Dios en busca del hombre

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

EDICIONES
SEMINARIO
RABÍNICO

Texto del autor incluido en las solapas de la edición impresa de 1984

Suele culparse a la ciencia secular y a la filosofía antirreligiosa por el eclipse de la religión en la sociedad moderna. Más honesto sería responsabilizar a la religión por sus propias derrotas. Si la religión declinó no es porque haya sido refutada, sino porque perdió relevancia, se tornó desvaída, opresiva, insípida. Cuando el credo reemplaza por entero a la fe, la disciplina al culto, la costumbre al amor, cuando se ignora la crisis del presente en razón del esplendor del pasado, cuando la fe se convierte en herencia antes que en manantial viviente, cuando la religión solo habla en nombre de la autoridad y no con la voz de la compasión, entonces su mensaje pierde sentido.

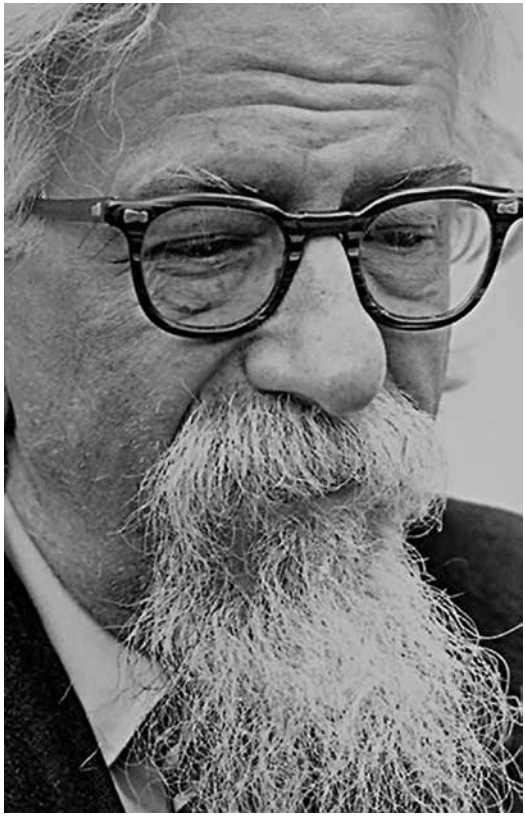
La religión es una respuesta a las preguntas últimas del hombre. En cuanto dejamos caer en el olvido las preguntas últimas, la religión se hace irrelevante y entra en crisis. La tarea primordial de la filosofía de la religión consiste en redescubrir las preguntas para las cuales la religión es una respuesta. La indagación ha de hacerse ahondando en la conciencia del hombre y a la vez en las enseñanzas y actitudes de la tradición religiosa.

La resistencia a la revelación en nuestro tiempo se originó en dos concepciones diametralmente opuestas del hombre. Una sostenía que el hombre era demasiado grande para necesitar la guía divina; la otra afirmaba que el hombre era demasiado pequeño para merecer la guía divina. La primera concepción provenía de la ciencia social; la segunda, de la ciencia natural.

Desde los tiempos de los deístas la idea de la autosuficiencia del hombre ha sido utilizada como argumento para desacreditar la creencia en la revelación. Con el avance de la tecnología cobró recientemente impulso la confianza en la capacidad del hombre para encontrar la paz, la perfección y el sentido de la existencia. El destino del hombre, se nos dijo, dependía tan sólo del desa-

rrollo de su conciencia social y de la utilización de sus propias fuerzas. Se consideró el curso de la historia como un progreso perpetuo de la cooperación, una creciente armonización de intereses. El hombre es demasiado bueno para necesitar una guía sobrenatural.

La idea de la autosuficiencia del hombre, la exagerada valoración de sí mismo por parte del hombre, se basaba en una generalización. Puesto que la tecnología podía resolver algunos problemas, se dedujo que bien podría resolverlos todos, lo cual resultó ser una falacia. Se pensó que las reformas sociales curarían todos los males y eliminarían todas las penurias del mundo. Al cabo, sin embargo, hemos descubierto lo que los profetas y los santos siempre supieron: solos, el pan y el poder no salvarán a la humanidad.



ABRAHAM J.
HESCHEL
Foto de Joel Orent

El Seminario agradece especialmente a los donantes:
Anónimo (rabino egresado de nuestra casa),
Rabino Dr. Claudio J. Kupchik
y a las comunidades
Congregation Etz Hayim (Arlington, VA, USA),
Aventura Turnberry Jewish Center (Miami, USA),
Temple Beth Sholom (Las Vegas, Nevada, USA),
y a sus rabinos,
por el financiamiento para digitalizar las obras
del Rabino Prof. Abraham Joshua Heschel en español,
permitiendo con este importante hito que
sus obras estén al alcance de todos.

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

DIOS EN BUSCA DEL HOMBRE

Una filosofía de la religión

EDICIONES
SEMINARIO
RABÍNICO

“Dios en busca del hombre. Una filosofía de la religión”.
Título del original: *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*.

© 1955 por Farrar, Straus and Giroux, Inc. Nueva York.

Basado en la versión castellana de Teresa Snajer.

© 1984 por Seminario Rabínico Latinoamericano.

© 2021 por Seminario Rabínico Latinoamericano.

José Hernández 1750, C1426EOD CABA. República Argentina.
info@seminariorabinico.org
www.seminariorabinico.org

Supervisión: Marshall T. Meyer.

Diseño de tapa sobre idea original de Ariel Pien.

Heschel, Abraham Joshua
Dios en busca del hombre: una filosofía de la religión / Abraham Joshua Heschel. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Ediciones Seminario Rabínico Latinoamericano Marshall T. Meyer, 2021.
Libro digital, Amazon Kindle

Archivo Digital: descarga y online
Traducción de: Teresa Snajer.
ISBN 978-987-8394-13-8

1. Religión Judía. I. Snajer, Teresa, trad. II. Título.
CDD 296

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual y su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Contenido

Prefacio 21

I. DIOS 23

1. La autocomprensión del judaísmo 24
Recuperar las preguntas 24
Filosofía y teología 25
Pensamiento situacional 26
Autocomprensión radical 28
Teología profunda 30
La autocomprensión de la religión 31
Revaloración crítica 33
Honestidad intelectual 34
La filosofía como perspectiva 36
El pensamiento elíptico 37
La religión de la filosofía 38
Un modo de pensamiento 38
Metafísica y metahistoria 41
Un desafío a la filosofía 42
El culto de la razón 44
Ideas y sucesos 47
La filosofía del judaísmo 49

2. Caminos hacia Su presencia 50
La biblia está ausente 50
Memoria e intuición 51
El hombre en busca de Dios 54
"Buscad Mi rostro" 56

Tres caminos 59

3. Lo sublime 61
La premisa cardinal 61
Fuerza, belleza, grandiosidad 61
La falta de confianza en la fe 64
Acerca de lo sublime en la biblia 66
Lo bello y lo sublime 67
Lo sublime no es lo supremo 70
Horror y exaltación 71

4. El asombro 73
Un legado de asombro 73
Un tornillo diminuto 74
Dos clases de asombro 76
"Detente y considera" 77
"Por tus continuos prodigios" 82
Solo Él sabe 85

5. El sentido del misterio 88
"Lejos y profundo" 88
Asombro y temor reverente 89
"¿Dónde se hallará la sabiduría?" 90
Dos clases de ignorancia 91
Aprehendemos y no podemos comprender 92
"Ocultas están las cosas que vemos" 93

6. El enigma no está resuelto 96
Dios mora "en la profunda oscuridad"' 96
Un pan 98
El nombre inefable 100
El misterio no es Dios 104
Más alla del misterio, la misericordia 106
Tres actitudes 106
Dios no está eternamente silencioso 108

7. El temor reverente 111
"Como el gran abismo" 111
El principio de la sabiduría es el temor reverente 112
El sentido del temor reverente 113
Miedo y temor reverente..... 116
El temor reverente precede a la fe 117
Retorno a la reverencia..... 118

8. La gloria 119
La gloria es lo inefable 119
La gloria no es una cosa 120
La gloria es la presencia de Dios..... 121
La presencia viviente 122
El conocimiento de la gloria 123
Ciegos ante la maravilla 125
Dureza de corazón.....127

9. El mundo 128
El culto de la naturaleza.....128
El desengaño 129
La desacralización de la naturaleza 131
Lo dado no es lo último.....132
La contingencia de la naturaleza 134
La falacia del aislamiento 137
La naturaleza en la adoracion de Dios.....138
Una cosa por obra de Dios 140
La pregunta del asombro 141

10. Una pregunta dirigida a nosotros.....144
La soledad metafísica.....144
El problema no es científico.....145
Más allá de las definiciones 146
El principio de incompatibilidad.....147
La dimensión de lo inefable.....148
La percepción del sentido trascendente 150

La capacidad de asombro es insuficiente 152
El argumento de la finalidad.....154
La religión comienza en el asombro y el misterio 155
Una pregunta dirigida a nosotros.....156
“Un palacio lleno de luz”.....158
Qué hacer con el asombro.....158

11. Un supuesto ontológico.....161
Momentos de intuición.....161
El encuentro con lo desconocido 161
Pensamiento preconceptual 162
La religión es la respuesta al misterio 165
Elevarse por sobre el propio discernimiento 165
La preocupación última es un acto de culto 167
Alabamos antes de demostrar 168
Un supuesto ontológico 169
Disparidad entre experiencia y expresión..... 171

