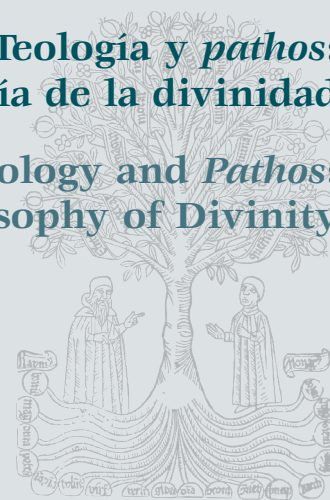


Teología y *pathos*: Heschel y su filosofía de la divinidad

Theology and *Pathos*: Heschel and His Philosophy of Divinity



HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA | México
Contacto: hector.sevilla@academicos.udg.mx

Resumen

Entre las principales aportaciones de Heschel está la de considerar el *pathos* de Dios, es decir, la conexión entre Dios y el hombre, a partir de la afectación emocional entre ambos. Además, la noción de que el hombre no es quien debe buscar a Dios, sino que le corresponde aceptar una alianza con Él, constituye el punto de partida de diversas reflexiones teológicas. Heredero del pensamiento judío oriental por ser miembro de una familia jasídica, Heschel ofreció un eslabón entre el pensamiento eurocéntrico y el asiático, y de manera muy concreta, entre la filosofía occidental de origen helénico y las aportaciones del pensamiento hebreo. De inicio, el artículo aborda la convicción de Heschel en torno a un Dios sin representaciones, que no se encuentre reducido con imágenes o esculturas; desde luego, al no existir recursos materiales para la simbolización de lo divino, Heschel propuso la conexión con su *pathos* o su emocionalidad. Tal concepto, abordado en la segunda sección de este texto, constituye el elemento central de la teología del rabino polaco y es la fuente de las principales críticas a su pensamiento. Por último, se alude el tipo de vínculo que corresponde a la relación entre el hombre y a Dios. A diferencia de otros teólogos, para Heschel no es el hombre el que debe buscar a Dios, sino que es Él quien está en búsqueda del hombre, ya sea para reiterar su Pacto o para refrendar su presencia

Palabras clave: Dios, emoción, alianza, religión, ira, Heschel, teología, *pathos*

Abstract

Among Heschel's main contributions one must consider the *pathos* of God—i.e., the connection between God and man from the emotional affection between the two. Furthermore, the notion that man is not the one who should seek God, but that it is his responsibility to accept an alliance with Him constitutes the starting point of various theological reflections. Heir to Eastern Judaic thought and a member of a Hasidic family, Heschel offered a link between Eurocentric and Asian thought, and very specifically between Western philosophy of Hellenic origins and the contributions of Hebrew thought. Initially, this article addresses Heschel's conviction about a God without representations, one who is not reduced to images or sculptures. Of course, since there were no material resources for the symbolization of the divine, Heschel proposed the connection with his *pathos* or his emotionality. This concept, addressed in the second section of this text, constitutes the central element of the theology of the Polish rabbi and is the source of the main criticisms of his thought. Finally, there is an allusion to the type of bond that corresponds to the relationship between man and God. Unlike for other theologians, for Heschel it is not man who must seek God, but rather it is He who is in search of man, either to reiterate his Covenant or to endorse his presence.

Key words: God, emotion, alliance, religion, anger, Heschel, theology, *pathos*

Introducción

Abraham Heschel¹ propuso una noción de Dios centrada en el *pathos* divino, de lo cual derivan distintos planteamientos filosóficos y problemas que cabe considerar. Pensar la divinidad no es tarea sencilla; incluso podría resultar una afrenta, tal como lo fue la filosofía de Heschel para algunos creyentes y teólogos. A pesar de ello, Bizzell (2006) asegura que "Heschel era un maestro amado que inspiró a muchos para incorporar la observancia judía tradicional en la vida moderna" (5). El estudio, el compromiso y su pasión filosófica se combinaron con la reverencia ante el milagro de la vida y de su propia existencia. Con la intención de distinguir los planteamientos filosóficos en la propuesta de Heschel en torno a Dios nos centraremos en su noción del *pathos* divino y el vínculo que le resultó esencial entre el hombre y Dios. Tales concepciones se enfrentan a la consigna de no poner representaciones en Dios, con la cual se enfrentó de distintas maneras y es la que abordaremos enseguida.

Un Dios sin representaciones

La teología de Heschel se centra en el acto de creer y no en el contenido de la creencia. Se refiere a lo individual *en* la comunidad, está enfocada en lo íntimo y no en lo universal, e incluso considerando que lo universal está presente en lo íntimo, es más similar a un evento que a una doctrina. Busca unificar y no dividir; se fortalece en el interior del individuo, su sensibilidad y su sentir, no tanto en los libros o en la autoridad. Heschel aprendió que el estudio

¹ Formó parte de una familia con ancestros jasídicos. A los nueve años sufrió la muerte de su padre, de modo que su tío materno se ocupó de sus estudios y lo condujo a la práctica de la rama Kotzker del jasidismo. Fue ordenado como rabino a los dieciséis años. Se doctoró en filosofía en Berlín. Vivió la persecución y el exilio. En Estados Unidos se desempeñó como profesor en el *Jewish Theological Seminary of America* a partir de 1945. Chester (2000: 26) refiere que la madre de Heschel fue asesinada en el Ghetto de Varsovia, y que su hermana Gittel murió en Treblinka; otra de sus hermanas murió en Auschwitz en 1944. Según Erlewine (2011), muchos de los amigos y asociados más cercanos de Heschel en los Estados Unidos eran cristianos que apreciaban profundamente lo que tenía que decir. En concordancia con ello, Kasimow (2009: 56) afirma que durante las tres décadas que Heschel vivió en los Estados Unidos (1940-1972) formó profundas amistades con algunos de los más eminentes clérigos y académicos de su generación. De acuerdo con Erlewine (2011), su presencia se siente indudablemente en la teología contemporánea. Fleischner (1984) consideró fundamental la implicación de su pensamiento en las relaciones entre judíos y cristianos. Como filósofo, Heschel ha sido considerado un pensador de la necesidad divina y de la maravilla humana (Friedman, 1976), un revelador de la simpatía profética y del *pathos* divino (Sherwin, 1973), un erudito transdisciplinario de la filosofía y la teología (Thomas, 1973) un filósofo del tiempo (Graeber, 1980) e incluso un iniciador de la metapsicología (Goldman, 1975).

