una imagen de Sí mismo, en contra de Su propia ley (Heschel, 1987: 349).

Es evidente que podría cuestionarse a Heschel en estos términos si se admite que Dios podría estar encima de la Ley que Él mismo propuso. No obstante, la duda de Heschel va mucho más allá: ¿cómo el hombre, que es semejante a Dios, puede causar tanto mal? Es notable, por tanto, la incertidumbre de Heschel en torno a la grandeza del hombre. Era de esperar que, al final de su travesía reflexiva, el teólogo concluyera que la grandeza del hombre consiste en dar una respuesta al llamado de Dios.

Las diversas propuestas humanistas que apuntan a la consolidación del proyecto humano y al autodesarrollo son puestas en duda por Heschel cuando apunta que “queda como interrogante si el pleno desarrollo de la personalidad es deseable o posible. Puede haber aspectos en mi personalidad que no merezcan ser plenamente desarrollados” (Heschel, 1987: 196). De tal óptica se deduce que Heschel entendía al hombre como una especie de claroscuro, como un punto intermedio con amplias posibilidades hacia la maldad o hacia la lucha por el bienestar. A su vez, en medida de su profundización antropológica, el rabino desestimó la consideración del hombre como un ser de maldad y lo entendió más como un ser inmaduro, apático o ignorante. Cada una de estas características es comprensible por la división íntima en la que vive el individuo, de modo que “el hombre no es uno con Dios, ni siquiera con su verdadero ser” (Heschel, 1984b: 457). Consideradas estas vetas de comprensión, podría concluirse que “la miseria del hombre es tan vasta como su grandeza” (Heschel, 1984b: 469).

Lo humano está situado a pocos pasos del abismo y a una distancia no tan lejana de la trascendencia. Una opción poco propicia ante esa situación consiste en aletargarse, procrastinar las decisiones, desestimar los alcances; otra vía inapropiada es la exageración de las dotes o talentos, intentar consolidar la supremacía de lo humano a la manera de alzarse por encima de las circunstancias. Heschel consideraba que “el yo es espiritualmente inmaduro; crece en la preocupación por el no-yo. Tal es la profunda paradoja y el rasgo redentor de la existencia humana” (1984b: 509). En la confusión en torno al propio yo o al conocimiento de lo que uno es, la predominancia es la misión, la función o la tarea. Así, el descendiente de dinastías hasídicas concluyó que “es un esfuerzo inútil combatir el ego abiertamente. [...] Para purificar el yo hay que evitar demorarse en el ego, y concentrarse en la tarea” (Heschel, 1984b: 517). Es irrenunciable, entonces, la comprensión de la tarea que uno viene a hacer en el mundo.

En la travesía en torno a la pregunta por la propia misión, el hombre se encuentra con distracciones y aparentes pasatiempos que lo conducen a que su vida transcurra sin sentido. “Este es nuestro problema constante: vivir con los hombres y permanecer libres, vivir con las cosas y permanecer independientes” (Heschel, 1984a: 205); la independencia es necesaria para el cumplimiento de la tarea. ¿Cuál es entonces la tarea que debe cumplirse o cuál es, en suma, el afán que ha de ser atendido? La pregunta por el sentido no fue eludida por el filósofo pero, contrario a quienes sitúan el sentido como una elección personal, señala que “el hombre *es* sentido, pero no su propio sentido. Ni siquiera conoce su propio sentido, pues un sentido no sabe cuál es su sentido. El yo *es* una necesidad, pero no su propia necesidad” (1982: 215). De esto cabe desprender que somos un sentido que el cosmos adviene, pero no construimos el sentido como tal. La idea de que elaboramos un sentido permanece en el idilio utópico de los soñadores.

