



Religión y pensamiento. El vínculo entre fe y razón en la filosofía de Abraham Heschel



Héctor Sevilla Godínez*
Universidad de Guadalajara
Guadalajara, México

Para citar este artículo: Sevilla Godínez, Héctor. «Religión y pensamiento. El vínculo entre fe y razón en la filosofía de Abraham Heschel». *Franciscanum* 176, Vol. 63 (2021): 1-18.

Resumen

En el presente artículo se analiza la influencia de los mundos griegos y hebreos ante el pensamiento contemporáneo. Con el ánimo de evitar la dicotomía, se plantean distintas reflexiones, sustentadas en las aportaciones de Abraham Heschel, en torno a las coincidencias entre la religión y el pensamiento, la fe y la razón, la filosofía y la teología, así como la ciencia y la espiritualidad. Encarnado en una familia de tradición jasídica, Heschel muestra, en su conjunción filosófico-teológica, la posibilidad de observar desde perspectivas integradoras la pregunta sobre lo transpersonal, olvidada por la filosofía en la actualidad.

Palabras Clave

Fe, Espiritualidad, Ciencia, Racionalidad, Dios.

Religion and thought. The link between faith and reason in the philosophy of Abraham Heschel

Abstract

This article analyzes the influence of the Greek and Hebrew worlds on contemporary thought. With the aim of avoiding the dichotomy, different reflections are proposed, supported by the contributions of Abraham Heschel, around the coincidences between religion and thought, faith and reason, philosophy and theology, as well as science and Spirituality. Incarnated in a family of Hasidic tradition, Heschel shows, in its philosophical-theological conjunction, the possibility of observing the question of the transpersonal from integrative perspectives, which has been forgotten by philosophy today.

Keywords

Faith, Spirituality, Science, Rationality, God.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y Maestro en Desarrollo Humano por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente. Es también Doctor en Ciencias del Desarrollo Humano, en la línea de Educación, y Maestro en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac. Profesor e investigador de la Universidad de Guadalajara, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1055-6059>. Contacto: hector.sevilla@academicos.udg.mx.





1. Aspectos biográficos y contextuales 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. En su texto «In Memoriam», el cual cumple la función de prólogo del libro *Democracia y otros ensayos*, Meyer alude a la importancia de Heschel refiriendo que «a los 14 años, su pericia en lo que a estudios talmúdicos se refiere, era ya famosa en su Polonia natal»¹.

En el año de 1927, el joven Heschel se mudó a Berlín para estudiar filosofía y teología. Según refiere Levenson, en esta etapa abordó los campos emergentes de la estética, la psicología y la fenomenología, «aunque estudiando al mismo tiempo historia del arte y filología semítica, en especial la Biblia»². Esto muestra, con claridad, que su pensamiento no estuvo restringido únicamente a cuestiones de índole religiosa, sino también humanística y científica.

En 1937, Heschel fue director de la *Mittelstelle fur Judische Erwachsenen Bildung* tras aceptar una invitación directa de Martin Buber. Apenas un año antes, el filósofo había conocido al autor de *Eclipse de Dios*, quien le compartió su gusto por la obra *Los profetas* y mantuvo una correspondencia teológica con él. Heschel se trasladó a los Estados Unidos a los pocos días de que diera inicio la Segunda Guerra Mundial. Su madre fue asesinada en el *Ghetto* de Varsovia, y dos de sus hermanas murieron en campos de concentración.

La soledad que caracterizaba a Heschel no implicó su lejanía de lo social, pero dejaba ver su apasionada disposición al desierto que le recordaba que la existencia terrena constituye un exilio privilegiado. La obra de Heschel no sólo influyó en el ámbito del judaísmo y su enfoque de la espiritualidad no se mantuvo restringido a una sola perspectiva de fe. La influencia de Heschel también ha sido reconocida por otros escritores atentos al ámbito de lo transpersonal³; tal es el caso de Merton, quien describió a Heschel como «el escritor espiritual más significativo en este país [Estados Unidos] en este momento [la década de los sesentas]»⁴. Meyer, su más íntimo amigo, concluyó con osadía, en su breve texto *In Memoriam*, que Heschel «representó lo mejor que puede ofrecer el judaísmo»⁵.

Frente al tema de la tierra y el Estado de Israel, «Heschel construirá su pensamiento manteniendo presente la existencia de estas dos coordenadas. Por un lado deberá incluir el

¹ Marshall Meyer «In memoriam», en *Democracia y otros ensayos*, A. Heschel (Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1987), 13.

² Marshall Meyer «In memoriam», 13.

³ Lo transpersonal alude a aquello que está más allá de la opinión, de la subjetividad o de la perspectiva del sujeto, de modo que solo puede ser intuido o vislumbrado a partir de destellos instantáneos. En la filosofía de Heschel es nombrado como lo absoluto y se le agrega el sentido de misterio y temor reverente que tiene incluido.

⁴ Thomas Merton, *Turning toward the World: The Journals of Thomas Merton* (New York: Harper Collins, 1996), 61.

⁵ Abraham Heschel, *Democracia y otros ensayos* (Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1987), 17.





fenómeno sionista en el marco global de su pensamiento acerca del judaísmo y por el otro deberá elaborar una interpretación sobre la sacralidad de la tierra de Israel que no esté en contradicción con sus afirmaciones acerca del tiempo y el espacio»⁶. Sin acentuar la vista en ello, conviene destacar y prevalecer la esencia de la espiritualidad y de la óptica transpersonal presente en la sustancia del mensaje de Heschel, la cual no difiere de la tradición básica del judaísmo y es uno de los motivos por el que fue considerado el profeta hebreo de su generación⁷.

Heschel «hizo posible que personas de diferente credo trabajaran juntas por el cambio social y enfrentasen el clima político dominante»⁸. Tal como señala Susannah Heschel, la hija del rabino, muchos de los amigos y asociados más cercanos de Heschel en los Estados Unidos eran cristianos que apreciaban profundamente lo que tenía que decir⁹. Es por eso que durante las tres décadas que vivió ahí (1940-1972), formó profundas amistades con algunos de los más eminentes clérigos y académicos de su generación¹⁰. En Heschel se encuentra la dinámica combinación de elocuencia y profundidad, de sensibilidad y erudición, de razonamiento y fervorosa fe. En palabras de Erlewine¹¹, su presencia se siente indudablemente en la teología contemporánea, no sólo en el sentido de que muchos de los principales teólogos actuales fueron sus estudiantes, sino también porque estas mismas figuras reclaman sus obras teológicas como influencias significativas en su propio trabajo. Banks¹² aseveró que era posible comprender a Heschel desde una óptica cristiana; por su parte, Fleischner¹³ consideró que el pensamiento de Heschel era fundamental en las relaciones entre judíos y cristianos.

Por todo ello, es importante conocer lo que Heschel aportó a la filosofía de la religión y a la mística contemporánea. Su obra se mantiene tendida como un puente que invita a ser recorrido y que promueve no sólo el diálogo entre cristianos y judíos, sino también entre creyentes y no creyentes. Todo esto tiene sentido por su testimonio personal y su compromiso social, tan pocas veces visibles en muchos líderes religiosos. Tal como concluye Chester¹⁴, este judío observante, comprometido y devoto, capturó el oído de los judíos y los cristianos, y a un cuarto de siglo de su muerte continúa creciendo en estatura como un teólogo que contribuye a la comprensión de ambos mundos religiosos.