es un modo de oración y compaginó su vida contemplativa con su erudición. Su acercamiento a la intuición de la divinidad no disminuyó por su compromiso racional, sino que éste supuso una paulatina aceptación de su propio límite y de la necesidad de dejarse llevar. En ese sentido, el prolífico escritor aludió a Dios del siguiente modo: "Me doy cuenta que soy capaz de ser, de experimentar el ser pensado por Él más bien que pensar en Él, o pensar cómo es Él" (Heschel, 1987: 350).

Con la intención de no sujetar a Dios a los conceptos humanos, Heschel propone que no se hagan representaciones de Él. Esto no supone tratar de buscar una representación correcta, sino evitar reducirlo de esa manera. En ese sentido, "el error fundamental no es *cómo* representamos a Dios, sino la mera representación de Él. La gran revolución en la fe religiosa fue considerar toda imagen de Dios como una abominación" (Heschel, 1973a: 209). Ante la invitación a no representar a Dios, surge con mayor peculiaridad la confrontación con respecto a la noción de Dios como Padre, tan defendida por el rabino nacido en Varsovia. Verlo como un Padre glorioso podría ser una consecuencia representacional. No obstante, el filósofo que escapó del Holocausto refiere que "hablar de Dios como si Él fuera una persona no significa necesariamente que lo personifiquemos, que estampemos en Él la imagen de una persona" (Heschel, 1973a: 210). En este punto podría parecer entonces que la intención hescheliana es no sólo teológica sino también didáctica. La premisa anterior es coincidente con la siguiente aseveración: "La idea del *pathos* divino no supone una personificación de Dios sino una ejemplificación de la realidad divina, una ilustración o iluminación de su preocupación" (Heschel, 1973a: 211). Por supuesto, para referir a Dios como Padre debió realizar una exégesis de lo ordinario y una sensible búsqueda personal.

En el pensamiento de Heschel no hay manera de que el hombre pueda referirse a las perfecciones de Dios, considerando que el hombre es limitado y alejado de la perfección. En todo caso, lo humanamente posible es intuir una perfección divina sin asegurarla mediante términos precisos, pues incluso la idea singular de perfección con la que se refiere el hombre a Dios pertenece enteramente al primero. Así, "el *pathos* divino es una expresión de la convicción de que Dios no puede ser conocido en términos de una lista de perfecciones, sino sólo en términos de la relación de Dios, su preocupación y atención dinámica hacia la humanidad" (Chester, 2000: 234). En el sendero de esa lógica, se desprende que el significado de lo humano permanece

íntimamente ligado a una cuestión de índole religiosa, en cuanto a la relación existente entre el hombre y Dios.

La experiencia mística difícilmente puede ser explicada o compartida. Asimismo, "la empresa sagrada de transmitir más de lo que la mente puede visualizar o de lo que las palabras pueden decir corre siempre el riesgo de ser un fracaso" (Heschel, 1973a: 212). En la aceptación de la imposibilidad de enunciar cosas ciertas sobre la deidad, lo que resta es intuir y percibir desde una dimensión transpersonal que no tiene un canal lingüístico. En ese orden de ideas, "Dios es un Ser que se halla oculto a la vista y apartado de la mente. No se puede crear una imagen, ni formar un concepto de Él" (Heschel, 1973a: 213). No obstante, Heschel reconoce que, al hablar de Dios, los profetas "debieron utilizar un lenguaje antropomórfico para poder transmitir Su Ser no antropomórfico" (Heschel, 1973a: 216). Resaltada esa salvedad, si bien la idea de un Dios paterno resulta vivificante y potencialmente motivadora, su intención es hacer comprender con los términos más comunes el significado de la presencia de Dios en la vida del hombre. Tal como un padre necesita a sus hijos para afianzarse como tal, Dios necesita al hombre para ejercer su paternidad. No obstante, la paternidad de Dios no es igual a la paternidad del hombre, del mismo modo en que "todas las expresiones de *pathos* son intentos de promulgar el carácter viviente en Dios" (Heschel, 1973a: 217). Heschel no podía concebir a un Dios vivo que no tuviese la facultad de sentir, en el entendido de que todo lo vivo siente.

Categorizar a Dios como un ser que vive la experiencia del *pathos*, de la emoción y del sentimiento, es abrir la puerta a su afectación. No resulta atractiva la idea de un Dios afectado, al menos no desde la visión que considera que lo divino es omnipotente. Si Dios es todopoderoso, ¿acaso no tendría el poder de eludir la afectación? Para Heschel (1973a), las premisas son distintas: "esta noción de que Dios puede ser afectado íntimamente, que posee no sólo inteligencia y voluntad sino también *pathos*, define en forma básica la conciencia profética de Dios" (1973a: 119). El hombre encuentra a Dios cuando comparte el *pathos* con el hombre, es decir, cuando lo incluye en un estadio en el que es necesaria una vinculación afectiva. En tal posición, "el *pathos* en todas sus formas revela la importancia extrema del hombre para Dios, Su interés, cuidado y preocupación por el mundo. Dios *mira* el mundo y Se ve afectado por lo que pasa en él; el hombre es el objeto de Su cuidado y juicio" (Heschel, 1973b: 327). Justo a esta perspectiva de la divinidad es a la que se le puede aludir con la nominalización paterna.