La contraparte a la idea de Heschel, sin embargo, podría esbozar que mayor ensoñación se encuentra en la suposición de que el sentido nos viene desde fuera, de un Otro que otorga una razón y motivo

a sus creaciones. En vistas de esa inclinación, la respuesta del pensador que escapó del holocausto es firme: “la falacia de la doctrina de la autonomía radica en que equipara al hombre con el *buen impulso* y la totalidad de su naturaleza con la razón y la conciencia” (Heschel, 1984b: 382). Debido a su división, el hombre no puede presumir de autonomía, justamente porque no alcanza a comprender qué de lo que está en sí no es de él.

Puestas las cartas sobre la mesa, si bien el hombre tiene capacidad racional, su razón no alcanza para responder a la totalidad de las preguntas. Visto así, “quienes nos exhortan a confiar en nuestra voz interior no alcanzan a advertir que dentro de nosotros hay más de una voz, que el poder del egoísmo puede acallar con facilidad los escrúpulos de conciencia” (Heschel, 1984b: 382). La voz de la conciencia, por tanto, no es siempre una consejera a la que pueda fiarse el proyecto personal. En ocasiones, la voz interior engaña, se disfraza de autenticidad y poder, haciéndonos creer que tenemos el control de nuestras acciones y de nuestro destino. Consideradas estas pautas, “el hombre tiene posibilidad de elección, pero carece de soberanía” (Heschel, 1973b: 61). Lo sobrante de la lucha vital es aceptar lo humano que habita en nosotros y que no hay manera de que sea excluido.

La grandeza de lo humano no opera en lo que es, sino en lo que hace con lo que es; no en lo que tiene, sino en el modo de aprovechar aquello que tiene; no en lo que dice, sino en lo que expresa con su conducta; no en lo que piensa, sino en la manera en que su pensamiento produce bienestar o confrontación saludable. El hombre y la mujer no son lo que creen ser, su significado está en ser alusión a algo que está más allá de sí mismos. No somos una ilusión, sino una alusión, puesto que “*ser* implica significar, [...] todo ser es representativo de algo que es más que él mismo” (Heschel, 1982: 31). No renunciar a semejante función, es una motivación para nuestra travesía por el mundo.

La aceptación de lo humano comienza con el reconocimiento de que “si un hombre no es más que humano, es menos que humano” (Heschel, 1984b: 542). La comprensión de que podemos llegar a ser más de lo que somos no es tan correcta: lo que podemos es hacer

más con lo que somos, pero lo que somos se mantiene idéntico. En ello radica la grandeza del hombre, no en lo que es, pues su entidad está íntimamente dividida, sino en lo que puede hacer con la fracción de sí que lo lleva a proceder con inteligencia y sentido de asombro ante lo absoluto. Por tanto, la disposición a la alabanza hacia Dios comienza con el reconocimiento de lo laudable que existe en el hombre. En tal orden de ideas, “no hay reverencia por Dios sin reverencia por el hombre. El amor al hombre es el camino hacia el amor a Dios” (Heschel, 1984b: 480-481). A su vez, si “todo lo que existe obedece” (Heschel, 1982: 209), la existencia humana debe concordar con su naturaleza y posibilidad.

Lo que nos une con Dios no es una semejanza con algo estático, sino con algo dinámico en el hombre que éste elige para volverlo parte de sí. En otras palabras, “la semejanza con Dios significa la semejanza con Él que no es semejante al hombre” (Heschel, 1987: 227). Lo que une al hombre con Dios, su semejanza con Él, según Heschel, no consiste en que Dios sea humano ni que el humano sea Dios, sino que ambos están conformados de trascendencia: lo humano en una parte de sí y lo divino en la totalidad de sí. Para aterrizar y llevar a las últimas consecuencias su semejanza con Dios, al hombre le corresponde dejar de serlo o, al menos, no responder a su división reiterada como humano. En los momentos en que el hombre logra superar lo humano de sí, en merced a que su condición le permite aspirar a algo mayor, entonces el instante se vuelve eternidad. Por todos estos motivos, para Heschel (1965: 39), “el hombre no puede concebirse a sí mismo como humano sin ser consciente de su deuda” es decir, sin actuar conforme a su tarea, a su misión de vida, a su conexión con lo no humano en sí que lo humaniza. En correspondencia al valor de la acción y no solo de la intuición, el enigma del ser humano no es lo que él es, sino lo que está dispuesto a ser.