⁶ Sergio Szpolski, «El estado de Israel y el sionismo en el pensamiento de Abraham Joshua Heschel», *Maj 'Shavot / Pensamientos* 1, Vol. 31 (1992): 34.

⁷ Marshall Meyer, «Prólogo», en *Los profetas*, vol. 1, Abraham Heschel (Buenos Aires: Paidós, 1973), 13.

⁸ Marshall Meyer, «Prólogo», 334.

⁹ Robert Erlewine, «The legacy of Abraham Joshua Heschel», *Tikkun Magazine* 4, Vol. 26 (2011): 14.

¹⁰ Hardold Kasimow, «Prophetic voices. Abraham Joshua Heschel's friendship with Martin Luther King, Jr.», *Interreligious Insight* 2, Vol. 7 (2009): 56.

¹¹ Robert Erlewine, «The legacy of Abraham Joshua Heschel», 14-15.

¹² Gary Banks, «Rabbi Heschel Through Christian Eyes», *Conservative Judaism* 2-3, Vol. 50 (1998).

¹³ Eva Fleischner, «Heschel's Significance for Jewish-Christian Relations», *Quarterly Review* 4, Vol. 94 (1984).

¹⁴ Michael Chester, *Divine pathos and human being* (Tesis doctoral. Birmingham: University of Birmingham, 2000), 333.





2. La ilusa separación entre religión y pensamiento

La discusión en torno a la supremacía de la religión sobre el pensamiento o de este sobre aquella ha requerido demasiada tinta a lo largo de los años. Para Heschel, la separación inicia con el origen de dos tradiciones particulares hace más de dos milenios: la griega y la hebrea. Para el rabino, «el concepto griego de ser representa una aguda antítesis de las categorías fundamentales del pensamiento bíblico»¹⁵ principalmente porque para los hebreos, el ser no era el punto más alto o más general de la ontología; de acuerdo con el planteamiento de tal tradición, el ser no surge de forma espontánea sino por la intervención de Dios. A partir de ahí, comienza una clara división entre una y otra perspectiva. Realizando una primera categorización de las distinciones, el teólogo de Varsovia establece que «en lo geográfico y en lo histórico Jerusalén y Atenas, la era de los profetas y la era de Pericles, no están demasiado lejos la una de la otra. En lo espiritual, un mundo de distancia las separa»¹⁶.

La diferencia no solamente se acentúa en las temáticas de estudio, sino también en la intención del mismo. «Los griegos estudiaban para comprender. Los hebreos estudiaban para reverenciar. El hombre moderno aprende para usar. A Bacon le debemos la fórmula: *El conocimiento es poder*. Y sobre esa base se incita a la gente a estudiar: el conocimiento significa éxito. Ya no sabemos cómo justificar valor alguno salvo en función de la conveniencia y la utilidad»¹⁷. En nuestros días es notorio lo poco que queda del otrora aprecio por el conocimiento, se lo observa como un requisito para lograr competencias y habilidades que permitan destacar u obtener logros y reconocimientos. El tan célebre amor a la sabiduría ha quedado sepultado por la burocracia, la meritocracia, la simulación, el poder y la desesperada búsqueda de presupuesto.

En lo tocante a lo moral, Heschel realiza la siguiente distinción: «¿*Qué es el bien?* es la pregunta que pone Platón en boca de Sócrates. Pero la pregunta de Moisés fue: ¿*Qué exige Dios de ti?*»¹⁸. Más allá de la ambigüedad de la idea de Dios a la cual deba ceñirse el planteamiento moral establecido por Moisés, está claro que sujeta el bien a una entidad superior, a una personalización trascendente que tiene el derecho a exigir un tipo de comportamiento. Pareciera que Heschel desea referir que Moisés está un paso adelante porque su pregunta ya no es por la esencia del bien, sino por la esencia del llamado o la alianza que Dios exige. No obstante, en una línea platónica, tras escuchar a Moisés, la pregunta novedosa tendría que ser ¿*Qué es Dios?* Nuevamente, esta cuestión estaría orientada a un conocimiento, lo cual es muy valioso, pero no se enfoca a un compromiso personal. De acuerdo con el filósofo judío, «los griegos estudiaban para saber. Los hebreos estudiaban para respetar. El hombre moderno estudia para usar»¹⁹. Visto así, el contexto mercantilista que nos rodea condiciona nuestra manera de plantearnos el conocimiento.

¹⁵ Abraham Heschel, *Los profetas*, vol. 2 (Buenos Aires: Paidós, 1973), 191.

¹⁶ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre* (Buenos Aires: Paidós, 1984), 19-20.

¹⁷ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 44.

¹⁸ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 124.

¹⁹ Abraham Heschel, *Democracia y otros ensayos*, 25.





Tanto el posicionamiento socrático como el platónico son axiológicos, apuntan a la comprensión de los valores; por su parte, el enfoque hebreo es hacia la reverencia y el seguimiento de un acuerdo. En ese sentido, «la filosofía griega versa sobre los valores; el pensamiento judío se ocupa de las *mitsvot*»²⁰. Las *mitsvot* (precepto o mandato) constituyen un sólido fundamento en el judaísmo, al punto que no se entiende uno sin lo otro.

Los puntos dicotómicos tienden al enfrentamiento o a la integración. En ello coincide Heschel al referir que «la historia del pensamiento occidental consiste en el intento de fusionar ideas que en su origen son predominantes helénicas, con ideas que en su origen son predominantes semíticas»²¹. Es probable que la meta no sea *fusionarlas*, sino *integrarlas*. A diferencia de la fusión, la integración mantiene la distinción entre las partes, respetando la esencia de cada una. Dicho así, la filosofía y la fe no tendrían que estar separadas en todos los casos, al menos no cuando la fe se aleje del adoctrinamiento o cuando la filosofía no implique hermetismo e indisposición hacia otras formas de conocimiento. Es distinta la fe de la creencia, como también lo es la auténtica filosofía de la terquedad racionalista.

Una de las consecuencias de fusionar, en vez de integrar, consiste en la separación de todo rasgo de emocionalidad en la idea de Dios. Según refiere Chester, «cuando el judaísmo y el cristianismo bíblico se encontraron con el mundo intelectual griego, las declaraciones que atribuían emociones a Dios fueron descartadas como mera metáfora, y este método fue aceptado generalmente tanto en el pensamiento tradicional judío como en el pensamiento tradicional cristiano»²². En esa óptica, la opción filosófica por una ontología alejada de la visión transpersonal es evidencia de que no se ha logrado la integración. En este terreno, «la ontología sostiene que el ser es el concepto supremo. Pregunta sobre el ser como ser. La teología encuentra imposible considerar al ser como el concepto supremo»²³. En ese tenor, un aspecto que no menciona Heschel es el olvido que ambas, la filosofía griega y la religión hebrea, han tenido en torno al tema de la nada. La primera centralizándose en el ser, siguiendo en buena medida los parámetros de Parménides, y la otra enfocándose en dirigir el origen del ser a una Causa trascendente y abarcadora. Tanto la filosofía como la religión podrían enriquecerse aún más del estudio de la nada y de las implicaciones que ésta tiene en ambos territorios disciplinares.