Levenson (1999) afirmó de Heschel que “es innegable que su pensamiento contiene contradicciones, pero el no poder o el no querer reconciliar sus mundos quizá sea precisamente la razón por la cual su filosofía es susceptible de aprobación por parte de tantas tendencias opuestas: tradicionalista y moderna, no-observante y observante, cristiana y judía” (29). Kullock (2014), por otro lado, comprendió correctamente la noción de Heschel al establecer que “a diferencia del motor inmóvil propuesto desde la filosofía griega, nuestro pensador creía que D's [Dios] era aquel que no sólo movía los hilos de la historia, sino que a su vez se conmovía y reaccionaba frente a lo que la humanidad hacía aquí en la tierra” (7). El motor propuesto por Aristóteles tenía la característica de no vincularse afectivamente con aquello que movía, atrayéndolo hacia sí; de tal manera, la concepción del *pathos* divino es una de las diferencias centrales entre lo entendido por Heschel y Aristóteles como el ser supremo. Berkovits (1974) critica que, al atribuir emociones a Dios, lo promovemos como un ser afectado por el hombre, e incluso “al concebirlo como capaz de alegría y dolor, placer y dolor, ¿no lo formamos a la imagen del hombre?” (194). Heschel advierte que hay diferencias entre las concepciones antropológicas y las expresiones antropológicas, motivo por el cual, a pesar de que encontramos similitud con Dios en función de las afectaciones que nos corresponden como humanos, nuestro modo particular de expresarlas no coincide ni es comparable con el de Dios. Si bien en el periodo escolástico se concibió que el motor inmóvil aristotélico era similar a Dios porque atraía *por amor* al humano, en la perspectiva de Heschel es Dios quien busca al hombre por el amor que Él siente hacia su creación. Por ello, lejos de buscar establecer que la filosofía aristotélica era una forma de teología, Heschel delimitó una diferencia abismal con Aristóteles.

La noción del *pathos* expuesta por Aristóteles (1990: I, 1356a, 15-19) en su *Retórica* no fue de orden teológico. Aristóteles advierte que el *pathos* es uno de los artificios más útiles de la retórica, consistente en generar identificación emocional entre el argumento que uno sostiene y el individuo o el público a quien uno desea convencer por medio de la atracción, sin violentarlo. Visto así, aludir al *pathos* divino podría ser una estrategia bastante útil para satisfacer la necesidad que tiene el hombre de sentirse en conexión con Dios, para lo cual basta la ideación subjetiva. Si en la Biblia se utiliza la herramienta del *pathos*, entonces su efecto ha generado una copiosa cantidad de seguidores devotos que aceptan a pie juntillas lo que ahí se indica. Se vislumbran entonces dos caminos: a) el *pathos* se encuentra en el texto como herramienta

retórica; b) el *pathos* se encuentra en Dios como *su* forma particular de conectar con el hombre, asumiendo su singular cualidad de afectación. En caso de aceptar la primera, aún queda a debate si lo dicho por el hombre fue transmitido por Dios. En caso de coincidir con la segunda, todavía resta descartar que sea, de cualquier manera, una opción sugerida por el hombre en su esfuerzo por comprender a Dios y su eventual proximidad.

No debería pensarse que la presentación de un Dios afectado por el *pathos* reduce a sus hijos a entes nacidos para mantenerse en el temblor de la sensibilidad. Heschel abogó por la integración de razón y emoción, a un punto tal en que pudiera hablarse de una especie de pasión filosófica hacia lo transpersonal. Ambos aspectos colindan entre sí y comparten elementos que son fundamentales para cada cual. De acuerdo con Heschel (1952), el judío debía tener una postura reflexiva ante las escrituras, de modo que pudiera "examinar sus deducciones y sus presuposiciones; no absorber ni recordar, sino discutir y extender" (155). En vista de que "el razonamiento religioso es algo más que el simple pensamiento, y la emoción religiosa algo más que el simple sentimiento" (Heschel, 1973a: 179), no hay necesidad de separarlos como si la integridad de uno dependiera del olvido del otro. No se trata aquí de un equilibrio en el que se vuelva posible contar con porciones similares de razón y emoción; la meta consiste en integrarlos sin deformarlos, uniéndolos para que cada uno se nutra del otro sin dar excesivamente de sí.

Cuando se ha extraviado la razón, lo que resta puede ser llamado de varias maneras, pero no es una religión sana. Del mismo modo, si sólo existen motivaciones intelectuales, éstas se mantendrán desconectadas de una fibra sensible que las mantendría vivas, de modo que en su orfandad están llamadas a deshacerse. La emoción y el pensamiento se integran en el ser humano del mismo modo en que el corazón permite que el cerebro cuente con la sangre suficiente para funcionar, y éste, a su vez, faculta el funcionamiento del corazón al mantener operando al resto del cuerpo. "Si la emoción es irracional, tiende a distorsionar el pensamiento de una persona. Pero la emoción puede ser razonable tanto como la razón puede ser emocional, y no hay ninguna necesidad de suprimir las raíces emocionales de la vida para salvar la integridad de los principios" (Heschel, 1973a: 180). En buena medida esto explica que las mejores obras de Heschel fueron escritas cuando él ya contaba con el apoyo de su pareja sentimental y madre de su única hija. Si la integración de emoción y razón nutre la vida, lo mismo sucede en lo referente a la relación con Dios. Se trata, entonces, de una especie de vínculo en

el que "a menos que estemos implicados, no lograremos sentir la cuestión" (Heschel, 1973a: 196).

El vínculo emocional también acontece en relación con el objeto de nuestro conocimiento y con los saberes deseados sobre él. Lo pensado debe atraernos, de tal modo que estemos dispuestos a rechazar o procrastinar cualquier otra idea con tal de centrarnos en aquella con la que hemos conectado. Así, en resonancia con la idea de ser atraídos, el objeto de nuestro saber nos conduce a él en la medida en que lo deseamos. Lo buscado no es pasivo, sino que opera activamente en nuestra capacidad por mediación del deseo; tan es así que "al pensar no creamos un objeto, sino que éste nos desafía. De esta manera, el pensamiento es parte de la emoción. Pensamos porque somos movidos, algo de lo que no siempre tenemos conciencia. La emoción puede definirse como el estar consciente de ser movido" (Heschel, 1973b: 27). Por ello, la relación con Dios no puede ser fría y meramente cerebral, porque la conciencia de ser atraído hacia Él supone una alta dosis de sensibilidad. A su vez, permanecer en la atracción sin elaborar una comprensión de lo que atrae, aun sabiendo que la elaboración será ficticia; nos mantiene en una emocionalidad que condiciona nuestro regreso comprometido a las cosas del mundo.