12. Acerca del significado de Dios.....175
El mínimo de significado 175
Dos corolarios 178
El papel de Dios en la visión del hombre 180
El papel del tiempo 182
La situación religiosa 184
Momentos 186
Una respuesta enmascarada..... 188

13. Dios en busca del hombre 189
“¿Donde estás?” 189
La fe es un suceso.....191
Un destello en la oscuridad.....193
Retornar a Dios es responderle 196
Un suceso espiritual.....198

14. Intuición 200
Oye, oh Israel 200
La iniciativa del hombre 202
"El ojo del corazón" 205
"Puertas para el alma" 207

15. Fe 209
"¿Puedes tú descubrir el misterio de dios?" 209
No hay fe a primera vista 210
La fe es apego 212
El desconcierto de la fe 212
La fe entraña fidelidad 214

16. Más allá de la intuición **216**
Al alcance de la conciencia 216
Dios es el sujeto 218
Adverbios 219
La unicidad es la norma 220
De la intuición a la acción 222
¿Sólo intuiciones y nada más? 223

II. Revelación 227

17. La idea de revelación 228
El hombre con la Torá 228
¿Por qué estudiar el problema? 229
Hemos olvidado la pregunta 229
El dogma de la autosuficiencia del hombre 230
La idea de la indignidad del hombre 232
La distancia entre Dios y el hombre 234
El dogma del silencio total de Dios 235
La analogía personal 237

18. La reticencia profética 239
La idea, la afirmación, el resultado 239

¿Qué es la inspiración profética? 240
Las palabras tienen muchos significados 242
La reticencia profética 244
El lenguaje de la grandeza y el misterio 244
Palabras descriptivas e indicativas 246
Interpretación receptiva 247

19. El misterio de la revelación 249
La revelación y la experiencia de la revelación 249
El misterio de la revelación 250
La teología negativa de la revelación 251
Imaginar es pervertir 252
La eliminación del antropomorfismo 253
Un suceso sin par 255

20. La paradoja de Sinaí 257
La paradoja de la profecía 257
En las tinieblas 259
Más allá del misterio 260
Los dos aspectos 261
¿Fue sinaí una ilusión? 263
Un modo de pensar 265
Un éxtasis de Dios 266

21. Una religión del tiempo 268
Pensamiento y tiempo 268
El Dios de Abraham 269
La categoría de la singularidad 270
El día elegido 271
La singularidad de la historia 273
La huida a lo intemporal 275
Semillas de eternidad 276
Inmunes a la desesperanza 276
Evolución y revelación 277

22. Proceso y suceso 279
Proceso y suceso 279
Ver el pasado en tiempo presente 282

23. El compromiso de Israel 284
Adhesión a los sucesos 284
El recuerdo de un compromiso 284
Lealtad a un momento 285
Una palabra de honor 285
La vida sin compromiso 288
La revelación es un comienzo 289

24. Un examen de los profetas 291
¿Qué clase de prueba? 291
Una idea equivocada 293
¿Es posible explicar la revelación? 294
¿Son confiables los profetas? 296
Un producto de la locura 297
Autoengaño 298
Una invención pedagógica 302
Confusión 303
El espiritu de la época 306
Lo subconsciente 307
No hay pruebas 309

25. La biblia y el mundo 312
¿Es la biblia una ilusión? 312
¿Está Dios ausente en todas partes? 313
El lugar de la biblia en el mundo 314
Qué hizo la biblia 316
No hay palabras más sabias 317
La singularidad de la biblia 318
Cómo dar razón de la biblia 320
La omnipotencia de la biblia 321
Preciosa para Dios 322

Santidad en palabras 324
Israel como prueba 326
Cómo compartir la certeza de Israel..... 327
No es cuestión de pruebas 327

26. Fe con los profetas.....330
Fe con los profetas 330
Origen y presencia 331
La frontera del espíritu 334
No es un libro..... 336
“No me arrojes de tu presencia” 337

27. El principio de revelación 339
La revelacion no es una cuestion cronológica 339
El texto tal cual es 341
La revelación no es un monólogo 342
La voz según el hombre 344
Sabiduría, profecía y Dios..... 345
La Torá no revelada 346
La Torá está en el exilio 347
Idea y expresión 350
Pasajes vulgares 352
Pasajes ríspidos..... 354
La biblia no es una utopía.....357
Comprensión continua 361
La Torá oral nunca fue escrita 364

III. Respuesta 367

28. Una ciencia de los actos 368
La suprema aquiescencia.....368
Un salto de acción.....369
El acto es el riesgo.....371
Nuestro desconcierto último 372

Un enfoque metaético 373
La sociedad de Dios y el hombre 376
Caminos, no leyes 376
La divinidad de los actos 377
Hacer lo que él es 379
Semejanza en actos 380
"El buen impulso" 380
Los fines necesitan al hombre 381
Una ciencia de los actos 382

29. Más que intimidad espiritual 383
¿Sólo por la fe? 383
El error del formalismo 385
No hay dicotomía 387
La espiritualidad no es el camino 388
Autonomía y heteronomía 390
La ley 391
Un orden espiritual 393
Una exageracion teológica 395

30. El arte de ser 399
¿Sólo actos y nada más? 399
Un clamor de creatividad 400
Dios pide el corazón 401
¿Por qué kavaná? 405
Hacer para ser 406
La inmanencia de Dios en los actos 407
Estar presente 408

31. Kavaná 410
Atención 410
Apreciación 411
Integración 412
Más allá de la kavaná 413

32. Conductismo religioso 417
Conductismo religioso 417
Spinoza y Mendelssohn 418
Judaísmo y legalismo 421
La importancia fundamental de la agadá 423
La Torá es más que ley 424
Más allá de la halajá 427
Panhalajismo 430
Una religión sin fe 431
Los dogmas no bastan 433
Los cuatro codos 435

33. El problema de la polaridad 438
Halajá y agadá 438
Cantidad y calidad 440
Halajá sin agadá 441
Agadá sin halajá 443
La polaridad del judaísmo 444
La tensión entre halajá y agadá 446
Regularidad y espontaneidad 447
El valor de la costumbre 449
Las acciones enseñan 450

34. El sentido de la observancia 453
Origen y presencia 453
El sentido de la observancia 453
Eternidad, no utilidad 455
Sentido espiritual 457
Una respuesta al misterio 459
Aventuras del alma 460
“Un canto cada día” 462
Recordatorios 463
La acción como reunión 464
Apego a lo sagrado 465

El éxtasis de los actos 466

35. Mitzvá y pecado 470
El sentido de la mitzvá 470
"Pues hemos pecado" 473
"El mal impulso" 474
"Apenas hay un paso" 476

36. El problema del mal 478
Un palacio en llamas 478
"En manos de los malvados" 479
La confusión entre el bien y el mal 482
La purificación de lo sagrado 484
La religión no es un lujo 485
Una distinción suprema 486
Cómo encontrar un aliado 488
La Torá es un antídoto 488
¿Es el bien un párasito? 490
El mal no es el problema último 491
Dios y el hombre tienen una tarea en común 492
La capacidad de cumplir 493
Necesidad de redención 495

37. El problema de lo neutro 497
El aislamiento de la moral 497
Cómo encarar lo neutro 498
Toda la alegría nace de Dios 500

38. El problema de la integridad 503
Intereses creados 503
Pensamientos ajenos 504
La huida a la sospecha 505
La prueba de Job 507
"Una diadema para vanagloriarse" 508
Politeísmo enmascarado 510

El fracaso del corazón 511

39. El yo y el no-yo 514
¿Es el deseo la medida de todas las cosas?.....514
La conversión de las necesidades 516
La anulación del yo 517
Consideración por el yo 519

40. El acto redime 521
Conciencia de la esclavitud interior.....521
Momentos de pureza..... 522
Contrición 523
Dios está lleno de compasión 523
Los fines purifican los motivos 525
El acto redime 525
"Servid al señor con alegría"..... 528
"Nosotros estropeamos y él enmienda"..... 528

41. Libertad 531
El problema de la libertad 531
La libertad es un suceso..... 533
Libertad y creación 535
La preocupación divina..... 535

42. El espíritu del judaísmo 538
El significado del espíritu 538
El espíritu del judaísmo.....541
El arte de superar a la civilización..... 542

43. El pueblo israel..... 545
El sentido de la existencia judía 545
Un pensamiento compatible con nuestro destino 546
Israel, un orden espiritual 549
La dignidad de israel..... 550

Agradecimiento 555

Prefacio

"Dios en busca del Hombre", publicado originalmente por Heschel en inglés en 1955, es sin dudas su Magnum Opus. El libro subtitulado "Una filosofía de la religión", es un pretencioso tratado fenomenológico que analiza los principales sucesos que se producen en el espectro de lo llamado "lo religioso", cuando el judaísmo es el arquetipo de religión utilizado.