Cuando Heschel denuncia que «toda ontología que desprecia la maravilla y misterio del ser es culpable de la supresión del asombro genuino de la mente, y de tomar al ser en forma gratuita»²⁴, también incluye, aunque no refiere, la importancia de que la religión se enriquezca de la filosofía, sin rehuir al compromiso intelectual y a la abierta confrontación. Cuando el líder judío enriqueció su teología con el pensamiento filosófico e integró lo mejor de ambos mundos se le consideró «el más destacado exponente de una sólida síntesis del

²⁰ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 482.

²¹ Abraham Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno* (Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1984), 224.

²² Michael Chester, *Divine pathos and human being*, 203.

²³ Abraham Heschel, *Los profetas*, vol. 2, 194.

²⁴ Abraham Heschel, *Los profetas*, vol. 2, 192.





pensamiento jasídico más elevado (...) y las disciplinas estructuradas de la filosofía occidental»²⁵; a pesar de lo encomiable de tal búsqueda de integración, su actitud no es representante de la que muestran la mayoría de los filósofos y los religiosos. Cabe mencionar que a pesar de dominar ambas áreas la predilección de Heschel estuvo del lado de la religión; por ende, su integración filosófica fue instrumental. En la llamada «filosofía de Heschel»²⁶ se observan referencias a la filosofía occidental que tienen la intención de manifestar su contraste con el enfoque hebreo.

Un elemento fundamental en la intención de Heschel, según puede reconocerse tras un análisis de varias de sus obras, es el de mostrar la importancia del pensamiento bíblico y religioso, enfatizando en sus posibles aportes para el mundo occidental y filosófico. En ese sentido, Abraham Joshua afirmó en una nota a pie de página de uno de sus libros que «sería un logro de primera magnitud reconstruir la naturaleza peculiar del pensamiento bíblico y elucidar su divergencia con todo otro tipo de pensamiento»²⁷; incluso aludió a la particularidad del punto de vista de la realidad en el imaginario bíblico²⁸. Entre los aspectos centrales que cabe rescatar del abordaje hebreo se encuentran: *a)* la intensidad de su disposición para la búsqueda; *b)* la vinculación del estudio con la vida personal, al punto de que una se sostiene en la otra: se vive para el estudio y se estudia para vivir mejor y aportar más; *c)* la consideración de una intervención transpersonal, la cual incide en la vida cotidiana y elimina todo rasgo de supremacía en la actitud del hombre ante el mundo. Si bien se reconoce que Dios es capaz de influir en los sucesos de la historia, su voluntad debe estar mediada de fuerzas y aspectos que no están totalmente ubicados en Él; por ello, resulta fundamental permanecer con una visión abierta a los signos de los tiempos. En síntesis, podría considerarse que la radicalidad, la integración a la vida y la óptica de lo transpersonal son aspectos laudables que podrían incluirse en ciertos enfoques filosóficos, enriqueciéndolos y ampliándolos.

3. Pensamiento y religión

En lo correspondiente al pensamiento religioso, Heschel encuentra sus dos fuentes particulares en «la *memoria* (tradición) y la intuición *personal*»²⁹. La primera de ellas no está particularizada en el sujeto, es él quien debe estudiarla y conocerla, es algo *dado*. Por otro lado, la intuición apunta a una vivencia particular, no es colectiva ni de muchedumbres, se acota a una significación que surge de manera espontánea, pero que requiere de disposición para ser captada. La preparación que produce el flujo de la intuición es la apertura al asombro. En ese sentido, el asombro no es lo mismo que la curiosidad y «no llega a su fin con la adquisición de conocimiento; es una actitud que jamás cesa»³⁰. Con todas sus letras, la

²⁵ Marshall Meyer «In memoriam», 14.

²⁶ Lou Silberman, «The Philosophy of Abraham Heschel», *Jewish Heritage* 1, Vol. 2 (1959).

²⁷ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 19.

²⁸ Abraham Heschel, «The Biblical View of Reality», en *Contemporary Problems in Religion*, ed. por Harold Basilius (Detroit: Wayne University Press, 1956), 57-76.

²⁹ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 34.

³⁰ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 59.





intuición es también «una forma de pensar»³¹, que requiere preparación y entrenamiento. Por tanto, el enfoque religioso, cuando logra su misión de *conectar* con lo transpersonal, propicia la conciencia de la conexión pre-existente que es anterior a la noción que el hombre tenga de ella.

La contemplación no debe ser entendida como un acto pasivo de observación, sino como una penetración de la realidad que exige esquivar las distracciones y los conceptos distorsionantes para poder enlazar la noción con la certeza, al menos por instantes fugaces. La intuición de lo transpersonal conforma la actitud mística, de modo que no se entiende una sin la otra. Heschel conjunta este tipo de intuición con el ejercicio racional, sin que esto implique la reducción de su valor; en ese sentido, «el pensamiento religioso es un esfuerzo intelectual que nace de las profundidades de la razón»³². No se trata de elevarse más allá de la razón, sino de incidir en ella, insertarse en su núcleo, ahí donde reside la fuente de la misma.

La conjunción de la razón y la fe no consiste en la crítica que una pueda realizar sobre la otra, sino en la concepción de los puntos en común y de las oportunidades de enriquecimiento y nutrición entre sí. De acuerdo con Fackenheim, el pensamiento religioso absorbe una elección centrada en la fe y no se excede de su ámbito, de modo que no se interesa en convencer racionalmente a los que no han elegido de manera voluntaria la opción de adoptar una fe particular³³; a su vez, el pensamiento reflexivo sobre la religión indica la incidencia de ésta en los paradigmas sobre la vida, la existencia, las relaciones humanas, el significado de la vida y el sentido de todo lo que existe, así como su posible conexión con otro tipo de realidad más allá de la personal. Es evidente que los planteamientos heschelianos son en su mayoría del segundo tipo.

A diferencia de los filósofos, quienes hacen bien en no dar nada por sentado, «el hombre bíblico nunca pregunta: ¿Existe un Dios?»³⁴ Una pregunta que conjuga el enfoque filosófico y el religioso podría ser la siguiente: ¿qué implicación tiene para nuestra vida la existencia de un Dios y qué puede decirse de Él si su esencia es incognoscible? Para Heschel, esta cuestión tendría que ser respondida a partir de lo que él considera los puntos de partida para meditar acerca de Dios: «El primero es percibir la presencia de Dios en el mundo, en las cosas; el segundo es percibir Su presencia en la Biblia; el tercero es percibir Su presencia en los actos sagrados»³⁵. Es notable que el punto inicial podría ser aplicable en varias tradiciones de pensamiento filosófico, partiendo de la noción de un Dios desconocido e incognoscible, una especie de pauta primaria, dador supremo o motor inmóvil. En cuanto al segundo y tercer parámetro, resulta indudable que sólo puede hacerse en función de una plataforma de fe, puesto que la actitud de duda se mantendría objetando la credibilidad de un conjunto de libros que promueven un enfoque particular sobre la divinidad. Este factor no tendría que desanimar

³¹ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 59.