El interés conceptual que mostró Heschel y sus apasionados textos produjeron y siguen produciendo discusiones sobre si su propuesta es mística o racionalista (Cherbonnier, 1959), si su exposición de la Biblia propone la coexistencia entre Dios y el hombre (Anderson, 1985), o si se trata, más bien, de un encuentro entre lo humano y lo divino (Kasimow, 1979). Cualquiera que sea la solución a las disputas que genera, resulta claro que la indagación en sus obras permite "crecer en sabiduría" (Neusner y Neusner, 1990).

La noción del *pathos* divino en Heschel

En la compenetración con la realidad divina se intuye que no hay un destino inamovible al cual cabe someterse, sino que el hombre está facultado, en la medida en que integra su perspectiva transpersonal, a influir en el mundo. Esto no debería ser asociado con el planteamiento estoico, en el cual la sabiduría consiste en aceptar la veta que el mundo y los acontecimientos transcurren. La *apatheia* del sabio estoico no es una virtud en la teología hescheliana, principalmente porque "el *pathos* divino representa una fuerte antítesis de la creencia en el destino, o de la idea de una necesidad inevitable que controla

los asuntos del hombre" (Heschel, 1973a: 150). La construcción de un mundo en el que quepan todas las personas y no se discrimine a los desprotegidos o diferentes, será posible en la misma medida en que se llegue a la comprensión de que los demás son seres reverenciables. Esto no es posible si no existe una mínima consideración del elemento transpersonal que persiste incluso en el humano más patético y deplorable que pueda encontrarse. De acuerdo con Chester (2000), "Heschel concluye que el futuro de la humanidad depende de la reverencia hacia cada ser humano individual, la cual depende de la fe en el *pathos* de Dios, en su preocupación por la humanidad" (269).

Es evidente que la lealtad social latente en los individuos del mundo tiene distintos niveles de afianzamiento. La justicia no impera de manera total en el territorio de lo humano, al menos no en la práctica. El imaginario de la justicia en Heschel tenía su fuente en Dios. La justicia es derivación del *pathos* divino y de su interés por el hombre. De acuerdo con Heschel, "el *pathos* de Dios es ético, puesto que Él es la fuente de justicia, y Su *ethos* está pleno de *pathos* porque Dios es absolutamente personal, carente de algo impersonal" (Heschel, 1973a: 122). Esto implica varios problemas filosóficos: a) si Dios es la fuente de la justicia, ¿está acaso inactivo ante la evidente injusticia que domina el mundo?; b) ¿cuál es la función que corresponde al hombre en su búsqueda de justicia?; c) si la justicia tiene su fuente en Dios, ¿quién la hará imperar mientras vivimos en el mundo y cómo serán resueltas las controversias en ella misma en su fricción con las leyes del hombre y del Estado?; d) ¿es posible la ética, entendida como discernimiento, si la justicia tiene un lugar divino?; e) comprender a Dios como fuente de justicia, ¿no es una de las representaciones que Heschel incitaba a eliminar?; f) si todo ha sido definido por Dios, ¿cuál de todas las innegables representaciones religiosas hechas sobre Él será la que deba imperar cuando definamos la especificación de su mandato?; g) ¿quién, quiénes y en razón de qué lo deberán decidir?

No hay duda de que, "tal como Heschel entiende el pensamiento profético, Dios es el sujeto supremo, el Yo que llama y que está comprometido y preocupado por lo que ocurre en el mundo" (Szpolski, 1992: 40), pero en el momento de intentar afianzar esa noción en la existencia práctica social, más allá del sitio en el que la justicia de Dios sea bienvenida, la realidad golpea con fuerza y sin piedad. Deben manejarse los conceptos con cuidado, a no ser que lleguemos a concluir de manera extrema que "el judío es el instrumento mediante el cual Dios es capaz de santificar el mundo" (Szpolski, 1992: 41). No son pocas las posturas en contra de la idea del *pathos* divino y de sus

implicaciones. Tal como Heschel (1973a) mismo reconoce, "el escolasticismo judío de la Edad Media concuerda con los filósofos en la imposibilidad de atribuir a Dios cualidades humanas en el sentido literal" (171). En concreto, uno de los principales adversarios de la idea de la emocionalidad de Dios fue Maimónides, otro de los judíos más brillantes de la historia, de quien Heschel se distinguió al referir la vivencia del *pathos* en Dios.

Con plena conciencia de su desvinculación con el teólogo de al-Ándalus, Heschel (1973a) asevera que, "según Maimónides, cualquier afirmación que implique corporeidad o pasibilidad no debe aplicarse a Dios, pues toda pasibilidad implica cambio; el agente que produce ese cambio no puede ser el mismo que es afectado por el cambio, y si Dios pudiera ser afectado de algún modo, esto implicaría que algún otro ser distinto de Dios Lo afectaría y produciría cambios en Él" (171). Una de las justificaciones que Heschel esbozó consiste en que Maimónides fue un heredero de su contexto y cultura, con lo cual evita descalificarlo. No obstante, la concepción que permite integrar la razón y la emoción no está desprovista de un condicionamiento cultural. La emocionalidad y el raciocinio de Dios, asumiendo que ambos son posibles, no podrían ser comparables a los del humano. Sin embargo, toda ideación de lo divino está sujeta a los lineamientos de lo conocido.