Heschel ha sido catalogado y criticado por su lírica poética, a veces reiterativa y otras tan bella, que imposibilita apreciar un método sistemático. Yo no me adhiero a esta posición, principalmente porque en nuestra obra se encuentra, a mi parecer, la llave de la sistematización de toda la obra de Heschel. El concepto central que debemos utilizar es el de "Teología profunda" (Pág. 9). Podríamos establecer dos columnas, una titulada "Teología" y la otra "Teología profunda". Por estas dos columnas podríamos atravesar todos los conceptos de la filosofía de la religión que aparecen en este libro. Daré dos ejemplos simples para que se entienda. En la parte tres de nuestro libro, Heschel describe a la "halajá" (la ley judía) como una de las instituciones más visibles de la tradición. La halajá es un conjunto de leyes a cumplir, recopiladas y reinterpretadas en diferentes libros que se consagraron en la historia del pueblo de Israel. Esto pertenece a la columna de la Teología. En la columna de la Teología profunda se encuentra la "agadá", la homilética interpretativa, que funciona más con metáforas e indicios sugestivos que con leyes indicativas. Esto se produce porque la halajá sin agadá caería en un legalismo. La agadá sin halajá, se transformaría en un espiritualismo sin forma. Es por ello que la "Teología" y la "Teología profunda" se necesitan mutuamente. El mismo efecto sucede con el

tema central de la parte dos. La "revelación" pertenece a la columna de la "Teología" y a la de la "Teología profunda". En la primera es un concepto central de la religión que en los textos se plasma a través de versículos difusos. En la segunda en un encuentro con lo inefable, con lo que estamos imposibilitados de expresar. Son las preguntas existenciales que Dios le plantea al hombre y él está obligado a descubrirlas.

Esta es la sistematización de Heschel, cuya filosofía termina siendo armonicista. Los conceptos se complementan, de otro modo entran en tensión y no funcionan.

Muchos de nosotros, que hemos sido educados por Heschel de manera indirecta y que hemos escuchado infinidad de prédicas y clases sobre sus libros y enseñanzas, no siempre pudimos apreciar esta armonía que fue tapada por la belleza de la poesía. Espero este consejo sirva como guía para apreciar este gran libro en toda su profundidad.

Rabino Dr. Ari Bursztein

Decano de Asuntos Académicos
Seminario Rabínico Latinoamericano Marshall T. Meyer
Buenos Aires, Argentina

7 de diciembre de 2021

I. DIOS

1. La autocomprensión del judaísmo

RECUPERAR LAS PREGUNTAS

Suele culparse a la ciencia secular y a la filosofía antirreligiosa por el eclipse de la religión en la sociedad moderna. Más honesto sería responsabilizar a la religión por sus propias derrotas. Si la religión declinó no es porque haya sido refutada, sino porque perdió relevancia, se tornó desvaída, opresiva, insípida. Cuando el credo reemplaza por entero a la fe, la disciplina al culto, la costumbre al amor, cuando se ignora la crisis del presente en razón del esplendor del pasado, cuando la fe se convierte en herencia antes que en manantial viviente, cuando la religión sólo habla en nombre de la autoridad y no con la voz de la compasión, entonces su mensaje pierde sentido.

La religión es una respuesta a las preguntas últimas del hombre. En cuanto dejamos caer en el olvido las preguntas últimas, la religión se hace irrelevante y entra en crisis. La tarea primordial de la filosofía de la religión consiste en redescubrir las preguntas para las cuales la religión es una respuesta. La indagación ha de hacerse ahondando en la conciencia del hombre y a la vez en las enseñanzas y actitudes de la tradición religiosa.

Hay pensamientos muertos y pensamientos vivos. Se ha comparado el pensamiento muerto con una piedra que alguien plantara en la tierra. Nada brotará de ella. Un pensamiento vivo es como una semilla. En el proceso de pensar,

una respuesta sin pregunta está desprovista de vida. Acaso penetre en la mente, mas no se adelantará en el alma. Acaso se incorpore a nuestro conocimiento, mas no se abrirá como fuerza creadora.

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

En nuestra busca de preguntas olvidadas, el método y el espíritu de la indagación filosófica revisten mayor importancia que la teología (esta última esencialmente descriptiva, normativa e histórica). Podemos definir a la filosofía como el arte de formular las preguntas correctas. Uno de los rasgos distintivos de la filosofía (en contraposición con la poesía, por ejemplo) es que no constituye un fluir de intuiciones autónomo y cerrado en sí mismo, sino que es el planteo explícito de un problema y el intento de brindar respuesta a un problema. La teología comienza con dogmas, la filosofía comienza con problemas. La filosofía ve primero el problema, la teología posee la respuesta por anticipado. No debemos, sin embargo, pasar por alto otra importante diferencia. No sólo no son idénticos los problemas de la filosofía y los de la religión: tampoco tienen la misma jerarquía. En cierto sentido, la filosofía es un modo de pensamiento que tiene principio pero no fin. En él, la toma de conciencia del problema sobrevive a todas las soluciones. Sus respuestas son preguntas disfrazadas: cada nueva respuesta genera nuevas preguntas[1]. En la religión, en cambio, el misterio de la respuesta flota por sobre todas las preguntas. La filosofía trata los problemas en cuanto cuestiones universales; para la religión, las cuestiones universales son

1 La filosofía y la ciencia comparten una característica: en ambas, cada respuesta engendra nuevas preguntas. La diferencia parecería radicar en el hecho de que los temas de la filosofía son eternos y ninguna de sus respuestas persiste incólume al cuestionamiento, ya que cada una debe ser una respuesta total.

problemas personales. En suma, la filosofía pone el énfasis en la primacía del problema; la religión pone el énfasis en la primacía de la persona.

Los fundamentalistas pretenden que todas las preguntas últimas ya han sido respondidas; los positivistas lógicos sostienen que todas las preguntas últimas carecen de sentido. Quienes no compartimos ni la fatuidad de aquellos ni la despreocupación de estos últimos, quienes rechazamos tanto las respuestas especiosas como las falsas evasiones, sabemos que en nuestra existencia se halla en juego una cuestión suprema cuya importancia excede todas las formulaciones definitivas. Este desconcierto es, precisamente, el punto de partida de nuestro pensar.

PENSAMIENTO SITUACIONAL

Existen dos tipos de pensamiento: uno se ocupa de los *conceptos*; ero tiempo, el conflicto decimonónico entre ciencia y religión se ve desplazado por la controversia entre un modo de pensamiento que tiene como objeto determinados conceptos de la mente y otro cuyo objeto es la situación del hombre. El pensamiento conceptual es un acto de la razón; el pensamiento situacional entraña una experiencia interior. Al emitir un juicio acerca de una cuestión, la persona misma se halla enjuiciada. El pensamiento conceptual es adecuado cuando nuestro esfuerzo apunta a acrecentar nuestro conocimiento acerca del mundo. El pensamiento situacional es necesario cuando nuestro esfuerzo se dirige a comprender cuestiones en las que se juega nuestra existencia misma.

Nadie debate el futuro de la humanidad en la era nuclear de la misma manera en que habla del tiempo. Sería un error dejar fuera de ese debate el pavor reverencial, el miedo, la

humildad, la responsabilidad, factores todos que forman –o deberían formar– parte de la cuestión a igual título que el átomo mismo. Nos enfrentamos no sólo con un problema situado fuera de nosotros, sino con una situación de la que somos parte y en la que nos hallamos involucrados por entero. Para entender el problema, debemos explorar la situación.

El pensador conceptual adopta una actitud de desasimiento: el sujeto se enfrenta con un objeto independiente. El pensador situacional adopta una actitud de preocupación: el sujeto comprende que se halla comprometido con una situación que requiere comprensión.

El principio del pensamiento situacional no es la duda, el apartamiento, sino el asombro, el pavor, el compromiso. Así pues, el filósofo es un testigo, no el administrador de un negocio ajeno. A menos que estemos comprometidos, el problema no se halla presente. A menos que estemos enamorados o que recordemos vívidamente lo que nos ocurrió cuando estábamos enamorados, no sabemos qué es el amor. No son las cuestiones vicarias sino los problemas personales los que estimulan el pensamiento creativo. Así, por ejemplo, el problema de la filosofía religiosa no consiste en cómo puede el *hombre* llegar a comprender a Dios, sino más bien cómo podemos *nosotros* llegar a la comprensión de Dios.

En un sentido profundo, el filósofo jamás es un puro espectador. Su sabiduría no es un producto que pueda fabricarse por encargo. Sus libros no son *responsa*. No hemos de considerarlos espejos donde se reflejan los problemas de otras gentes, sino ventanas que nos permiten ver el alma del autor. Los filósofos no consumen su fuerza y su pasión si ellos mismos no se sienten tocados. Sólo cuando el corazón se conmueve, el alma comulga consigo misma. Las incertidumbres que agitan el corazón del filósofo proveen

el motivo que lo impulsa a su afanosa busca de la verdad. Toda filosofía es una *apología pro vita sua*.

AUTOCOMPRENSIÓN RADICAL

Hay dos tipos de filosofía. La filosofía puede encararse como un proceso en el que "se piensa el pensamiento", en el que se analiza *el contenido del pensamiento,* a saber, principios, presunciones, doctrinas. O bien puede encararse como un *pensar acerca del pensar*[2], como *autocomprensión radical,* como un proceso en el que se analiza *el acto de pensar,* un proceso de introspección en el que se observa el ser intelectual en acción.