³² Abraham Heschel, *Democracia y otros ensayos*, 23.

³³ Emil Fackenheim, «Review of God in Search of Man», *Conservative Judaism* 1, Vol. 15 (1960): 50.

³⁴ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 125.

³⁵ Abraham Heschel, *Democracia y otros ensayos*, 24.





la consideración, al menos, del primer apartado; los otros dos, sin duda, no deberían excluir la indagación filosófica abierta y dispuesta, por lo que deviene la necesidad de considerar los puntos de convergencia entre la filosofía y la Biblia.

Heschel considera que «es mucho lo que la filosofía podría aprender de la Biblia. Para el filósofo la idea más elevada es la del bien, pero para la Biblia la idea del bien es la anteúltima puesto que le precede lo sagrado, sin lo cual no puede existir»³⁶. No obstante, una posible pérdida para la filosofía en torno a la aceptación de la fe bíblica es el ejercicio de la duda. En ese tenor, Kaplan señala que Heschel «no toma en serio a la duda porque en esta instancia no se puede trasladar la visión bíblica de la realidad a términos modernos. Su rechazo de la duda como modo valioso de la comprensión religiosa nos debe sacar de nosotros mismos. Si trascendemos la arrogancia de la duda podremos llegar a ser receptivos de la fe bíblica»³⁷. Más allá de tales precisiones, resulta complejo comprender una filosofía que intente sostenerse sin el punto de partida de la duda; dicho de otro modo: es complicado que la filosofía persista sin la duda misma, incluso eso es *dudable*. No obstante, la filosofía termina por creer en algo, ya sea en su propio proceder racional o en la existencia de alguna verdad que debe ser descubierta. En los casos en los que la razón misma es puesta en duda, esta última se mantiene incluso ante la posibilidad de que exista una respuesta.

Si en su proceder filosófico el hombre logra introducir una fe, ésta tendría que estar enfocada a un ámbito transpersonal, pero no hacia una particular visión religiosa, pues en estos casos se corre el riesgo de condicionar el propio pensamiento. Sin embargo, para Heschel la combinación es posible, e incluso plantea que «el profeta oye la voz de Dios y siente su corazón. Trata de impartir el *pathos* del mensaje junto con el logos»³⁸. La fe que propone Heschel tiene una génesis que inicia en un ejercicio de «teología profunda»³⁹, de modo que asimila la precariedad y la pequeñez humana. La estructura axiológica propuesta por el hombre es insuficiente en la óptica de Heschel, con ella no se logra abastecer una plataforma moral. De tal modo, la bondad debe enraizarse en una fuente de otra índole, una que justifique el contacto del humano con Dios. Para el teólogo de origen *ashkenazí*, el valor de ser moral en el ambiente cínico en el que vivimos se encuentra en los textos sagrados. Aun con todo ello, la duda tendría que ser mantenida, no como una forma de hermetismo irracional, sino como manifestación de escepticismo honesto y noble.

De cualquier manera, la filosofía puede ocuparse de la comprensión de los textos religiosos, no sólo de la Biblia, sino del resto de los libros considerados sagrados. En ese tenor, «el papel que le cabe a la religión es el de ser *un desafío a la filosofía*, no un mero objeto de examen»⁴⁰. Se trata de una invitación a considerar y a contemplar los contenidos y

³⁶ Abraham Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*, 192.

³⁷ Edward Kaplan, «Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel», *Maj'shavot/Pensamientos* 12 (1987): 26.

³⁸ Abraham Heschel, *Los profetas*, vol. 1, 71.

³⁹ John Merkle, *The Genesis of Faith: The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel* (New York: Macmillan, 1985).

⁴⁰ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 22.





el mensaje íntimo de las tradiciones culturales que, a lo largo de los siglos, han aportado o delimitado las conductas de varias personas. Esto no tendría que ser objeto de análisis exclusivo para los teólogos o los hombres de fe, pues en la visión de la óptica transpersonal, deseable también en el filósofo, todo lo que conforma la realidad puede ser oportunidad para el asombro. Ahora bien, el contenido último de la religión, más allá de la institucionalización y el dogma, no está al alcance de la cognición, sobre todo si aceptamos la implicación intuitiva y emotiva que lo conforma.

En la perspectiva de Heschel, la razón es complementada por la religión, no suplida ni negada. Esto porque «la religión no se halla dentro de los límites de la mera razón, sino fuera de ellos. Su misión no consiste en competir con la razón, sino en asistirnos allí donde la ayuda de la razón sólo es parcial»⁴¹. En el punto donde existe una respuesta racional a la pregunta fina y rigurosa, también prevalece la sensación de un acortamiento, de un sinsabor que no encuentra un paladar que lo deguste. Algo aún persiste oculto ahí, se mantiene una ausencia, una falta.

Heschel hace coincidir a la filosofía con la religión, recurriendo a una frase socrática presente en los diálogos platónicos⁴² en la que se señala a la admiración como el origen de la filosofía. Heschel la adapta diciendo que «la filosofía comienza en el asombro»⁴³; no obstante, a tal estado de ánimo eligió llamarlo *taumatismo* (*thaumazein*: asombro), para así no confundirlo con el escepticismo. Por tanto, el planteamiento previo en torno al exilio de la duda termina por ser inoperante: ésta también podría útil como estado primigenio que conduce a la fe. Si el asombro es una especie de duda y permanece en forma continua, entonces la duda se convierte en un estado latente. Si el inicio de filosofía y religión puede ser asociado al asombro, la separación entre ambas ocurre cuando la primera de ellas se decanta por una explicación de orden antropológico, centrada en el pensamiento. Según nuestro rabino, «la filosofía, seducida por la promesa de lo conocido, ha cedido muchas veces a poetas y místicos los tesoros del misterio último, aunque sin el sentido de lo inefable no existen problemas metafísicos, ni conciencia del ser como ser, del valor como valor»⁴⁴. No es irracional ir más allá de la razón; a la filosofía corresponde, o al menos a una parte de ella, un digno retorno a la pregunta por lo inefable.

Lo que motiva al filósofo a mantenerse erguido en el camino del descubrimiento es un impulso que no encuentra obstáculo en las breves e insuficientes satisfacciones que su intelecto le muestra. «Las dudas pueden resolverse; el estupor radical jamás se extingue»⁴⁵ y son grandes montañas de cuestionamientos las que persisten aun después de un acalorado debate o varias tardes seguidas de erudición. En tal orden de ideas podría concebirse que «el estudio es un acto análogo al culto»⁴⁶. La diferencia estriba, en todo caso, en que «para el

⁴¹ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 26.

⁴² Platón, «Teeteto», en Platón, *Diálogos*, vol. 5 (Madrid: Gredos, 2007), 155d.

⁴³ Abraham Heschel, *El hombre no está solo* (Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1982), 13.

⁴⁴ Abraham Heschel, *El hombre no está solo*, 8.