Sin eludir las implicaciones psicológicas de nombrar a Dios como Padre, Heschel (1973a) recurre al argumento de la contaminación dualista a la que fueron sometidos los pensadores medievales, y alude a que "la idea estática de divinidad es el producto de dos líneas de pensamiento: la noción ontológica de estabilidad y la posición psicológica de las emociones como perturbaciones del alma" (187). La concepción del placer corporal como un obstáculo para la vida mística continúa permeando los paradigmas religiosos de varios grupos e iglesias aún en la actualidad. Si bien Heschel acierta al denunciar la herencia platónica en la que se concibe a la pasión como una especie de locuacidad que debe ser sometida para aspirar a lo más alto, no ofrece argumentos teológicos para fundamentar el apasionamiento metafísico atribuible a Dios por su ausencia de corporalidad, sino una descripción de experiencias místicas.

La inmutabilidad del ser y la negación del cambio, propuestas esenciales de Parménides, son argumentos contrarios a la emocionalidad divina. Heschel era consciente de ello, pero no recurrió a los argumentos de Heráclito para contrarrestar esa posición. A pesar de que la idea de la afectación en el Ser absoluto coincide con la variación del *pathos* de Dios, no hace ninguna alusión a su esencia divina. Heschel (1973a) especificó que "si bien Parménides no

identificó explícitamente al ser con Dios, su teoría del ser absoluto y sus implicaciones fue adoptada una y otra vez como fundamento de la teología filosófica" (190), la cual, desde su origen, desestimó la representación de un Dios con emociones. Por el contrario, a favor del *pathos* divino están los textos proféticos que enfatizan un Dios cargado de emotividad; no obstante, las fuentes bíblicas no han sido elegidas como parteras de la razón intelectual.

En el segundo volumen de *Los profetas*, es notable que Heschel admitía su distancia con los planteamientos filosóficos y religiosos tradicionales. Sobresale su referencia al principal teólogo católico cuando enuncia que "para Santo Tomás de Aquino, Dios es *actus purus*, sin la mezcla de ninguna potencialidad. Cualquier cosa que se cambia de alguna manera se encuentra en cierto estado de potencialidad. Por lo tanto, resulta evidente que es imposible para Dios cambiar en alguna forma. La pasión, por ser un cambio, sería incompatible con Su verdadero Ser" (Heschel, 1973a: 191). Además, de un Dios inamovible, tal como el motor aristotélico, no puede buscarse vinculación alguna con el hombre y, mucho menos, ningún tipo de alianza como la enunciada reiteradamente en los textos heschelianos. Sin embargo, del hecho de que pueda comprenderse la necesidad de una visión teológica compatible con la creencia de un pueblo, de una colectividad o una persona, no se deriva la verdad filosófica de tal perspectiva.

Los argumentos de Heschel apuntan a la explicación del motivo que llevó a los filósofos y teólogos a desestimar el *pathos* divino, pero esto no es suficiente para admitir que, en razón de la inadecuación de sus premisas, la conclusión contraria es la correcta. En otras palabras, no es suficiente que sea erróneo lo que otros han creído para que se vuelva verdadera la creencia personal. Puede explicarse la negativa de los filósofos y teólogos medievales para la consideración de un Dios afectivo en razón de su desestimación de la emoción y de la influencia de los filósofos griegos, tal como también puede comprenderse la pretensión de que exista un Dios Padre a partir de la conveniencia de tal imagen para la causa del pueblo judío y su perseverancia en inculcar la noción de ser el pueblo elegido.

Si Dios existe y es capaz de elegir, es inconcebible que haya elegido sólo a una porción de la humanidad. Si Dios siente lo que sucede a sus creaciones, entonces también tendría que manifestar desconsuelo por el trato a los animales, también creación suya en el estricto sentido de la comprensión bíblica. Si Dios es afectado por lo que acontece con la vida humana, no corresponde que excluya otras formas de vida. Más aún: si Dios es afectado por lo que le

sucede al humano, entonces se intuye que le afecta lo que cada hombre y mujer vive en cada momento de su vida, de lo cual se admite que no ha habido un solo instante durante la vida humana en la Tierra en que Dios no haya sido afectado. Se trata de una afectación permanente y constante, seguramente finita y que no existirá cuando no haya más humanidad.

La afectación del hombre terminará junto con él, de modo que no habrá afectación en Dios cuando no haya más humanidad. ¿Qué afectará a Dios en tal caso: la inexistencia de aquello que antes lo afectó o la posibilidad de la reincidencia de la vida en alguna otra dimensión? ¿Qué afectó a Dios antes del hombre? Si la emocionalidad y posibilidad de ser afectado son constituyentes de Dios, ¿acaso estaba incompleto cuando no existía la humanidad? ¿Representa esto la opción, siguiendo el enfoque hescheliano hasta las últimas consecuencias, de que Dios pudiese haber sido afectado antes del hombre por otra forma de vida pensante?

En Heschel se observa una clara defensa de la pasión, cuestión con la que difícilmente puede estarse en desacuerdo. El asunto a considerar es que la valoración de los beneficios de la pasión no conlleva la aceptación de un Dios cuyo carácter sea apasionado. En su comprensión teológica, el filósofo de Varsovia afirma que "las grandes acciones las realizan aquellos que están plenos de *ruaj*, de *pathos*" (Heschel, 1973a: 184). El *ruaj*, o el soplo de Dios, es una conexión entre el hombre y lo divino, de modo que es conveniente para el hombre y su sentido la conexión íntima con Dios. De allí se desprende la necesidad hescheliana de concebir a un Dios necesitado del hombre.

Los argumentos de Heschel apuntan al establecimiento de la alianza entre el hombre y Dios. Tal como es referido por Pérez Valera (2007), "la reflexión teológica más positiva y original de Heschel es la teología profética del *pathos* divino" (67). El soporte de tal visión se fundamenta en la interpretación de los profetas; ahí se encuentran variados elementos para la justificación de la pasión. Abraham Joshua separa la pasión del mal, desestimando que sea un hogar de la tentación y huésped indeseable para el hombre ascético. Su conclusión es justo lo contrario: "el ascetismo no era el ideal del hombre bíblico. La fuente del mal no se encuentra en la pasión, en el corazón palpitante, sino más bien en la dureza de corazón, en la insensibilidad" (Heschel, 1973a: 182). En ese orden de ideas, si la frialdad y dureza no eran apropiadas en el hombre, tampoco lo podían ser en su Creador.