---

2 En diversas formas, el autoconocimiento o autocomprensión ha sido desde siempre la preocupación central de la filosofía ("Conócete a ti mismo" era la primera de las tres máximas grabadas en el frontispicio del Templo de Apolo en Delfos). Su importancia fue destacada por Sócrates y Platón; véase Cármides 167b-172c; Alcibíades 133b; Jenófanes, Memorabilia IV, 2, 24; Aristóteles, Metafísica 1072b 20. Compárese Plotino, Las Eneadas, IV, 4.2; Theologie des Aristoteles, traducción de Dieterici, Leipzig, 1893, p. 18. Toda filosofía es "autoobservación espiritual" (J. F. Fries, System der Metaphysik, 1824, p. 110), "la ciencia de la experiencia interior" (Th. Lipps, Grundtatsachen des Seelenlebens, p. 3), "la autocognición del espíritu humano" (Kuno Fisher, Geschichte der Philosophie, vol. I, ed., 5, p. H); compárese Max Scheler, Die transzendentale und die psychologische Methode, Leipzig, 1922, p. 179. En la literatura judía, la definición de la filosofía como autocomprensión es citada por Bahya Ibn Paquda, The Duties of the Heart, shaar habehinah, cap. 5, ed. Haymson, Vol. 11, p. 14. Compárese Joseph Ibn Saddik, Haolam Haquaton, ed. S. Horovitz, Breslau, 1903, comienzo. Véase Maimónides, Guía de los descarriados 1, 53. Según Hermann Cohen, Religion der Vernunft, Frankfurt del Main, 1929, p. 23, la autocognición del hombre es la fuente más profunda de religión. LL. Zlotnik recopiló adagios sobre el autoconocimiento en la literatura judía en Maamarim, Jerusalén, 1939, pp. 17-26.

La acción que emprende el ser intelectual tiene lugar en dos niveles: el nivel de la intuición y el nivel en el que las intuiciones se traducen a conceptos y símbolos. La autocomprensión radical no sólo debe abarcar los frutos del pensamiento, es decir los conceptos y los símbolos, sino también la raíz del pensar, las honduras de la intuición, los momentos de inmediatez en la comunión del ser con la realidad.

Correspondientemente, el estudio de la religión ha de cumplir dos tareas principales. La primera, comprende qué significa creer, analizar el *acto de creer*, preguntar qué es lo que requiere que creamos en Dios. La segunda, explicar y examinar *el contenido de la creencia*, analizar aquello en lo que creemos. La primera se ocupa del *problema de la fe*, de las situaciones concretas; la segunda, del *problema del credo*, de las relaciones conceptuales. La filosofía judía medieval dio preeminencia al problema del credo. Por ejemplo, prestó mayor atención a la pregunta: ¿Cuál es el *contenido* (y el objeto) de nuestro creer en Dios? –o en el mejor de los casos, a la naturaleza de la creencia– que al problema: ¿Cuál es la fuente de nuestro creer en Dios? ¿Por qué creer, en general? Se atendió más a la cuestión de *qué* sabemos acerca de Dios, que a la situación de *cómo* sabemos acerca de Él. Nuestra preocupación central no es analizar conceptos, sino explorar situaciones. La situación religiosa precede a la concepción religiosa, y sería una falsa abstracción, por ejemplo, ocuparnos de la idea de Dios sin tomar en cuenta la situación en cuyo marco se da tal idea. Nuestro primer objetivo, entonces, no es desarrollar la filosofía de una doctrina o las interpretaciones de un dogma, sino la filosofía de sucesos, actos e intuiciones concretos, de aquello que es parte del hombre piadoso. Pues la religión es más que un credo o una ideología y no se la puede entender si se la separa de los actos y los sucesos. Surge a la luz en los momentos en que el alma se siente traspasada por una preocupación acuciante y absoluta acerca del significado de todo significado, acerca de nuestro compromiso último,

integrado con nuestra existencia misma; en momentos en que dejamos en suspenso todas las certezas y nos desprendemos de todas las trivialidades que asfixian la vida.

En consecuencia, la cuestión que ha de examinarse en primer término no es la fe, el ritual o la experiencia religiosa, sino la fuente de todos estos fenómenos: la situación total del hombre; no como experimenta el hombre lo sobrenatural, sino por qué lo experimenta y lo acepta.[3]

TEOLOGÍA PROFUNDA

El tema de la teología es el contenido de la creencia. El tema del presente estudio es el acto de creer. Su propósito es explorar el fondo de la fe, el sustrato del que surge la creencia. Al método utilizado podríamos denominarlo *teología profunda*.

A fin de aprehender el fondo de la fe, trataremos de determinar no tanto lo que la persona es capaz de expresar, cuanto aquello que es incapaz de expresar, las intuiciones que ningún lenguaje logra enunciar. Debemos tener presente que "el mayor peligro que corre la filosofía, además de la pereza y la vaguedad, es el *escolastismo*, cuya esencia consiste en tratar lo que es vago como si fuera preciso y procurar encajarlo en una categoría lógica exacta[4]. Por cierto, uno de los errores fatales de la teología conceptual fue separar los actos de la existencia religiosa de las aseveraciones acerca de ella. Las ideas de la fe no han de estudiarse totalmente separadas de los momentos de la fe. Si arrancamos una planta de su suelo, si la apartamos de

3 A. J. Heschel, Man is not Alone, Nueva York, 1951, p. 55 (El hombre no· está solo, Buenos Aires, 1982, Ediciones Seminario Rabínico Latinoamericano, p. 55).

4 F. P. Ramsey, The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays, Nueva York, 1950, p. 269.

su sol y sus vientos natales, de su entorno terrestre, y la mantenemos en un invernadero, ¿acaso las observaciones que realicemos sobre esa planta nos revelarán su índole primigenia? La intimidad espiritual del hombre, planta viva que crece y se curva hacia la luz de Dios, mal puede ser trasplantada al terreno superficial de la mera reflexión. Desarraigada de su medio –la vida humana–, se marchita como una rosa aprisionada entre las páginas de un libro. En verdad, reducida a términos y definiciones, a códigos y catecismos, la religión es poco más que el resto deseado de una realidad otrora viviente. Sólo es posible estudiarla en su hábitat natural de fe y piedad, en un alma en la que lo divino se halla al alcance de todos los pensamientos.

Sólo lograrán aprehender la religión quienes sepan sondear sus profundidades, quienes sepan conjugar la intuición y el amor con el rigor del método, quienes sean capaces de descubrir categorías que puedan alejarse con lo puro y sin mezcla y de forjar lo imponderable plasmándolo en la expresión única y singular. No basta con describir el contenido dado de la conciencia religiosa. Debemos acosar a esta última con preguntas, obligando al hombre a entender y desentrañar el significado de lo que está ocurriendo en su vida tal como ella se yergue contra el horizonte divino. Penetrando en la conciencia del hombre piadoso podremos concebir la realidad existente detrás de ella.

LA AUTOCOMPRENSIÓN DE LA RELIGIÓN

La filosofía es un pensar reflexivo, y la filosofía de la religión puede definirse como la reflexión de la religión acerca de sus intuiciones y actitudes básicas, como una *autocomprensión radical de la religión en términos de su propio espíritu*. Es un esfuerzo de autoclarificación y autoexamen.

Por *autoclarificación* entendemos el esfuerzo encaminado a recordarnos a nosotros mismos aquello que sustentamos, a analizar las experiencias, intuiciones, actitudes y principios de la religión, a develar sus rasgos cardinales, sus aserciones últimas, a determinar el significado de sus principales enseñanzas, a distinguir entre principios y opiniones.

Por *autoexamen* entendemos el esfuerzo dirigido a escrutar la autenticidad de nuestra posición. ¿Es nuestra actitud religiosa una convicción o un mero aserto? ¿La existencia de Dios es para nosotros una posibilidad o una certeza? ¿Es Dios para nosotros una mera palabra, un nombre, una posibilidad, una hipótesis, o es Él una presencia viviente? ¿El mensaje de los profetas es para nosotros una figura de lenguaje o una certidumbre imperiosa?

La creencia, el pensamiento y el sentimiento religiosos figuran entre las actividades más engañosas del espíritu humano. No pocas veces suponemos que creemos en Dios, cuando en realidad acaso sólo adoramos un símbolo de intereses personales. Suponemos que nos sentimos llamados hacia Dios, cuando en realidad el objeto de nuestro culto es un poder mundano. Suponemos que nuestra preocupación es Dios, cuando en realidad es nuestro propio ego el que nos preocupa. Por lo tanto, examinar nuestra existencia religiosa es una tarea que debemos realizar constantemente.

Entender lo que queremos significar es el cometido de la filosofía. Pensamos en palabras, pero emplear palabras no es lo mismo que entender lo que ellas significan. Por otra parte, la relación entre las palabras y su significado es elástica. Las palabras permanecen, en tanto que los significados están sujetos a cambios. La expresión “nuestro padre en el cielo” acaso evoque en algunos la imagen mental de una figura corpórea sentada en un trono, mientras que para otros puede significar la suma de toda majestad, usada como figura de lenguaje para indicar a Aquel que está más allá de toda expresión.

Esta autocomprensión es necesaria por numerosas razones. Las enseñanzas originales de la religión no se imparten en términos racionales y dogmáticos, sino mediante expresiones indicativas. Es preciso por lo tanto explicar su significado. Además, puesto que fueron expresadas en un lenguaje arcaico, debemos penetrar con sumo cuidado la genuina intención de los autores bíblicos.

REVALORACIÓN CRÍTICA

Si bien el método empleado en el presente volumen se centra de manera primordial en la autocomprensión, existe otro enfoque que deberemos tener presente. La filosofía de la religión ha de encararse de dos maneras: como una comprensión radical de la religión en términos de su propio espíritu y como *una reva1oración crítica de la religión desde el punto de vista de la filosofía*. Representa un esfuerzo de la religión por justificar sus asertos, por poner en evidencia su *validez*, no meramente su *relevancia*. Hay falsos profetas, como los hay verdaderos; hay falsas doctrinas religiosas, como las hay verdaderas. Si una religión se proclama· verdadera, tiene la obligación de ofrecer un criterio que permita determinar su validez, ya sea en términos de ideas o de hechos.