⁴⁵ Abraham Heschel, *El hombre no está solo*, 13.

⁴⁶ Abraham Heschel, *Democracia y otros ensayos*, 177.





filósofo Dios es un *objeto*; para el hombre que ora Él es el *sujeto*»⁴⁷. Tratándose de la oración, cabe persuadirnos de que ésta es más amplia que la reiteración de un conjunto de frases o letanías que se esbozan sin mayor conciencia del encuentro con lo absoluto. Mientras exista un hombre que ore, incluso sin religión, esta última persiste sin institucionalizarse.

La religión otorga, según Heschel, la opción de conectar la historia de una civilización con la manifestación de lo eterno en el tiempo. En su artículo «Between Civilisation and Eternity» apunta varios de los tópicos significativos al respecto⁴⁸. Además, percibe que «la religión, con sus demandas y sus visiones, no es un lujo sino un asunto de vida o muerte»⁴⁹. La importancia de la religión, o de la actitud religiosa, se manifiesta en la apertura ante lo que trasciende la comprensión humana y la leve explicación que pueda darse de las cosas. El rabino cuestiona: «¿De qué vale la especulación sutil sin la intuición prístina del carácter sagrado de la vida, intuición que tratamos de traducir a términos filosóficos racionales, a modos de vida religiosos, a las formas y las visiones del arte?»⁵⁰. A su vez, nos corresponde preguntar, ¿acaso la búsqueda de lo trascendente no es un camino para eludir la incertidumbre de sabernos sin respuestas precisas? No hay manera de asegurar que la certeza emparejada con la fe sea un obstáculo para continuar la búsqueda; lo que sí sabemos es que la búsqueda meramente racional ha dado algunos pasos en la comprensión de la realidad. Cabe considerar que esos pasos son más firmes que los producidos por la negación de la búsqueda o el regocijo en el confort de saberse con la respuesta definitiva a través de una creencia religiosa. Puestas las cartas sobre la mesa, la opción viable es mantener el ejercicio filosófico, pero con apertura a la consideración de lo transpersonal; de ser posible, incluyendo la intuición de que estamos inmersos en ese ámbito.

Otra de las diferencias consiste en que «la filosofía comienza en la pregunta del hombre y la religión comienza en la pregunta de Dios y la respuesta del hombre»⁵¹. El énfasis de la religión, cuando ésta no es una manifestación de evasión racional se coloca en la consideración de una petición venida de algo mayor al hombre, una exigencia que no lo puede mantener indiferente. Para mantenerse alerta ante tal llamado constante, el hombre debe seguir de forma disciplinada un conjunto de prácticas y hábitos que lo conduzcan a un estado de disposición, lo cual Heschel explica en uno de sus textos⁵². Así, en la preparación de su propio entendimiento, el hombre religioso puede ser capaz de mantener una actitud abierta si aborda la teología con mayor disposición para la escucha y menos tendencia a la explicación.

⁴⁷ Abraham Heschel, *El hombre no está solo*, 128.

⁴⁸ Abraham Heschel, «Between Civilisation and Eternity: An Ancient Debate, and an Allegorical Interpretation», *Commentary* 4. Vol. 12 (1951): 375-378.

⁴⁹ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 476.

⁵⁰ Abraham Heschel, *El hombre no está solo*, 15.

⁵¹ Abraham Heschel, *El hombre no está solo*, 76.

⁵² Abraham Heschel, «The Meaning of Observance», en *Understanding Jewish Theology: Classical Issues and Modern Perspectives*, ed. por J. Neusner (New York: Ktav, 1973), 93-103.





4. Ciencia y espiritualidad

Además de la opción de vincularse con la religión, la filosofía también puede colindar con la teología. Para Heschel, «el tema último del análisis filosófico es lo que el hombre piensa o lo que el hombre dice. Para la teología, el tema último es aquello que el hombre es incapaz de objetivar, aquello que él se rehúsa a conceptualizar»⁵³. En este caso, hablamos de una teología con perspectiva transpersonal, una que no propone fantasías explicativas o acordes a la necesidad humana de controlar o de sistematizar la fe; por el contrario, «la teología auténtica es un palimpsesto: un pensamiento erudito, disciplinado, injertado en la oración»⁵⁴. No hay demasiada evidencia de que la teología profunda esquive al pensamiento o a la actitud filosófica, siempre y cuando esta última no se restrinja a lo que el hombre es capaz de explicar con sus palabras.

Asimismo, existen caminos de convergencia entre la ciencia y la espiritualidad. En su libro *Dios en busca del hombre*, Heschel afirma que «el camino a la verdad es un acto de la razón; el amor a la verdad es un acto del espíritu. (...) La ciencia busca la verdad acerca del universo; el espíritu busca la verdad, que es más grande que el universo»⁵⁵. En ese sentido, la espiritualidad no está en contra de la ciencia, sólo no se detiene donde la ciencia lo hace o, al menos, ofrece una postura en donde la ciencia se mantiene prudente. La ciencia no puede afirmar sin demostración; la espiritualidad concibe un estado de las cosas circunscrito a algo mayor. Además, el amor a la verdad es un aliciente que inspira la búsqueda científica, de modo que en el camino intelectual puede existir un combustible arraigado en la espiritualidad. Con la referencia a lo espiritual no se alude a un credo particular ni a un conjunto de doctrinas, sino que «lo espiritual es la referencia a lo trascendente dentro de nuestra propia existencia»⁵⁶. La constatación de lo trascendente no se sostiene en una demostración que pueda compartirse de forma enteramente lingüística, de lo cual deriva que lo trascendente no puede ser limitado a una explicación. La conciencia de algo mayor es lo que mantiene la disciplina del hombre espiritual que está dedicado a los estudios. En referencia a las poblaciones judías de Europa del este, Heschel explicaba que «la honestidad inexorable y devoción concienzuda puestas en sus estudios, guardan, de hecho, analogía con la labor de los hombres de ciencia»⁵⁷. Así como no hay investigación sin esfuerzo, Heschel advirtió en uno de sus artículos⁵⁸ que no hay fe sin entrega y constancia.

La devoción al estudio mostrado por el científico y la concentración para la búsqueda religiosa orquestada por el creyente pueden coincidir en la noción que ambos comparten sobre el sentido del trabajo y del esfuerzo. La predisposición al encuentro con la respuesta faculta al científico para su captación cuando ésta se encuentra dispersa frente a él; de la misma manera, la apertura del religioso para leer los signos de lo trascendente que están ocultos (de tan visibles) en lo que lo rodea, le permiten atestiguar que siempre hay un mensaje

⁵³ Abraham Heschel, *Los profetas*, vol. 2, 195.

⁵⁴ Abraham Heschel, *Democracia y otros ensayos*, 66.

⁵⁵ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 24.

⁵⁶ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 533.

⁵⁷ Abraham Heschel, *La Tierra es del Señor* (Buenos Aires: Candelabro, 1952), 68.