En cuanto a la relación de la Biblia con la pasión, Heschel (1973a) observa que "[l]as aserciones del salmista están cargadas de emoción, desbordan

emoción. Al leer a los profetas nos sentimos conmovidos por su pasión y su imaginación vivaz. Su meta primordial es la de excitar el alma, de lograr la atención mediante imágenes audaces y vívidas y, por lo tanto, los profetas hablaban más a la imaginación y a las pasiones que a la fría aprobación de la mente" (Heschel, 1973a: 183). Revestidos de hermetismo y frialdad académica es improbable adherirse sin sombra de duda a los textos bíblicos. Por ello, Heschel distingue entre la inteligencia y la sabiduría, anteponiendo como camino para esta última la disposición hacia el encuentro con el misterio. En este sentido, Heschel se adhiere a la enunciación del salmo 111, versículo 10, que exclama que el pavor y temor de Dios son el principio de la sabiduría. De tal modo, "la caracterización de la pasión como un estado de pasividad difícilmente podría tener consonancia con la experiencia bíblica" (Heschel, 1973a: 183). Es evidente que se encuentran coincidencias entre las afirmaciones de Heschel y los textos bíblicos, pero antes de tomarlo al pie de la letra es oportuno considerar que la base de sus argumentaciones suelen ser casi siempre las mismas fuentes, a no ser que trate de explicar alguna contraparte de la filosofía clásica.

La postulación de la pasión como algo que obstaculiza la mística no responde propiamente a lo dicho en los textos bíblicos. De hecho, "según la perspectiva bíblica, los movimientos de sentimiento no son menos espirituales que los actos de pensamiento" (Heschel, 1973a: 185). Si bien la pasión justifica y sostiene el esfuerzo intelectual, el *pathos* al que se refiere Heschel es la esencia que vincula a Dios con el hombre. De tal manera, "el *pathos* es, en verdad, *la rectitud envuelta en misterio, el estar juntos en una separación sagrada*" (Heschel, 1973a: 112). De hecho, Heschel (1984) considera que "a menos que Dios posea una voz, la vida del espíritu es una farsa" (127). Estar juntos y separados al mismo tiempo no es una contradicción; al contrario, es una dinámica similar a la de la no dualidad que no por eso implica igualdad.

En la óptica de Heschel, la vinculación entre Dios y el hombre es ineludible. Por ende, si Dios fuese una especie de Nada y el hombre una modalidad de ser, su dialéctica es irrenunciable tal como la necesidad del uno con el otro, a la manera de la necesidad de Dios por estar conectado con el hombre por medio del *pathos*, según establece Heschel. En el cristianismo, la idea del Espíritu Santo como vinculación entre Dios y el hombre guarda cierta similitud con la noción del *pathos* de Dios como punto de encuentro de lo divino con el hombre. Visto así, en palabras de Heschel (1973a), "quizá sería más correcto describir una pasión profética como teomórfica que considerar el *pathos* divino

como antropomórfico" (186). En este orden de ideas, el hombre se vincula con Dios por la mediación del *pathos*.

A su vez, tal como el *pathos* conecta al hombre con Dios, otra coincidencia entre ambos es la búsqueda por la justicia. Heschel (1973a) alude que el antropomorfismo de Dios no es lo más importante, sino que "la preocupación del hombre por la justicia es un teomorfismo" (208), lo cual explica que la injusticia constituye una separación del plan divino. El encuentro con Dios no es semejante al que se tiene con un concepto o un objeto de conocimiento, al cual podemos modificar casi a nuestro antojo manteniéndonos fríos e inamovibles. En la relación del hombre con Dios a la manera de Heschel, "no se lo confronta como un Ser universal, general, puro, sino siempre en un modo particular de ser, como Dios personal con un hombre personal, con un *pathos* específico que trae una exigencia en una situación concreta" (Heschel, 1973b: 333). Por ende, no hay involucramiento con Dios que no devenga compromiso.

Ante las críticas por su antropomorfización de Dios, Heschel (1973a) argumenta que "como categoría teológica, [el *pathos*] es una percepción genuina en la relación de Dios con el hombre, más que una proyección de rasgos humanos en la divinidad, como encontramos por ejemplo en las imágenes de los dioses de la mitología" (207). Así, desmarcado de la concepción humanoide de Dios, el rabino exhorta a trastocar e invertir el pensamiento común: al hombre no le corresponde ir en busca de Dios, ni tratar de encontrarlo en sitios lejanos o a través de devociones profundas, ni siquiera en grupo o en asambleas; Dios está en busca del hombre; es Él a quien le interesa la alianza, lo cual puede referirse como antropotropismo divino. La conexión del hombre con Dios es a través del *pathos* divino, de modo que el desapasionamiento es una señal inequívoca de que no se ha encontrado a Dios.

El vínculo entre el hombre y Dios

Habiendo ahondado ya en la emocionalidad de Dios, en la importancia de la alianza con Él y en el compromiso que se exige al hombre por ser depositario de la necesidad de Dios, sólo quedaría preguntar si Heschel otorga demasiada importancia a la labor del hombre en el mundo, o si realmente su misión es importante, hasta el punto de que Dios lo necesite. Incluso estableciendo la importancia de la especie humana y de cada persona en

particular, aún nos resta comprender el problema de la ira que Dios dirige en algunos pasajes bíblicos hacia el humano a quien ama.