Aun la situación misma de nuestro pensar exige una revaloración crítica de la religión. No podemos seguir ejerciendo nuestras facultades críticas en todas nuestras empresas, y al mismo tiempo abstenernos de plantear interrogantes en lo que concierne a la religión. "La nuestra es la era de la crítica, a la cual todo debe someterse. Muchos consideran que la sacralidad de la religión y la autoridad de la legislación justifican que se las exima de la indagación de este tribunal. Pero si tal exención se otorga, despierta un lógico recelo y sus beneficiarios no pueden exigir el respeto since-

ro que la razón sólo acuerda a aquello que ha pasado por la prueba del libre examen público"[5].

La crítica de la religión debe extenderse no sólo a sus asertos básicos, sino a todos sus planteos. La religión está expuesta a la distorsión desde afuera y a la corrupción desde adentro. Puesto que a menudo absorbe ideas no innatas a su espíritu, es preciso discernir entre lo auténtico y lo espurio. Por otro lado la superstición, el orgullo, la vanidad, el prejuicio y la vulgaridad pueden viciar las más nobles tradiciones. Movida por su propio celo, la fe suele trocarse en intolerancia. De ahí que la crítica de la razón, el desafío y las dudas del descreído puedan resultar más útiles para la integridad de la fe que el limitarnos a descansar confiadamente en nuestra propia fe.

HONESTIDAD INTELECTUAL

La *honestidad intelectual* es una de las metas supremas de la filosofía de la religión, tal como el autoengaño –más letal que el error– constituye la fuente principal de corrupción en el pensamiento religioso. La hipocresía, más que la herejía, es la causa de la decadencia espiritual. "Deseas la verdad en lo íntimo" del hombre (Salmos 51:8). Rabí Bunan de Przysucha solía definir del siguiente modo al jasid. Según las fuentes medievales, un jasid es aquel que hace más de lo que la ley le demanda. Ahora bien, dice la ley: "No engañarás a tu prójimo (Levítico 25:17). El jasid va más lejos que la ley: ni siquiera se engaña a sí mismo.

Todo rey posee un sello que, estampado sobre un documento, representa una garantía de autenticidad. El sello

5 Kant, Crítica de la razón pura (Critique of Pure Reason, prefacio a la primera edición, traducción de J.M.D. Meiklejohn, Nueva York, 1899, p. xi, nota).

contiene un emblema que simboliza el poder y la majestad del monarca. ¿Cuál es el emblema grabado en el sello del Rey de reyes? "El sello de Dios es la verdad"[6], y la verdad es nuestra única piedra de toque. *Un adulador no puede comparecer ante Él* (Job 13:16).

La filosofía de la religión en cuanto crítica de la religión no cumplirá su función si se comporta como antagonista, imitadora o rival. En el terreno del arte, por ejemplo, con frecuencia la crítica peca por olvidar que ella juzga y valora las grandes corrientes artísticas, pero no las crea. Lo mismo se aplica a la religión. Sin embargo, el hecho inquietante es que la filosofía sigue siendo la eterna rival de la religión. Es una potencia que, si pudiera, crearía la religión. Una y otra vez empeñó su talento para tratar de ofrecer respuestas a las preguntas últimas y fracasó.

La filosofía no siempre genera sus propios temas. La materia de su estudio procede del sentido común, el mundo del arte, la religión, la ciencia y la vida social. Temas como el bien, lo bello, la simpatía, el amor, Dios, la causalidad, el orden social y el Estado no son invención de la mente especulativa. La filosofía es más creativa en simbiosis con la vida en la preocupación por temas nacidos de su propia reflexión. Así pues, más que fuente de intuiciones últimas, la filosofía de la religión es un método de clarificación, examen y validación. Debe, además, elucidar la diferencia esencial entre filosofía y religión. Su tarea consiste no sólo en examinar los postulados de la religión confrontándolos con los de la filosofía, sino también en refutar los postulados de la filosofía cuando ésta pretende convertirse en sustituto de la religión, demostrando la insuficiencia de la filosofía como religión.

6 Shabat 51a.

LA FILOSOFÍA COMO PERSPECTIVA

Al intentar examinar las intuiciones de la religión, bien hará la filosofía en tener presente su propia condición limitada, el saber, el hecho de que ella representa el punto de vista real, pero limitado, de una determinada escuela o un período particular y que su experiencia está confinada a sólo una parte de la realidad. En rigor, sin un adjetivo calificativo, el término filosofía es en cierto modo una denominación inexacta. No hay una sino muchas filosofías, y la divergencia entre Aristóteles y Agustín, entre los estoicos y los pensadores de la India, es absolutamente tan real como la divergencia entre Moisés y Buda. Quienes sostienen la existencia de una filosofía perenne pueden creer en la posibilidad de una revalorización crítica de la religión desde la perspectiva de un sistema filosófico inmutable cuya validez está demostrada más allá de toda discusión. Para quienes cuestionan la validez de una filosofía perenne, la filosofía como tal se halla en un constante fluir y requiere un examen permanente. Podríamos entonces definir la filosofía de la religión como una revaloración crítica de la religión desde la perspectiva de una situación filosófica particular.

Pese a todas sus limitaciones, la filosofía es el intento humano de lograr una visión sinóptica de las cosas, de ver juntos el mundo como totalidad y las partes que lo integran. Considerando que la religión es proclive a caer en la pomposidad e ignorar aquellos aspectos de la realidad sin atingencia inmediata al dogma y el ritual, a la filosofía de la religión le cabe la tarea de ubicar la comprensión religiosa en relación con el ámbito total del saber humano. El saber de los hombres avanza sin pausa y las cuestiones eternas de la religión adquieren nueva pertinencia al confrontarse con el proceso incesante de la indagación humana.

EL PENSAMIENTO ELÍPTICO

La filosofía de la religión es el resultado de dos factores generadores: la filosofía y la religión. Nace del encuentro entre ambos, no de una reflexión de la religión sobre sí misma. De hecho, toda filosofía de la religión cobra vida cuando tanto la religión cuanto la filosofía aseveran ofrecer ideas acerca de los problemas últimos. Puesto que la religión griega no se proclamó como fuente de tales ideas, la filosofía de la religión no surgió en Atenas sino en el encuentro entre el judaísmo y la filosofía griega[7].

La filosofía de la religión entraña una polaridad; a semejanza de una elipse, gira alrededor de dos focos: la filosofía y la religión. Exceptuados dos puntos de la curva, situados a igual distancia de ambos focos, cuanto más se acerca su pensamiento a uno de los dos, más se aleja del otro. La incapacidad para percibir la profunda tensión de las categorías filosóficas y religiosas ha sido causa de considerable confusión.

Esta situación singular de hallarse expuesta a dos fuerzas diferentes, a dos fuentes de entendimiento competidoras, es una situación que importa sobremanera no abandonar. Precisamente esa tensión, ese pensamiento elíptico, constituye una fuente de enriquecimiento tanto para la filosofía como para la religión.

---

7 Véase Julius Guttmann, “Religion und Wissenschaft im Mittelalterlichen und im Modernen Denken” en Festschrift zum50 [i.e. fünfzig] jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlín 1922, p. 147.

LA RELIGIÓN DE LA FILOSOFÍA

En el afán de conciliar la filosofía y la ciencia con la religión, muchas veces se intentó demostrar que no sólo no existe conflicto entre las doctrinas impartidas mediante la revelación y las ideas adquiridas por nuestra propia razón, sino que unas y otras son intrínsecamente idénticas. Empero, semejante conciliación no es una solución sino una disolución en la cual la religión está condenada a extinguirse. Si ciencia y religión son intrínsecamente idénticas, una de las dos ha de ser necesariamente superflua. En tal conciliación la religión es poco más que mala ciencia e ingenua moralidad. Desaparecida su hondura, olvidada su majestad, sus valores se tornan cuestionables. Su sola justificación es pedagógica, como un atajo hacia la filosofía, como una filosofía para las masas.

Más de una vez los filósofos confundieron la disidencia de la religión con inmadurez filosófica, y en lugar de intentar comprender a la religión en cuanto religión, la encararon como una forma rudimentaria de filosofía. Lo que hicieron fue adaptar el objeto de la investigación a las pautas del investigador y trastocar las categorías religiosas aun antes de explorarlas, tratándolas como si fueran abstracciones filosóficas. El resultado de semejante indagación es por lo general una religión sumamente enrarecida. Lo que empieza como una filosofía de la religión termina como una *religión de la filosofía*.

UN MODO DE PENSAMIENTO

La filosofía no comienza a partir de cero. A lo sumo se la puede definir como una ciencia con un mínimo de supuestos, pero le es imposible prescindir de *todo* supuesto. La filosofía, además, se inscribe en un *modo de pensamiento*

específico, en ciertas formas y categorías de aprehensión y evaluación. Las premisas cardinales de la filosofía occidental proceden del modo de pensamiento griego.