⁵⁸ Abraham Heschel, «No Faith Without Effort», *The Jewish Chronicle* (octubre 9, 1959), 23.





que no nace de su pretensión, sino de la fusión de todo lo existente. «Del mismo modo como el hombre es incapaz de advertir los fenómenos más obvios de la naturaleza a menos que esté ansioso de conocerlos (tal como ninguna revelación científica le será dada a quien no se halle preparado), también es incapaz de aprehender lo divino a menos que se torne sensible a su pertinencia suprema»⁵⁹. La orientación al objeto de conocimiento, así como la reflexividad del sujeto hacia su contemplación, hacen que el científico y el religioso sean individuos que han roto el apego al orden trivial de las cosas, al mandato de la moda o al convencionalismo de un mundo orientado al consumo.

En una interesante muestra de prudencia, Heschel concluyó que «el contenido del mensaje divino no puede ni dar una imagen errónea de la realidad, ni contradecir ninguna de las verdades sustentadas por la ciencia, ya que tanto la razón como la revelación se originaron en la sabiduría de Dios, quien creó toda la realidad y conoce toda la verdad»⁶⁰. Esto invita a eludir el fanatismo y las explicaciones extraordinarias que pretenden justificarse a partir de una fe sin estudio o de una creencia sin criterio. Lejos de la aseveración de que la religión debiera posicionarse por encima de la ciencia es oportuno el entendimiento de la nutrición que entre sí se aportan. Tal como la ciencia se achata si se ciega ante la maravilla, la religión se excomulga a sí misma de la realidad cuando se desentiende de los descubrimientos y señalamientos de la ciencia. Por tanto, cuando es auténtica, «la fe (...) de ningún modo puede obligar a la razón a aceptar lo que es absurdo»⁶¹, tal como ninguna postura realmente racional puede obligar a la erradicación de toda noción de lo transpersonal.

La ciencia y la espiritualidad tienen en común el motor que las impulsa al encuentro de algo que se intuye pero que permanece desconocido. De acuerdo con Tucker, «podemos decir que para Heschel (...) la búsqueda de la certeza -o la búsqueda de la certidumbre- era probablemente un motivador personal profundo»⁶². El hombre religioso debiera celebrar los nuevos descubrimientos científicos, tal como el hombre de ciencia puede conducirse con la misma atención devota que el religioso a su fe. De cualquier manera, «la finalidad del conocimiento (...) es celebrar al espíritu»⁶³.

Tal como la filosofía y la religión pueden encontrar puntos en común, existe una convergencia posible entre ciencia y espiritualidad; por ende, la razón y la revelación no tendrían que estar estrictamente enfrentadas. Los descubrimientos y elucubraciones del filósofo y el científico son un destello en el que se desvela una verdad o una noción; lo mismo sucede con el artista, para quien su propia obra es una manera de revelar una realidad que él ha logrado percibir o que le ha sido dada para que la *traduzca*. El religioso atiende a la revelación que le muestra lo cotidiano, pero es menester que se mantenga dispuesto al encuentro con la grandeza contenida en los detalles.

⁵⁹ Abraham Heschel, *El hombre no está solo*, 88.

⁶⁰ Abraham Heschel, *El hombre no está solo*, 171.

⁶¹ Abraham Heschel, *El hombre no está solo*, 171.

⁶² Gordon Tucker, «Heschel's Torah min ha-shamayim», *Conservative Judaism* 50, Núm. 2-3 (1998): 50.

⁶³ Abraham Heschel, *Democracia y otros ensayos*, 204.





Al dirigirse a sus lectores, Heschel refirió que «abrigar la certeza de que, en última instancia, razón y revelación proceden ambas de la misma fuente, es una implicación de nuestra fe en un Dios único. (...) Sólo mediante un acto de redención se nos concede descubrir la unidad suprema de la razón y la revelación»⁶⁴. De acuerdo con esas palabras, notar la unificación de razón y revelación constituye una especie de regalo, un logro personal. Visto así, la razón misma *es* una revelación.

La mejor manera de reforzar la revelación de la razón consiste en hacer uso de ella. Razonar no es un acto alejado de la revelación, sino su evidencia particularizada en una virtud del hombre. Así, el estudio no sólo es un acto deseable o recomendable, es una oración sagrada. Aludiendo a las comunidades judías de la antigüedad, Heschel manifiesta que «el papel del estudio fue decisivo. Ante todo, el valor supremo asignado al estudio y el estudio como fuente de inspiración, el estudio como aventura máxima, el estudio como fuente de regocijo y el estudio con el propósito de la investigación»⁶⁵. El estudio auténtico no tiene una finalidad egoísta, representa, por el contrario, la entrega del hombre a aquello que será su saber y, más aún, lo dispone a *ser* lo sabido. El estudio no representa una adopción de herramientas y competencias para controlar la realidad, es la entrega a una realidad que nos habla mediante los hallazgos de la ciencia y del espíritu. Puesto así, es claro que «tenemos que comprender a fin de creer»⁶⁶ y debemos creer de modo tal que comprendamos con mayor profundidad. No hay rivalidad necesaria entre religión y razón cuando ambas son vividas con honestidad, con compromiso social y en completa comprensión de las funciones de cada cual.

En uno de sus artículos más significativos⁶⁷, Heschel advirtió las posibles vinculaciones entre las religiones del mundo. Así como ninguna religión es una isla, ninguna ciencia se encuentra apartada de la dimensión espiritual de su saber; lo espiritual la impulsa a superar el sometimiento del confort y del convencionalismo. Contrario a lo que otros religiosos, filósofos y científicos conciben, Heschel concluye que:

No existe (...) rivalidad alguna entre la religión y la razón mientras tengamos clara conciencia de sus respectivas funciones y ámbitos. El empleo de la razón es indispensable para comprender y reverenciar a Dios, y sin ella la religión se marchita. Las intuiciones de la fe son generales, vagas, y requieren conceptualización para poder comunicarlas a la mente, integrarlas y darles consistencia. Sin la razón, la fe se torna ciega. (...) El culto de la razón es arrogancia y revela falta de inteligencia. El rechazo de la razón es cobardía y revela falta de fe⁶⁸.

Cuando la fe es vivida de manera madura y se muestra abierta a lo que se aporta en otros ámbitos, con un efervescente sentido de colaboración solidaria hacia las necesidades sociales, no hay motivo para su combate, puesto que «el gran conflicto de la razón no es con

⁶⁴ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 24-25.

⁶⁵ Abraham Heschel, *Democracia y otros ensayos*, 342.

⁶⁶ Abraham Heschel, *Democracia y otros ensayos*, 197.

⁶⁷ Abraham Heschel, «No Religion is an Island», en *No Religion Is an Island: Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue*, ed. por H. Kasimow y B. Sherwin (New York: Orbis Books, 1991), 111-131.

⁶⁸ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 26.





la fe sino con la creencia»⁶⁹. La fe necesita de la razón, tanto como el pensamiento requiere de un influjo espiritual que, lejos de condicionarlo, lo vigorice y lo fortalezca por encima de las restricciones triviales. Por ello, «la fe sin la razón es muda; la razón sin la fe es sorda»⁷⁰. No hay identificación entre fe e idolatría, de modo que la fe, al no tener una representación sensorial de la divinidad, está abierta a la exploración y advierte cada logro de la ciencia como una revelación.