Los detractores de Heschel no siempre manifiestan una postura contraria en torno a la ira de Dios, sino que aluden a la parcialidad hescheliana. El rabino polaco también acepta la noción de un Dios iracundo, aunque lo hace mediante la justificación de la ira como manifestación de un amor desesperado que intenta persuadir radicalmente al hombre de sus errores. Éste es otro misterio no resuelto, pues parece poco admisible que Dios experimente ira por seres que, de tan insignificantes y pequeños, no tendrían más que producir ternura. Es comprensible que el argumento de que Dios sea afectable emocionalmente tuviese que incluir la ira y no sólo el amor, pero es controversial que se intente justificar la ira a través del amor. Visto así, incluso la potencial carencia atribuible a la argumentación sobre la ira es similar a la del amorío de Dios con lo humano.

En la idea de Heschel, la ira es peor que la indiferencia, así que no es posible admitir a un Dios indiferente ante las atrocidades humanas. En efecto, si el bien generado por el hombre provocaba una afección en Dios, no podía pensarse que su maldad lo mantuviera frío. La ira de Dios, según la entiende Heschel, es proporcional a su interés por el hombre, en función de que "uno de los significados del enojo de Dios es ¡el fin de la indiferencia!" (Heschel, 1973a: 231). Es importante distinguir que la ira es preferible a la insensibilidad y que "la indiferencia al mal es más insidiosa que el mal en sí, es más universal, más contagiosa y peligrosa" (Heschel, 1973a: 230). Con esto, el rabino desprecia la tibieza y la apatía, tanto como si se tratase de la maldad misma ante la cual se es indiferente o tibio. Lo anterior es comprensible si se admite que mucha de la injusticia acontecida en el mundo se mantiene a partir del desinterés mostrado por la gran mayoría de la población por causar o forzar un cambio social.

Por tanto, el enfado divino no es causado por el mero hecho de manifestar un descontento, puesto que la ira de Dios es instrumental y tiene el propósito de "provocar el arrepentimiento, su propósito y su consumación son su desaparición" (Heschel, 1973a: 234). No obstante, pareciera que la didáctica divina no ha logrado ser del todo eficiente, a menos que nuestra ansiedad por encontrar resultados optimistas nos ciegue ante la evidencia de que es la terquedad humana la que obstaculiza el fortalecimiento de la paz y el bienestar. Mucho podría discutirse sobre los alcances de la ira divina, en caso de que, tal como refiere Heschel, tenga una motivación centrada en provocar el

cambio. Según lo refiere Abraham Joshua, el amor de Dios es más convincente que su ira, pero ésta se encuentra al alcance si el primero no funciona. Visto con tal visión conciliadora, "hay una crueldad que perdona, así como hay una compasión que castiga" (Heschel, 1973a: 251). Por supuesto, es controversial el uso del término *domar*, puesto que, si bien no tendría que aplicarse a los humanos que han desarrollado su racionalidad, pareciera que el verbo resultó óptimo para referir lo que debe hacerse con algunas personas. Es posible conceder que tal haya sido el argumento que justifique, en los ojos del creyente, lo sucedido con Egipto antes del éxodo del pueblo judío.

Según establece Heschel (1973a), "la ira divina no es la antítesis del amor, sino su contraparte, una ayuda a la justicia exigida por el verdadero amor" (252). En tal tenor, ¿a quién dirigía su ira Dios durante el holocausto? ¿Cuál era la prueba exigida? ¿De qué manera explicarlo? A pesar de la contrariedad, considerar que el sufrimiento es un aliciente para la búsqueda de la justicia nos lleva a una encrucijada. Vivimos una época en la que Auschwitz se reitera en cada rincón de la Tierra, en la misma medida en que existe injusticia, discriminación, violencia, exclusión y persecución. Ante todo eso, es necesario reaccionar, se crea o no se crea en una particular conclusión teológica, puesto que "quien no se enoja ante el mal no ama el bien" (Heschel, 1973a: 260).

El alcance de la noción de *pathos* puede verificarse al menos en tres líneas particulares: su influencia en el cristianismo, su esencialidad vinculante y su orientación a la lucha por la justicia. En lo tocante al primer aspecto, a pesar de que Berkovitz acusa a Heschel de importar el concepto de *pathos* de la teología cristiana (Chester, 2000: 230), es significativo que sus reflexiones hayan sido utilizadas por teólogos posteriores para justificar el sufrimiento de Dios ante los pecados del hombre, volviéndolo un Dios afectivo y sufriente. Por otro lado, es notoria la expresividad y colindancia, aunque esto no tenga que ver con el judaísmo y no sea idea de Heschel, entre la noción de un Cristo sufriente en la cruz y la controversial justificación de su dolor divino precisado a través del *pathos*.

Por último, la alianza del hombre y la mujer con Dios debe patentarse en la lucha por la justicia, puesto que la fuente de la misma es el Dios con el que se realiza el compromiso. Éste es un aspecto central de la filosofía práctica derivada de la teología de Heschel: no hay vivencia de vínculo con Dios sin interés por mejorar las condiciones sociales. La hija del rabino, Susannah Heschel (1998), profesora del *Dartmouth College* y estudiosa de la obra de su padre, afirmó que "el concepto de Heschel del *pathos* divino, una categoría

central a su teología, se refleja en la comprensión de [Martin Luther] King sobre la naturaleza del involucramiento de Dios con la humanidad" (127). En ese sentido, la consideración del *pathos* divino resulta ser una opción privilegiada si a partir de ella se invita a la reflexión y al compromiso punzante por denunciar y enfrentar la injusticia. No hay mayor ejercicio místico que la aportación del talento (y el esfuerzo por acrecentarlo) para el desarrollo de la humanidad. Con Dios o en el olvido de Él, está claro que nuestro propio *pathos*, en su intimidad más pura, tiene esa aspiración.

Conclusiones

Evitar las representaciones de Dios puede ser un buen camino para no distorsionar con ellas nuestra comprensión de Dios. No obstante, la aspiración al vínculo con Él y el deseo de que no sea un Dios frío y desprovisto de conexión con el mundo condujo a Heschel a la afirmación del *pathos* divino, lo cual convierte a Dios en un ser afectado por la conducta humana. El rabino distinguió su postura de otras configuraciones de Dios y promovió la integración de la razón y la emoción. A partir de la alianza que Dios busca con el hombre se desacredita la idea de un destino inamovible y se enaltece a Dios como fuente de justicia, que debe imperar en la medida en que el hombre se comprometa socialmente. En ese sentido, "debido al fracaso de la especie humana en su conjunto, que no logró mantenerse en la senda de la virtud, la tarea le fue confiada a un individuo —Noé, Abraham—, a un pueblo —Israel— o al resto del pueblo" (Heschel, 1982: 247).