Asumir la mordedura de las penetrantes encrucijadas de la existencia conlleva a la conciencia de la encrucijada de Dios. Es en ese tenor que “el problema último del hombre es su relación con Dios” (Heschel, 1984b: 482). No hay modo efectivo de renunciar a tal incógnita porque “lo inefable nos rodea por doquier” (Heschel, 1982: 217). La ausencia de respuesta se vive como una nada que absorbe y

permite nuevas significaciones. En la óptica de Heschel, la incertidumbre y la duda son evidencia de una respuesta que aún no es conocida.

La vida es una preparación para la muerte y “la tarea del hombre es tornar al mundo digno de redención. Su fe y sus obras son preparativos para la *redención última*” (Heschel, 1984b: 486). Todo lo que hemos creído que nos pertenece no es nuestro en realidad. En la orilla entre el nihilismo y la fe, la opción de Heschel es depositarse en Dios o, mejor dicho, asumirse depositado en Él. No obstante, sea para la vacuidad de toda respuesta o para la elaboración de una auténtica respuesta de fe, la experiencia de lo vacuo es un antecedente que debe ser apologizado. En esa perspectiva, “nuestra vida no nos pertenece, es una posesión de Dios” (Heschel, 1982: 228). Si la vida no es nuestra, la capacidad racional tampoco está depositada del todo en nuestra voluntad; esto no significa que haya que negarla o combatirla, sino más bien de aceptarla como una alusión. Lo anterior es posible únicamente con un sentido de lo transpersonal.

Dios necesita al hombre

Heschel considera que Dios requiere del hombre. Sin duda alguna, esta idea causa cierto estupor si no es entendida con cabalidad. Podría parecer que en la afirmación de que Dios necesita al hombre se asevera que Dios no sería Dios sin el hombre. No obstante, en la idea de Heschel, para lo que Dios necesita al hombre no es para lograr ser Dios, sino para que su intercesión se manifieste en el mundo. De acuerdo con ello, el rabino polaco postula que “*ser es significar*, y lo que el hombre significa es el gran misterio de ser socio de Dios. *Dios necesita al hombre*” (Heschel, 1984b: 529). De esta idea se desprende la importancia de las conductas personales, en cuanto que tienen una implicación con el mundo. De tal modo, “inspirados en la idea de que no sólo Dios es necesario para el hombre, sino que también el hombre es necesario para Dios, y que las acciones del hombre son vitales para todos los mundos y afectan el curso de acontecimientos trascendentales, los predicadores y escritores populares cabalísticos intentaban infundirles a todos la conciencia de que todas las acciones son de suma

importancia” (Heschel, 1952: 78). La idea hescheliana no sólo se remite a una especie de colaboración, sino a una liberación del rol redentor de Dios. Tan es así que “el hombre posee las llaves que pueden abrir las cadenas que tienen atado al Redentor” (Heschel, 1952: 80).

La visión de Dios que está presente en la comprensión de Heschel no lo limita a ser un ser omnipotente, sino una especie de presencia abarcadora. En su libro *El hombre no está solo* cita una frase del *Himno de Apolo* de Shelley para referir a la hermandad cósmica: “soy el ojo con que el universo se contempla a sí mismo y se sabe divino” (Heschel, 1982: 104). En ese sentido, no sólo “el hombre es *una necesidad de Dios*” (Heschel, 1982: 217), sino que también tiene “necesidad de *ser necesario a Dios*” (Heschel, 1982: 250). En un panorama como tal, la vida entera es una oportunidad de servicio, de refrendar el compromiso con aquello que originó la vida.