5. Actitud de asombro

Heschel se mantuvo crítico ante la manifestación de fanatismo y literalidad en el abordaje bíblico, nunca las admitió como consecuencias del verdadero estudio. De manera concreta advirtió los dos extremos siguientes (ambos poco útiles) entre sus comunidades:

En nuestro encuentro con la Biblia podemos adoptar una posición fundamentalista, que considera toda palabra como literalmente válida sin hacer distinciones entre lo eterno y lo temporal y sin dejar margen para una comprensión personal o histórica, o para la voz de la conciencia. O bien podemos adoptar una posición racionalista, que tomando a la ciencia como piedra de toque de la religión considera a la Escritura un producto o un mito poético útil para los hombres de una civilización inferior y por ende obsoleto en cualquier período posterior de la historia⁷¹.

Para mantener la actitud de asombro es necesario saberse distante a la posesión de una explicación completa de todo el misterio. El asombro permite la disposición al estudio; el que poco se asombra mantiene un nulo interés por indagar, pero su ausencia de indagación lo hunde en su insensibilidad, de lo cual deviene su paulatino alejamiento de la actitud de asombrarse. A diferencia de la conducta del apático, «la capacidad de maravillarse, el asombro radical, es la característica principal de la actitud del hombre religioso frente a la historia y la naturaleza»⁷². En su narrativa, Heschel caracteriza al asombro radical como un «semen scientiae»⁷³. Visto así, cuando el hombre se mantiene indiferente permanece ajeno a lo que sostiene al mundo y se priva de la honorable fecundación de la *semilla del saber* que es el asombro.

Heschel no duda en referir las consideraciones de Schopenhauer sobre la necesidad metafísica del hombre, sobre todo las incluidas en su capítulo 17 de *El mundo como voluntad y representación*, donde el filósofo alemán expone que el hombre es un «animal metafísico»⁷⁴. Heschel alude a su colega en una nota al pie de página en la que se lee: «Cuanto más bajo está ubicado un hombre en la escala intelectual, tanto menor problema constituye para él la existencia; todas las cosas (cómo son, y el hecho de que sean) le parecen

⁶⁹ Abraham Heschel, *El hombre no está solo*, 170.

⁷⁰ Abraham Heschel, *El hombre no está solo*, 171.

⁷¹ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 350.

⁷² Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 58.

⁷³ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 58.

⁷⁴ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2 (Madrid: Alianza, 2010), 211.





naturales»⁷⁵. Asimismo, el rabino se apoya en Planck⁷⁶ y cita su advertencia: «Quien ha llegado a la etapa en la que ya no se asombra de nada, simplemente demuestra que ha perdido el arte del razonamiento reflexivo»⁷⁷. Ambas posturas, estrictamente filosóficas, señalan el mismo sitio de convergencia entre la filosofía y la perspectiva metafísica o transpersonal. Heschel consideraba que puede dudarse de varias cosas, pero no de la capa transpersonal que cubre el tiempo y la materia; «la duda es un acto en el cual la mente revisa sus propias ideas; el asombro es un acto en el cual la mente se encara con el universo»⁷⁸. No hay imparcialidad en cuanto el asombro, existe una afectación en el hombre, pero cuando ésta es tomada como una motivación para el estudio, la animalidad metafísica representa una oportunidad. Por ende, «el asombro, antes que la duda, es la raíz del conocimiento»⁷⁹.

El asombro está apoyado en un desarrollado sentido de lo maravilloso, a partir del cual se atesora incluso lo que pareciera una simpleza. No hay aprendizaje pequeño cuando se advierte que «el hecho más incomprensible es el hecho mismo de comprender»⁸⁰. Así como la razón es una revelación, maravillarse es también algo digno de asombro, no sólo la consecuencia del mismo. Para Heschel, «es ese sentido de lo maravilloso la fuente originada de todo pensar creativo»⁸¹. Lo maravilloso no está en lo que sucede, sino en el hecho de que las cosas sucedan; no se trata de que sea maravilloso que amanezca, sino el que la noche no persista. Es obvio que existe una explicación científica con relación a lo que ocasiona que el sol surja de nuevo ante nuestros ojos, pero eso no significa que hayamos conectado con el orden que lo ocasiona; en tal postura, «percibir lo maravilloso no es lo mismo que percatarse de las maravillas que nos ocurren»⁸². Esto conlleva la noción del límite de nuestro conocimiento.

Los límites del conocimiento nos acercan al tamaño del enigma. Esto lo reconoce Heschel al admitir que «aunque viviera mil años, nadie sería capaz de sondear los misterios del mundo»⁸³. Podríamos existir sin preocuparnos por saber, opción que muchos eligen sin ninguna culpa o conflicto, pero una vez que se ha nublado la visión ante lo grandioso de la existencia, no hay manera de eludir el afán por comprender. No se trata de una obsesión, sino de un anhelo que impulsa con la misma sincronía de la respiración. No se trata de una consigna intelectual, pues «no es la especulación teórica sino el sentido de lo inefable el que precipita el problema de los problemas»⁸⁴. Visto así, el místico no solo problematiza la realidad, sino que se maravilla ante ella.

⁷⁵ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 58.

⁷⁶ Max Planck, *Scientific Autobiography* (New York: MJF Books, 1949), 93.

⁷⁷ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 59.

⁷⁸ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 125.

⁷⁹ Abraham Heschel, *El hombre no está solo*, 11.

⁸⁰ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 60.

⁸¹ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 67.

⁸² Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 66.

⁸³ Abraham Heschel, *La Tierra es del Señor*, 61.

⁸⁴ Abraham Heschel, *El hombre no está solo*, 58.





Asimismo, el asombro nos persuade de que nuestros esquemas de conocimiento son limitados, no sólo los saberes adquiridos, sino la manera en que nos hemos acostumbrado a conseguirlos. En vistas de eso, cabe apuntar a la existencia de otra modalidad de conocimiento, a la cual Heschel considera una «facultad *preconceptual* que siente la gloria, la presencia de lo Divino»⁸⁵. En el estado de las nociones, en la elevación de la abstracción no simbólica, no hay términos en los que encaje lo sabido, *tocado* o vivido. Se trata de un punto en el que no conocemos, sino que somos conocidos; no vemos, somos vistos; no sabemos, somos sabidos; no somos los que no saben, sino que estamos siendo quienes saben que ahora son. En una dimensión tal, «las palabras no son indispensables para el conocimiento. Sólo son necesarias cuando deseamos comunicar nuestras ideas a otros o demostrarles que hemos alcanzado el conocimiento»⁸⁶. Todo esto escapa de la precisión, de modo que la intencionalidad lingüística se vuelve imperfecta y queda consignada al fracaso, a no ser que se vuelva metáfora o analogía, puesto que «lo que es una virtud en el lenguaje científico es una falla en la expresión poética»⁸⁷. En un poema se contiene el mundo.