En defensa de la pasión, Heschel aludió a los textos bíblicos y enfrentó así las posturas filosóficas y teológicas que son contrarias al *pathos*. Si este último constituye el punto de vinculación entre Dios y el hombre se admite así su misterio y alcances. Según afirma Heschel, la ira de Dios, tal como se observa en los libros proféticos, es la manifestación de su interés por modificar el curso de las cosas, lo cual ofrece la lección de no permitirnos ser indiferentes ante la injusticia y las atrocidades perpetradas por el hombre. Más allá de las controversiales implicaciones conceptuales de la teología del *pathos*, su aportación práctica apunta a una filosofía del compromiso social que no exime al hombre de su propio ejercicio ético y racional ante sí mismo y ante la sociedad. Más aún: se vuelve una exigencia no ante sí y frente a su colectividad o nación, sino ante lo absoluto. Sin duda, ésa es una consideración que Israel ha ofrecido al resto del mundo.

Referencias bibliográficas

- ANDERSON, Bernard. (1985). "Coexistence with God: Heschel's Exposition of Biblical Theology". En John Merkle (Ed), *Abraham Joshua Heschel: Exploring His Life and Thought*. Macmillan.
- ARISTÓTELES. (1990). *Retórica* (Quintín Racionero, Trad.). Gredos.
- BERKOVITS, Eliezer. (1974). *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*. Ktav.
- BIZZELL, Patricia. (2006). "Rabbi Abraham Joshua Heschel, 'Religion and Race' (14 January 1963)". *Voices of Democracy*, 1, 1-14. <http://voicesofdemocracy.umd.edu/wp-content/uploads/2010/08/bizzell-heschel.pdf>
- CHERBONNIER, Edmond. (1959). "A. J. Heschel and the Philosophy of the Bible: Mystic or Rationalist?" *Commentary*, 27(1), 23-29.
- CHESTER, Michael Arthur. (2000). *Divine Pathos and Human Being: Abraham Joshua Heschel's Understanding of What It Means to Be Human in the Light of his View of the Divine Pathos*. (Tesis de doctorado, University of Birmingham). Recuperada de <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/5441/>
- ERLEWINE, Robert. (2011). "The Legacy of Abraham Joshua Heschel". *Tikkun Magazine*, 26(4). <https://www.tikkun.org/the-legacy-of-abraham-joshua-heschel/>
- FLEISCHNER, Eva. (1984). "Heschel's Significance for Jewish-Christian Relations". *Quarterly Review*, 4(4), 64-81.
- FRIEDMAN, Maurice. (1976). "Divine Need and Human Wonder: The Philosophy of Abraham Joshua Heschel". *Judaism*, 25(1), 65-78.
- GOLDMAN, Norman. (1975). "The Metapsychology of Abraham Joshua Heschel". *Journal of Religion and Health*, 14(2), 106-112. <https://doi.org/10.1007/BF01533001>
- GRAEBER, Bruce. (1980). "Heschel and the Philosophy of Time". *Conservative Judaism*, 33(3), 44-56.
- HESCHEL, Abraham. (1952). *La Tierra es del Señor* (Segisfredo Krebs, Trad.). Candelabro.
- HESCHEL, Abraham. (1973a). *Los profetas* (Vol. 2: Concepciones históricas y teológicas; Víctor Virelman, Trad.). Paidós.
- HESCHEL, Abraham. (1973b). *Los profetas* (Vol. 3: Simpatía y fenomenología; Víctor Virelman, Trad.). Paidós.
- HESCHEL, Abraham. (1982). *El hombre no está solo* (Teresa Snajer, Trad.). Seminario Rabínico Latinoamericano.

- HESCHEL, Abraham. (1984). *Dios en busca del hombre* (Teresa Snajer, Trad.). Seminario Rabínico Latinoamericano.
- HESCHEL, Abraham. (1987). *Democracia y otros ensayos* (Ilse y José Smilg, Trad.). Seminario Rabínico Latinoamericano.
- HESCHEL, Susannah. (1998). "Theological Affinities in the Writings of Abraham Joshua Heschel and Martin Luther King, Jr.". *Conservative Judaism*, 50(2-3), 126-143.
- KASIMOW, Harold. (1979). *Divine-Human Encounter: A Study of Abraham Joshua Heschel*. University Press of America.
- KASIMOW, Harold. (2009). "Prophetic Voices. Abraham Joshua Heschel's Friendship with Martin Luther King, Jr.". *Interreligious Insight*, 7(2), 56-64.
- KULLOCK, Joshua. (2014). "El D's del Pathos en A. J. Heschel". *Maj´Shavot*, 53(1), 1-16.
- LEVENSON, Jon. (1999). "The Contradictions of A. J. Heschel". *Maj´shavot*, 37(1), 23-29.
- NEUSNER, Jacob; Neusner, Noam. (1990). *To Grow in Wisdom: An Anthology of Abraham Joshua Heschel*. Madison Books.
- PÉREZ VALERA, Víctor M. (2007). "La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad". *Historia y Grafía*, (28), 41-68.
- SHERWIN, Byron. (1973). "Divine Pathos, Prophetic Sympathy". *Conservative Judaism*, 28(1), 70-74.
- SZPOLSKI, Sergio. (1992). "El estado de Israel y el sionismo en el pensamiento de Abraham Ioshua Heschel". *Maj´Shavot*, 31(1), 34-45.
- THOMAS, George. (1973). "Philosophy and Theology: A Tribute to Abraham J. Heschel". *Theology Today*, 30(3), 272-277.