La postura contraria, es decir, la de quienes afirman que el hombre está solo en el mundo y que nada de lo que haga puede cambiar el curso de las cosas, es criticada por el rabino al señalar que “sólo quien vive en una prisión de fatuidad puede sostener que el hombre está solo y que es el único que sabe” (Heschel, 1982: 125). No se trata de una misantropía que encuentra en la conexión con un ser absoluto una oportunidad para encontrar un sentido, sino de una posición de engrandecimiento de lo humano a partir de su interacción y compromiso con lo divino, bajo la premisa de que “todo hombre necesita a Dios porque Dios necesita al hombre” (Heschel, 1982: 250).

Asimismo, es comprensible la objeción a semejante convicción: ¿qué nos garantiza que Dios necesita al hombre? ¿Acaso no es probable que en función de tal configuración se sostenga, como derivación, que al hombre le corresponde un sentido unívoco al cual no puede renunciar? ¿Qué papel juega la libertad en tal orden eidético? ¿Existe un condicionamiento hacia la conducta del creyente? ¿Cuál es la pérdida o el castigo de no operar conforme a tales indicaciones?

Si bien las afirmaciones de Heschel corren a contrapelo de una posible dictadura sobrenatural en la que una autoridad suprema delimita el modo de vida que los humanos deben llevar, es de notar que el rabino no estipula a sus lectores lo que deben hacer concretamente y eso abre la puerta a la interpretación. Si bien se corre el peligro

de intentar justificar casi cualquier conducta violenta al suponerla indicada por Dios, lo cual sucede en los fanatismos religiosos más peligrosos, en la postulación de Heschel siempre existe, al menos en sentido general, la intención por la construcción de una sociedad más justa y equitativa. Heschel no cae en el error de tomar a Dios (o su idea) como estandarte que legitime conductas atroces.

Si se observa de modo conductista, la visión de Dios en Heschel influye claramente en la experiencia del individuo, lo cual es más claro si se considera que “el miedo de ser olvidado, aunque sea por un instante, es un aguijón poderoso para el hombre piadoso que desea atraer la atención de Dios y mantener su vida digna de ser conocida por Él” (Heschel, 1987: 94). Aun así, opera cierta libertad para negar semejante atributo humano. Es este el motivo central de división entre los que operan de acuerdo con tales ideas de Dios y aquellos que no lo hacen; sin embargo, aún en las posiciones no teístas, cuando existe un auténtico compromiso hacia el conocimiento o la liberación, persiste la convicción de que la verdad necesita al filósofo o al científico para salir a la luz y ser conocida por los neófitos o legos que no alcanzan a intuirlo. En la visión de compromiso o de tarea que con recurrencia expone Heschel, existe una clara similitud con la elección diligente que cada día realiza el filósofo y el científico cuando han aceptado con honestidad su talento o su compulsión.

Es evidente que las ideas condicionan el tipo de persona que es cada uno. De acuerdo con Heschel (1965: 7), “nosotros llegamos a ser aquello que pensamos de nosotros mismos”. En la relación de la creencia con la conducta existe el riesgo de que la primera se encuentra distorsionada en demasía. La interacción con otros permite confrontar lo que uno ha creído de sí mismo y lo que los demás reflejan de lo que somos. Heschel no propone alejarse de la sociedad, pero tampoco está de acuerdo con que se tema a la soledad. Es por ello que, si bien “destacamos los méritos de la vida gregaria, también debemos reconocer el valor de la soledad” (Heschel, 1987: 153). Cierta soledad es necesaria para la vida espiritual, no en el sentido de permanecer en ella, sino de nutrirse a partir de ella. Así como “una persona no es una combinación de cuerpo y alma, sino una unidad de cuerpo y alma” (Heschel, 1987: 297), también somos

combinación de soledad y encuentro social; si una de las dos está ausente, comenzarán con mayor fuerza las evidencias de la falta.