No obstante, a lo que Heschel ha llamado *preconceptual*, también podemos denominarlo *postconceptual*, aludiendo con esto a un previo esfuerzo racional o a la superación de la intelectualidad precedente. Así lo advierte el mismo rabino cuando reconoce que «la vía de acceso a lo inefable pasa por las profundidades del conocimiento, antes que a través de la ignorante mirada animal»⁸⁸. Contamos con muchas palabras para encasillar lo que vivimos y comprendemos, pero el conocimiento alterno derivado de la noción de lo transpersonal no se somete a los parámetros preestablecidos por el lenguaje. En ese tenor, «la abundancia de lo expresable jamás podrá desplazar el mundo de lo inefable»⁸⁹. Asentir estos planteamientos supone una modalidad de sabiduría que no podría ser considerada alternativa, como si otra forma de sabiduría fuese la principal, pero sí es factible nominalizarla como *perenne* e independiente del individuo, al menos hasta que éste la expresa.

En el enfoque de Heschel, «la sabiduría es la capacidad de mirar todas las cosas desde el punto de vista de Dios, es la empatía con el *pathos* divino, la identificación de la voluntad con la voluntad de Dios»⁹⁰. Es probable que en el punto más íntimo e intenso de tal sabiduría podamos incluso des-nombrar a Dios y no atribuir ese título a aquello de lo cual nos volvemos testigos, pues caemos en cuenta de que ningún nombre puede contener la pureza de lo inefable. Así, la religión y la filosofía, tanto como la razón y la revelación, se vuelven una constante en nuestra cotidianidad; la pérdida del enfoque acontece cuando queremos hacer de los saberes la respuesta y de nuestras respuestas las respuestas de todos. El camino no se anda de manera solitaria, hay una historia que nos antecede, pero sólo nuestro avance nos llevará hasta la lejana distancia en la que comprendemos que el punto de llegada es el centro de partida.

⁸⁵ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 136.

⁸⁶ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 157.

⁸⁷ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 231.

⁸⁸ Abraham Heschel, *El hombre no está solo*, 15.

⁸⁹ Abraham Heschel, *El hombre no está solo*, 15.

⁹⁰ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre*, 96.





Conclusiones

La división entre el enfoque racional y el religioso comienza con la distinta vereda recorrida por las tradiciones griega y hebrea. En la óptica de Heschel, la ontología alejada de lo transpersonal, propia del pensamiento helenístico, rodea la que podría ser una pista en el enigma y propone la consideración del pensamiento bíblico y religioso aludiendo las aportaciones que ambos pueden ofrecer a la filosofía. No obstante, los caminos históricos de la filosofía y religión no han sido siempre saludables, principalmente porque las formas religiosas no han sido abiertas a la demostración racional y en el ámbito académico no se ha comprendido la búsqueda religiosa. Un posible entrecruce puede generarse entre la filosofía y la teología cuando cada una aprecie la nutrición que obtiene de la otra; del mismo modo podrían proceder la ciencia y la espiritualidad, sobre todo admitiendo que el acto de razonar constituye en sí mismo una forma peculiar de revelación. Cuando se reconocen involucradas con el misterio y la indagación, no cabe rivalidad entre religión y razón, siempre y cuando encuentren en la actitud de asombro y el sentido de lo maravilloso el impulso que las conduzca a la comprensión del límite de nuestro intelecto y al abordaje de otras modalidades de conocimiento que también conducen a la sabiduría.

Bibliografía

- Banks, Gary. «Rabbi Heschel Through Christian Eyes». *Conservative Judaism* 2-3, Vol. 50 (1998): 100-111.
- Chester, Michael. *Divine pathos and human being*. Tesis doctoral. Birmingham: University of Birmingham, 2000.
- Erlewine, Robert. «The legacy of Abraham Joshua Heschel». *Tikkun Magazine* 4, Vol. 26 (2011): 11-39.
- Fackenheim, Emil. «Review of *God in Search of Man*». *Conservative Judaism* 1, Vol. 15 (1960): 50-53.
- Fleischner, Eva. «Heschel's Significance for Jewish-Christian Relations». *Quarterly Review* 4, Vol. 94 (1984): 64-81.
- Heschel, Abraham. «Between Civilisation and Eternity: An Ancient Debate, and an Allegorical Interpretation». *Commentary* 4, Vol. 12 (1951): 375-378.
- Heschel, Abraham. *La Tierra es del Señor*. Buenos Aires: Candelabro, 1952.
- Heschel, Abraham. «The Biblical View of Reality». En *Contemporary Problems in Religion*, editado por H. Basilius, 57-76. Detroit: Wayne University Press, 1956.
- Heschel, Abraham. «No Faith Without Effort». *The Jewish Chronicle*, octubre 9, 1959.
- Heschel, Abraham. «The Meaning of Observance». En *Understanding Jewish Theology: Classical Issues and Modern Perspectives*. Editado por J. Neusner, 93-103. New York: Ktav, 1973.
- Heschel, Abraham. *Los profetas* [vol. 1: *El hombre y su vocación*]. Buenos Aires: Paidós, 1973.
- Heschel, Abraham. *Los profetas* [vol. 2: *Concepciones históricas y teológicas*]. Buenos Aires: Paidós, 1973.





- Heschel, Abraham. *El hombre no está solo*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1982.
- Heschel, Abraham. *Dios en busca del hombre*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1984.
- Heschel, Abraham. *El Shabat: su sentido para el hombre moderno*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1984.
- Heschel, Abraham. «No Religion Is an Island». En *No Religion Is an Island: Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue*. Editado por H. Kasimow y B. Sherwin, 3-22. New York: Orbis Books, 1991.
- Kaplan, Edward. «Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel». *Maj'shavot/Pensamientos* 12 (1987): 22-36.
- Kasimow, Harold. «Prophetic voices. Abraham Joshua Heschel's friendship with Martin Luther King, Jr.». *Interreligious Insight* 2, Vol. 7 (2009): 56-64.
- Merkle, John. *The Genesis of Faith: The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*. New York: Macmillan, 1985.
- Merton, Thomas. *Turning toward the World: The Journals of Thomas Merton, vol. 4 (1960-63)*. New York: Harper Collins, 1996.
- Meyer, Marshall. «In memoriam». En *Democracia y otros ensayos*, A. Heschel, 11-17. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1987.
- Meyer, Marshall. «Prólogo». En *Los profetas*, vol. 1, A. Heschel, 9-15. Buenos Aires: Paidós, 1973.
- Planck, Max. *Scientific Autobiography*. New York: MJF Books, 1949.
- Platón. «Teeteto». En *Diálogos*, vol. 5, Platón, 133-312. Madrid: Gredos, 2007.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Alianza, 2010.
- Silberman, Lou. «The Philosophy of Abraham Heschel». *Jewish Heritage* 1, Vol. 2 (1959): 23-26.
- Szpolski, Sergio. «El estado de Israel y el sionismo en el pensamiento de Abraham Ioshua Heschel». *Maj'Shavot / Pensamientos* 1, Vol. 31 (1992): 34-45.
- Tucker, Gordon. «Heschel's Torah min ha-shamayim. Ancient theology and contemporary autobiography». *Conservative Judaism* 2-3, Vol. 50 (1998): 48-55.

Enviado: 6 de agosto de 2020
Aceptado: 8 de septiembre de 2020