Hay más de un modo de pensamiento. Israel y Grecia no sólo desarrollaron doctrinas divergentes; también operaron dentro de categorías diferentes. La Biblia, al igual que la filosofía de Aristóteles, por ejemplo, contiene más que una suma de doctrinas; constituye *un modo de pensamiento*, un contexto específico en el cual los conceptos generales poseen una significación particular. Representa una pauta de evaluación, una forma de orientación; no sólo un tejido mental, sino también cierta disposición o manera de entretejer e interrelacionar las intuiciones y las percepciones, un telar de pensamientos únicos en su género.

La mente humana es unilateral. No puede captar la realidad entera al mismo tiempo. Cuando miramos las cosas vemos los rasgos que ellas poseen en común, o bien aquellos que las distinguen a una de otras. En ciertos períodos de la historia florece con mayor facilidad el sentido de lo común y universal, mientras que en otros lo que prevalece es el sentido de lo individual y distinto. El pensamiento de Filón, por ejemplo, discurrió por una senda que soslayaba lo específico y lo diferente, tanto en el judaísmo como en el helenismo. Él encontró en ambos el mismo mensaje y dio por cierto que el éxtasis que conoció en los cultos helenísticos era idéntico al estado en que los profetas hebreos recibieron la revelación[8]. Siguiendo sus pasos,

8 Véase A.J. Heschel, Die Prophetie, Cracovia, 1936, p. 15 (Los Profetas, Editorial Paidós, Buenos Aires, coedición con el Seminario Rabínico Latinoamericano). Las categorías en las que el hombre bíblico concebía a Dios, al hombre y al mundo son tan diferentes de los supuestos de la metafísica sobre los cuales se basa la mayor parte de la filosofía occidental que ciertas intuiciones significativas para la mentalidad bíblica al parecer carecen de sentido para la mentalidad griega. Sería un logro de primera magnitud reconstruir la naturaleza peculiar del pensamiento bíblico y elucidar su

muchos pensadores se empeñaron en destacar sobre todo los elementos comunes a la razón y la revelación y procuraron igualar sus diferencias. No alcanzaron a ver la impar riqueza de intuición espiritual que encerraban las ideas proféticas del pathos divino. El pensamiento hebreo opera dentro de categorías distintas a las de Platón o Aristóteles, y la discrepancia entre sus respectivas enseñanzas no implica meramente distintos modos de expresión, sino distintos modos de pensamiento. Apoyándose en los elementos comunes a la razón y la revelación se logró una síntesis de ambos poderes espirituales, al precio de sacrificar algunas de sus intuiciones singulares.

Si bien es cierto que para el judaísmo es de vital importancia tender puentes hacia culturas no judías a fin de absorber elementos capaces de enriquecer su vida y su pensamiento, no ha de hacerlo al precio de renunciar a su propia integridad intelectual. Debemos tener presente que, por deseable que pueda resultar en una situación histórica particular, el intento de lograr una síntesis entre el pensamiento profético y la metafísica griega no es necesariamente válido *sub specie aeternitatis*. 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. Por otra parte, de haber estado Jerusalén situada al pie del Himalaya la filosofía monoteísta se habría visto modificada por la tradición de los pensadores orientales. Así, nuestra posición intelectual, ubicada entre Atenas y Jerusalén, no es una posición definitiva. Acaso disponga algún día la Providencia crear una situación que nos coloque entre el Jordán y el Ganges, dando lugar a un encuentro que plantearía un problema

divergencia con todo otro tipo de pensamiento. Ello abriría nuevas perspectivas para la comprensión de cuestiones morales, sociales y religiosas y enriquecería a la reflexión filosófica en su conjunto. El pensamiento bíblico puede contribuir en medida importante a plasmar nuestra visión filosófica del mundo.

distinto del que vivió el pensamiento judío al encontrarse con la filosofía griega.

METAFÍSICA Y METAHISTORIA

Existe, por ejemplo, una diferencia fundamental de significado, intención y tema entre una teoría científica acerca del origen del Universo y lo que intentan transmitir los primeros capítulos del Libro del Génesis. El Libro del Génesis no se propone explicar nada. Proposiciones como *en el principio creó Dios los cielos y la tierra* no contribuyen de modo alguno a hacer más inteligible el misterio del nacimiento del mundo. La Biblia y la ciencia no se ocupan del mismo problema. La teoría científica pregunta: ¿Cuál es la causa del Universo? Piensa en la categoría de causalidad y la causalidad concibe la relación del Creador con el Universo como una relación entre dos entidades esencialmente diferentes e incomparables, y considera a la Creación misma como un *suceso*, no como un *proceso* (véase cap. 22). La Creación, pues, es una idea que trasciende la causalidad; nos dice cómo es que existe, en general, causalidad. En lugar de explicarnos el mundo en categorías tomadas de la naturaleza, alude a aquello que hizo posible la naturaleza, a saber, un acto de la libertad de Dios.

La Biblia apunta a un modo de comprender el mundo desde el punto de vista de Dios. No se ocupa del *ser en cuanto ser*, sino del *ser en cuanto creación*. Su preocupación no es la ontología o la *metafísica*, sino la historia y la *metahistoria*; su preocupación es el tiempo antes que el espacio.

La ciencia procede mediante ecuaciones; la Biblia se refiere a lo singular, a lo impar, a lo que no tiene precedentes. El objetivo de la ciencia es explorar los hechos y procesos de la naturaleza; el objetivo de la religión es comprender a la na-

turaleza en relación con la voluntad de Dios. La intención del pensamiento científico es responder a las preguntas del hombre y satisfacer su necesidad de conocimiento. La intención última del pensamiento religioso es responder a una pregunta que no es del hombre y a satisfacer la necesidad que Dios tiene del hombre.

La filosofía es el intento de descubrir la esencia de las cosas, los principios del ser; la religión bíblica es el intento de impartir enseñanzas acerca del Creador de todas las cosas y el conocimiento de Su voluntad. La Biblia no se propone enseñarnos principios de creación o redención. Vino a enseñarnos que Dios está vivo, que Él es el Creador y el Redentor, el Maestro y el Legislador. La filosofía se preocupa de analizar o explicar, la religión se preocupa por purificar y santificar. La religión hunde sus raíces en una tradición particular o en una intuición personal; la filosofía clásica pretende estar arraigada en premisas universales. La especulación empieza en el *concepto*, la religión bíblica empieza en el *suceso*. La vida de la religión no se da en la preservación mental de ideas, sino en sucesos o intuiciones, en algo que ocurre en el tiempo.

UN DESAFÍO A LA FILOSOFÍA

La religión, repetimos, es una fuente única de intuición. Ello implica que las intuiciones y exigencias de la religión no pueden sincronizarse por completo con las conclusiones de ningún sistema filosófico particular, ni expresarse adecuadamente en términos de ciencia. Lo que es significativo en religión no lo es necesariamente en filosofía, y viceversa. El papel que le cabe a la religión es el de ser *un desafío a la filosofía*, no un mero objeto de examen.

Es mucho lo que la filosofía podría aprender de la Biblia. Para el filósofo, la idea del bien ocupa el segundo lugar, no

puede existir sin lo sagrado. Lo sacro es la esencia, el bien es su expresión. A las cosas creadas en seis días, Él las consideró buenas; al séptimo día lo santificó[9].

Platón plantea en su *Eutifrón* un problema que, en formas diversas, fue debatido a menudo en el escolasticismo cristiano y mahometano: ¿Los dioses aman el bien porque es bueno, o es bueno el bien porque los dioses lo aman? Semejante problema sólo puede surgir si se considera a los dioses y al bien como dos entidades diferentes y se da por sentado que no siempre los dioses actúan conforme a las normas más elevadas del bien y la justicia. Preguntar si un determinado acto es sagrado (ordenado por, o caro a Dios) porque es bueno o si es bueno porque es sagrado (ordenado por, o caro a Dios) sería tan insensato como preguntar si un punto dado del círculo es llamado centro debido a su equidistancia de la periferia, o si su equidistancia de la periferia se debe al hecho de que es el centro. La dicotomía entre lo sagrado y lo bueno es ajena al espíritu de los grandes profetas. Para el pensamiento profético la rectitud de Dios es inseparable de Su ser.

La crítica sensata comienza siempre por la autocrítica. También la filosofía requiere una constante revisión y purificación. Al examinar a la religión, la razón se examina a sí misma; revisa sus propias premisas, su alcance y su firmeza, demuestra si ha avanzado lo bastante como para comprender las intuiciones de los profetas. Hay, en verdad, intuiciones del espíritu a las que nuestra razón llega tarde, muchas veces demasiado tarde, después de haberlas rechazado.

Para arribar a buen puerto la filosofía de la religión ha de tener presente la singularidad y las limitaciones de la filosofía, tanto como las de la religión.

---

9 A.J. Heschel, The Sabbath, Nueva York, 1951, p. 75 (El Shabat y el hombre moderno, Editorial Paidós, Buenos Aires).

Como luego veremos, la religión va más allá de la filosofía, y la tarea de la filosofía de la religión consiste en conducir a la mente hacia la cumbre del pensamiento, en hacernos comprender por qué los problemas de la religión no se pueden aprehender en términos de ciencia, en llevarnos a percibir que la religión tiene su propio ámbito, su propia perspectiva y su propia meta, en abrirnos a la majestad y al misterio, frente a los cuales la mente no es sorda a aquello que trasciende la mente. Uno de los objetivos de la filosofía de la religión es estimular *revaloración crítica de la filosofía desde la perspectiva de la religión.*

EL CULTO DE LA RAZÓN

Es impropio definir a la filosofía de la religión como un intento de proveer una base racional para la religión, ya que tal definición identifica de modo implícito a la filosofía con el racionalismo. Si la marca distintiva del filósofo fuese el racionalismo, Platón, Schelling, William James y Bergson quedarían descalificados. Según Dewey, el racionalismo "excluye la fe religiosa como tal. Sólo permite creer en lo que es inferencia racional incuestionable de aquello que conocemos de manera absoluta"[10].