El hombre necesita a Dios

A pesar de que el compromiso del hombre hacia Dios era percibido como algo inaudito, Heschel reconoció que, aun con todas las limitaciones, el hombre posee libertad de creer; por tanto, “la fe es un acto de libertad, de independencia respecto de nuestras limitadas facultades, ya sean intelectuales o sensoriales. Es *un acto de éxtasis espiritual*, un acto en el que nos elevamos por encima de nuestro propio discernimiento” (Heschel, 1984b: 150). De acuerdo con ello, “el sentido de la vida del hombre consiste en que éste perfeccione el universo” (Heschel, 1952: 80); Dios ha creído en él antes que el hombre lo haya hecho. Desde ese establecimiento, no queda espacio para la tibieza: o mejoramos el mundo o estorbamos, “o somos ministros de lo sagrado o esclavos del mal” (Heschel, 1952: 117). La vida espiritual no es algo con lo que contamos por el hecho de existir; tal como se habla de condición física tras mucho ejercitarse, en la perspectiva de Heschel también cabría la condición espiritual, sobre todo en el entendido de que “el espíritu lo debemos adquirir” (Heschel, 1952: 117). De esto se desprende que la espiritualidad es un camino, no una ganancia automática o dada de por sí.

La sola existencia de lo humano en el mundo nos cuestiona y nos invita a la indagación. El solo azar no resultó convincente para Heschel, quien refirió que “debe de haber un valor por el que valió la pena que el mundo llegara a existir” (1982: 22). En consonancia con ello, determinó que “la probabilidad de que el universo haya nacido a la existencia sin un designio es infinitesimalmente pequeña” (1982: 51-52). No habitamos el mundo para ser, sino para hacer algo; la lógica de la tarea requiere de talentos, de modo que el descubrimiento o fortalecimiento del talento es el inicio del camino. En la medida en que el hombre se cualifica y obtiene herramientas para la colaboración social se vuelve más capaz de modificar el orden atrofiado de las cosas. Coincidiendo con Sartre, al menos en este sentido, para

Heschel “la esencia del hombre no radica en lo que es, sino en lo que es capaz de ser” (1982: 211). La afirmación de la imagen y semejanza de Dios con el hombre no debe ser entendida como una analogía centrada en el ser, sino como “*una analogía de hacer*” (Heschel, 1987: 238). El hombre muestra su valor cuando lo efectúa, no cuando lo afirma.

El misterio de la vida humana, de su existencia en el mundo, apunta a encontrar significado en Dios, de modo que el significado del hombre es servir como “recordatorio de Dios” (Heschel, 1974: 36). No se trata de una reducción del valor del hombre, sino que al ser objetos de Dios, somos más que sujetos humanos. No debe entenderse con el término de «Dios» lo que usualmente se cree en cada religión particular, sino la esencia transpersonal que sostiene el orden de todo lo existente. Dios no es un concepto, ni siquiera una creencia, es lo que está por encima de todo convencionalismo. Siendo ecuanimes, cabe referir que existen algunas convenciones en la idea que Heschel tiene sobre Dios, comenzando por la noción de que Dios está interesado en que el hombre efectúe cambios y mejoras en el mundo.

El Dios de Heschel es claramente distinto a la deidad fría y alejada que se concibe en otros parámetros y fronteras de pensamiento. En el rabino polaco, la cuestión religiosa dominante consiste en dar significado a la existencia humana. Su cambio de perspectiva significa que “la Biblia es la antropología de Dios, no la teología del hombre” (Chester, 2000: 335). Por todo ello, la comprensión de Dios debe iniciar con la comprensión de la situación del hombre, su significado y su labor en el mundo. Así, el sentido del hombre es de tal magnitud que “al mirar al hombre, nos acordamos de Dios” (Heschel, 1987: 350).

El problema de Dios es el problema del hombre tal como el problema del hombre implica indagar y reconocer la problematización que emana de la existencia de Dios. “El hombre es el problema. Su realidad física y mental es indiscutible; su significado, su relevancia espiritual, son preguntas que claman por una respuesta” (Heschel, 1965: 13), puesto que, a diferencia del resto de las criaturas, el hombre no toma su existencia como algo que simplemente sucedió.

Sin importar si se es judío, creyente o no teísta, la interrogante por el sentido causa conmoción. En lo que coinciden los tres perfiles

es en que un sentido es necesario, ya sea que se asuma, elija o construya. Sin importar cuál de las posiciones se adopte, el punto en común, cuando la elección ha sido auténtica, es partir del sinsentido inicial, ése que creemos desmoronar aludiendo a un sentido profundo. Tal como observa Merkle (1977), en Heschel se manifiesta el vínculo entre la conciencia y su labor vehicular de la experiencia religiosa. En el rabino polaco, la opción por un sentido tiene mayor valor porque reconoce que sin Dios se pierde todo sentido.

Conclusiones

El itinerario antropológico de Heschel tiene su inicio en el reconocimiento de la insuficiencia humana, la cual conduce a la humildad ante el límite del conocimiento. Es en esa experiencia de carencia y austeridad en la que surge la conciencia de la imposibilidad de negar lo absoluto, uno que permite la ubicación del hombre en medio de lo bajo y lo alto. Incluso en la consideración de la presencia de Dios, el hombre es capaz de notar su división íntima y su consecuente falta de autonomía; no obstante, el hombre debe aceptar lo humano que hay en él, valorando que tal condición le permite una irrenunciable encrucijada ante Dios.

La inaudita concreción antropológica-teológica de Heschel consiste en asegurar que, sin importar las carencias de lo humano, Dios necesita al hombre, pero éste requiere de una saludable soledad para elaborar su propia decisión desde un marco en el que ejerza su libertad de creer. La fe que emerge en el momento de la aceptación de Dios no puede estar separada de un agudo compromiso por mejorar el mundo, de modo que puede ponerse en duda que cualquier tipo de creencia sustentada en vanidades o egoísmos esté fundamentada o significada en Dios.

Heschel entiende al hombre como alusión de la presencia de Dios en el mundo, a la vez que reconoce la peligrosa tergiversación que puede hacerse cuando las personas dejan de ver la existencia como un regalo, pretendiendo tomarla como una ganancia que obtuvieron sin ofrecer algo a cambio cada día.

Referencias

- Bizzell, P. (2006). "Rabbi Abraham Joshua Heschel: Religion and race". En *Voices of democracy*, vol. 1, pp. 1-14.
- Chester, M. (2000). *Divine pathos and human being*. Tesis doctoral. Birmingham: University of Birmingham.
- Heschel, A. (1952). *La Tierra es del Señor*. Buenos Aires: Candelabro.
- (1965). *Who Is Man?* Stanford: Stanford University Press.
- (1973). *Los profetas* (vol. 2: *Concepciones históricas y teológicas*). Buenos Aires: Paidós.
- (1974). "Conversación con Heschel". Entrevista realizada por Carl Stern. *Maj'shavot / Pensamientos*, vol. 13, n. 1, pp. 33-39.
- (1982). *El hombre no está solo*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano.
- (1984a). *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano.
- (1984b). *Dios en busca del hombre*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano.
- (1985). *The Circle of the Baal Shem Tov*. S. Dresner (ed.). Chicago: The University of Chicago Press.
- (1987). *Democracia y otros ensayos*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano.
- Kullock, J. (2014). "El D's del Pathos en A. J. Heschel". En *Maj'shavot / Pensamientos*, vol. 53, n. 1, pp. 1-16.
- Levenson, J. (1999). "The Contradictions of A. J. Heschel". En *Maj'shavot / Pensamientos*, vol. 37, n. 1, pp. 23-29.
- Merkle, J. (1977). "Religious Experience Through Conscience in the Religious Philosophy of Abraham Joshua Heschel". *Louvain Studies*, vol. 6, n. 4, pp. 354-365.
- Meyer, M. (1973). "Prólogo". En A. Heschel, *Los profetas*, vol. 1. Buenos Aires: Paidós; pp. 9-15.
- (1987). "In memoriam". En A. Heschel, *Democracia y otros ensayos*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano; pp. 11-17.