Podemos definir el racionalismo extremo como la incapacidad de la razón para entenderse a sí misma, para entender su esencia alógica y sus objetos metalógicos. Debemos distinguir entre la ignorancia y el sentido del misterio, entre lo subracional y lo supra-racional. El camino a la verdad es un acto de la razón; el amor a la verdad es un acto del espíritu. Todo acto de razonamiento tiene una referencia trascendente al espíritu. Pensamos mediante la razón porque nos afanamos en pos del espíritu. Pensamos median-

10 Dewey, A Common Faith, New Haven, 1934

te la razón porque tenemos la certidumbre del sentido. La razón se marchita sin el espíritu, sin la verdad acerca de la totalidad de la vida.

A menudo se ha identificado a la razón con el cientificismo, pero la ciencia es incapaz de proporcionarnos toda la verdad acerca de la vida como totalidad. Necesitamos del espíritu para saber qué hacer con la ciencia. La ciencia se ocupa de las relaciones entre las cosas del Universo, pero al hombre le ha sido dada la preocupación por el espíritu, y el espíritu se ocupa de las relaciones entre el Universo y Dios. La ciencia busca la verdad acerca del Universo; el espíritu busca la verdad, que es más grande que el Universo. La meta de la razón es la exploración y verificación de las relaciones objetivas; la meta de la religión es la exploración y verificación de las relaciones personales últimas.

Un desafío no es lo mismo que una contienda, y la divergencia no significa un conflicto. Vivir en polaridades es parte de la condición humana. 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. No obstante, aquello que es uno y lo mismo en la creación, no siempre lo es en nuestra situación histórica. Sólo mediante un acto de redención se nos concede descubrir la unidad suprema de la razón y la revelación.

La tan pregonada equiparación del judaísmo con el racionalismo es una evasión intelectual de las profundas dificultades y paradojas de la fe, la creencia y la observancia judías. El concepto del hombre acerca de lo razonable es pasible de cambios. A los filósofos romanos no les parecía razonable abstenerse de trabajar un día por semana. Tampoco les parecía irrazonable a ciertos dueños de plantaciones importar esclavos de África al Nuevo Mundo. ¿Con qué etapa del desarrollo de la razón debería ser compatible la Biblia?

Si bien la tradición judía siempre manifestó aprecio y agradecimiento a la razón, nunca consideró autosuficiente a la inteligencia del hombre. "Confía en el Eterno con todo tu corazón, y no te apoyes en tu propio entendimiento" (Proverbios: 5). "Tú, que te has sentido segura en tu maldad, y que has dicho 'Nadie me ve', fuiste pervertida por tu arrogante sabiduría. Y dijiste en tu corazón: 'Yo soy, y no hay ninguna otra aparte de mí" (lsaías 47:10).

Algunos de los supuestos básicos del judaísmo no pueden justificarse por entero en términos de la razón humana. Su concepción de la naturaleza del hombre como creado a semejanza de Dios, su concepción de Dios y de la historia, de la elección de Israel, de la oración y aun de la moralidad, desafían a algunas de las conclusiones a las que llegamos tras un análisis y escrutinio honestos. Las exigencias de la piedad son un misterio ante el cual el hombre se ve reducido a la reverencia y al silencio[11]. La reverencia, el amor, la oración, la fe, trascienden los actos del superficial razonamiento.

En consecuencia, no debemos juzgar a la religión exclusivamente desde la perspectiva de la razón. 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. Su sentido ha de entenderse en términos *compatibles con el sentido de lo inefable*.

El sentido de lo inefable es un empeño intelectual nacido del fondo de la razón; es una fuente de percepción cognoscitiva. No existe, pues, 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,

11 Véase A.J. Heschel, Man's Quest for God, Nueva York, 1954, p. 104.

vagas, y requieren conceptualización para poder comunicarlas a la mente, integrarlas y darles consistencia. Sin la razón, la fe se torna ciega. Sin la razón, no sabríamos cómo aplicar las intuiciones de la fe a los problemas concretos de la vida. El culto de la razón es arrogancia y revela falta de inteligencia. El rechazo de la razón es cobardía y revela falta de fe.

IDEAS Y SUCESOS

La materia de una filosofía del judaísmo es el judaísmo. ¿Pero qué clase de entidad es el judaísmo? ¿Es un conjunto de ideas o principios, una doctrina? Intentar reducir la Biblia, pletórica de vida, drama y tensión, a una serie de principios, sería como intentar reducir una persona viviente a un diagrama. El éxodo de Egipto, la revelación en el Sinaí, la calumnia de Miriam contra Moisés, son sucesos, no ideas; acontecimientos, no principios. Por otro lado, quien tratara de reducir la Biblia a un catálogo de sucesos, a una historia sagrada, fracasaría igualmente. *El Señor es Uno,* o *Justicia, justicia habrás de perseguir*, son ideas o normas antes que hechos. Una filosofía del judaísmo, por lo tanto, es *una filosofía de ideas y sucesos.*

Moisés Maimónides (1135-1204) resume la esencia del judaísmo en trece artículos de fe: 1. La existencia de Dios; 2. Su unicidad; 3. Su incorporeidad; 4. Su eternidad; 5. Sólo Dios es objeto de culto; 6. La revelación mediante Sus profetas; 7. La preeminencia de Moisés entre los Profetas; 8. El Pentateuco en su totalidad le fue dado divinamente a Moisés; 9. La Inmutabilidad de la Ley de la Torá; 10. Dios conoce los actos y los pensamientos del hombre; 11. Recompensa y Castigo; 12. La venida del Mesías; 13. La Resurrección. Salvo el 6, el 8, el 12 y el 13, estos artículos se refieren a principios o al ámbito de las ideas antes que a sucesos o

al ámbito de la historia. Significativamente, la versión con la que estos artículos se hicieron populares y hasta fueron incorporados a muchos libros de oraciones comienza con las palabras: “Creo firmemente que…”.

El credo maimonideano se basa en la premisa de que la realidad última cobra expresión en las ideas. Para el hombre bíblico, empero, la realidad última se expresa en los sucesos, no sólo en las ideas. La substancia del judaísmo está dada tanto en la historia como en el pensamiento. Aceptamos ideas y recordamos sucesos. El judío dice: “Creo” y se le ordena: “¡Recuerda!”. Su credo contiene un compendio de ideas básicas y a la vez un compendio de sucesos descollantes[12].

En la concepción judía, la comprensión de Dios no se alcanza mediante la referencia –según la manera griega– a cualidades intemporales de un Ser Supremo, a ideas de benevolencia o perfección, sino más bien mediante la percepción de los actos vivientes de Su preocupación, de Su solicitud dinámica hacia el hombre. No hablamos de Su bondad en general, sino de Su compasión por el hombre individual en una situación particular. La bondad de Dios no es una fuerza cósmica, sino un acto concreto de compasión. No conocemos ese acto tal como es, sino tal como ocurre. Mencionemos un ejemplo: “Dijo Rabí Meir: Cuando un ser humano sufre, ¿qué dice la Shejiná? Mi cabeza es demasiado pesada para Mí; Mi brazo es demasiado pesado para Mí. Y si Dios se duele tanto por la sangre derramada de los malvados, cuanto más por la sangre de los probos”[13]Esta manifestación, citada en la Mishná inmediatamente después de la descripción de la pena capital, está destinada a expresar el dolor de Dios por el sufrimiento de Sus hijos, aun cuando se trate de un criminal castigado por su crimen.

12 Véase El hombre no está solo, p. 161.

13 Mishná Sanhedrín, VI, 5.

Si aceptamos un enfoque semejante, la problemática cambia. El problema ya no es entonces cómo conciliar la Biblia con la visión aristotélica del Universo y el hombre, sino más bien: ¿Cuál es la visión bíblica del Universo y de la situación del hombre en él? ¿Cómo debemos entendernos a nosotros mismos en términos del pensamiento bíblico? El problema es: ¿Cuáles son las preguntas últimas de la existencia que la religión viene a responder? ¿Cuáles son las ideas que sustenta el hombre religioso?

LA FILOSOFÍA DEL JUDAÍSMO

En la frase "filosofía del judaísmo" el término "judaísmo" puede utilizarse ya sea como *objeto*, ya sea como *sujeto*. En el primer sentido, la filosofía del judaísmo es una crítica del judaísmo: el judaísmo como tema u objeto de nuestro examen. En el segundo sentido, "filosofía del judaísmo" tiene un sentido comparable al de las formulaciones "filosóficas de Kant" o "filosofía de Platón": el judaísmo como una fuente de ideas que procuramos entender.

Ahora bien; el judaísmo es una realidad, un drama dentro de la historia, un hecho, no un mero sentimiento o una mera experiencia. El judaísmo sostiene que ciertos sucesos extraordinarios acaecieron, y que en ellos se originó. Sustenta ciertas enseñanzas fundamentales. Se proclama como el compromiso de un pueblo con Dios. La tarea que le incumbe a una filosofía del judaísmo es la de comprender el significado de dichos sucesos, enseñanzas y compromisos.

Como ya lo señalamos, en este libro hemos seguido de modo primordial, aunque no exclusivo, el método de la autocomprensión, y el término judaísmo incluido en el subtítulo se usa principalmente como sujeto.

2. Caminos hacia su presencia

LA BIBLIA ESTÁ AUSENTE

En nuestra frecuentación de obras de la filosofía occidental nos encontramos una y otra vez con Platón y Aristóteles, los estoicos y los neoplatónicos. El espíritu de su pensamiento aletea sobre toda página de texto filosófico. En cambio buscaríamos en vano a la Biblia en los meandros de la metafísica occidental. Los profetas están ausentes cuando los filósofos hablan de Dios.

Al decir que la Biblia está ausente en la historia de la filosofía no nos referimos a menciones o citas, ya que en ocasiones se ha dado cabida a pasajes bíblicos. Aludimos más bien al espíritu, al modo de pensamiento, a la manera de mirar el mundo y la vida, a las premisas especulativas básicas acerca del ser, a los valores, al significado. Abramos cualquier historia de la filosofía. Tales o Parménides están allí, ¿pero acaso aparecen alguna vez Isaías o Elías, Job o el Eclesiastés? De resultas de esa omisión, las premisas cardinales de la filosofía occidental dimanan del pensamiento griego antes que del hebraico.

Dos posiciones prevalecen en el pensamiento filosófico respecto de la Biblia. Para la primera, se trata de un libro ingenuo, de carácter poético o mitológico. La innegable belleza del texto, se afirma, no justifica tomarlo con seriedad, vista la índole inmadura y primaria de su pensamiento.

¿Cómo compararlo con Hegel o Hobbes, John Locke o Schopenhauer? El padre de la tendencia subestimadora de la relevancia intelectual de la Biblia es Spinoza, responsable de numerosos juicios distorsionados acerca de la Sagrada Escritura que aparecen en la filosofía y las exégesis posteriores.

Los defensores de la segunda posición sostienen que Moisés profesó las mismas ideas que Platón o Aristóteles; que no existe una divergencia seria entre las enseñanzas de los filósofos y las enseñanzas de los profetas. La diferencia, aseveran, es sólo de expresión y estilo. Así por ejemplo, Aristóteles usó términos precisos, en tanto que los profetas emplearon metáforas. El padre de esta posición es Filón, cuya teoría se impuso en la teología, mientras que la filosofía general adoptó la actitud de Spinoza.

Cuéntase que cierta vez un periódico encargó a un reportero novato la crónica de una boda. Al rato volvió el joven muy contrito diciendo que no había nada para publicar porque el novio no se había presentado.

Es cierto que sería vano buscar en la Biblia una terminología filosófica. Pero el estudioso serio no ha de buscar lo que ya posee. Las categorías en las que ha venido operando la reflexión filosófica acerca de la religión proceden de Atenas, no de Jerusalén. El judaísmo es una confrontación con la Biblia, y una filosofía del judaísmo debe ser una confrontación con el pensamiento de la Biblia.

MEMORIA E INTUICIÓN

No es la Biblia la única obra en la que encontramos una preocupación por los problemas religiosos últimos. En muchas comarcas y en muchas épocas el hombre buscó a Dios. Sin embargo, el período bíblico es el gran capítulo en la

historia de la lucha del hombre con Dios (y la lucha de Dios con el hombre). Y así como en un estudio de los valores morales no podemos ignorar la gran tradición de la filosofía moral, al enfrentarnos con las cuestiones religiosas no debemos ignorar las intuiciones acumuladas en la Biblia. Será pues hacia la era de la Biblia – mil años de iluminación– hacia donde nos volveremos en busca de guía.

¿Qué tenemos nosotros en común con el pueblo de la Biblia? Las ansiedades y alegrías del vivir; el sentido de la maravilla y el misterio, y la resistencia que le oponemos; la percepción del Dios que se oculta y los momentos en que anhelamos un camino que nos conduzca hacia Él.

El pensamiento central del judaísmo es *el Dios viviente*. Ésa es la perspectiva desde la cual se enfocan todas las demás cuestiones. Y éste es el problema central de toda filosofía del judaísmo: ¿Cuáles son los fundamentos para la creencia del hombre en la realidad del Dios viviente? ¿Es siquiera capaz el hombre de descubrir tales fundamentos? Antes de entrar a examinar este problema es preciso inquirir: ¿Es compatible con el espíritu del judaísmo sostener que el hombre ha de buscar una vía de acceso a Dios, sostener que a menos que busquemos a Dios corremos el riesgo de no encontrarlo? ¿Existe una manera de adquirir sensibilidad a Dios y apego a Su presencia?

¿Cuál era la fuente de la fe del pueblo en los tiempos bíblicos? ¿Es correcto definir esa fe como un acto de confianza en una doctrina heredada? ¿Es correcto decir que durante más de tres mil años los judíos sólo tuvieron acceso a una única fuente de fe, a saber la crónica de la revelación? ¿Es cierto que la vitalidad religiosa del judaísmo se generó exclusivamente en la lealtad a los sucesos acaecidos en los días de Moisés y en la obediencia a la Escritura que registra esos sucesos? Diríase que semejante presunción pasa por alto la naturaleza del hombre y de su fe. Un gran acontecimiento, por milagroso que sea, si sólo ocurrió una única

vez, difícilmente podrá dominar por siempre la mente del hombre. El mero recuerdo del suceso no puede ser lo bastante poderoso como para mantener bajo su influjo el alma del hombre con su constante inquietud y vitalidad. Hubo una lucha, hubo una búsqueda de percepción, en la cual la fe judía bebió su fuerza.

La Biblia no sólo contiene las palabras de los profetas, sino también palabras brotadas de labios no proféticos. Junto a las palabras de inspiración que afirma transmitir, contiene también palabras de búsqueda y preocupación humanas. La Biblia encierra la palabra de Dios al hombre, pero también la palabra del hombre a Él y acerca de Él; no sólo la manifestación de Dios, sino la intuición del hombre. La experiencia profética se halla muy lejos del alcance del hombre moderno. Empero, los profetas también eran humanos. Las experiencias proféticas fueron momentos aislados de sus vidas, más allá de los cuales los aguardaba el encuentro con el bien y. el mal, la luz y las tinieblas, la vida y la muerte, el amor y el odio, cuestiones todas tan reales hoy como lo fueron tres mil años atrás. Estas percepciones reflejan un pensamiento humano, no sólo profético. La espontaneidad del hombre bíblico halló su expresión de modo particular en la denominada literatura de la sabiduría, tal como los libros de Job, Proverbios, Eclesiastés, al igual que el Libro de los Salmos.

La preocupación por Dios prosiguió a lo largo del tiempo, y a fin de entender el judaísmo hemos de indagar también el modo y el espíritu de esa preocupación en la historia judía posbíblica.

Contamos con dos fuentes de pensamiento religioso: la *memoria* (tradición) y la intuición *personal*. Debemos confiar en nuestra memoria y afanarnos por nuevas intuiciones. Por la tradición *tenemos noticia;* mediante nuestra propia búsqueda, también *comprendemos*. Los profetas apelan a la fuerza espiritual del hombre: “Sabrás pues, hoy,

y reflexiona en tu corazón que el Señor es Dios arriba en el cielo y abajo en la tierra, y no hay otro" (Deuteronomio 4:39). El salmista nos exhorta: "Gustad y ved que el Señor es bueno (34:9)[14] ¿Cómo saber? ¿Cómo gustar?

En el Cantar del Mar Rojo se ha visto una alusión a la necesidad de que cada hombre emprenda su propia búsqueda de Dios:

> Éste es mi Dios, y lo glorificaré;
> Dios es mi padre, y lo enalteceré.
> Éxodo 15:2

Mediante su propia intuición el hombre ha de llegar primero a captar que: *Éste es mi Dios, y lo glorificaré*, y ulteriormente alcanzará a comprender que Él es el *Dios de mi padre, y lo enalteceré*[15].

EL HOMBRE EN BUSCA DE DIOS

Los holocaustos, los sacrificios, son parte importante de la piedad bíblica. Y sin embargo, "Quiero misericordia, y no el sacrificio, y la *comprensión* (el *conocimiento*) *de Dios*, antes que los holocaustos" (Oseas 6:6). Hay un camino que conduce a la comprensión. "Buscarás al Señor, *tu* Dios, y lo encontrarás, si lo buscas con todo tu corazón y toda tu alma" (Deuteronomio 4:29; Jeremías 29:13).

---

14 El verbo ta'am significa siempre percibir, gustar. También el sustantivo se utiliza con el mismo sentido de juicio. En nuestro pasaje, el Targum vierte ta'amu por "advertir", la Septuaginta por "gustar". Compárese el Comentario ad locum de Setorno: "Gustar, es decir percibir con el propósito sentido y ver con el ojo de la razón que Dios es bueno".

15 Véase Rabí Isaías Horowitz, Shné Lujot Habrit, cap. 40ª. Compárese también El hombre no está solo, p. 162.

"Si un hombre te dice 'me esforcé y no hallé', no le creas. Si dice 'no me esforcé y aun así hallé', no le creas. Si dice 'me esforcé y hallé', puedes creerle[16]. Es verdad que cuando buscamos a Dios, Él nos asiste Pero la iniciativa y la intensidad de nuestra busca dependen de nosotros. "Si invocares la comprensión y alzares tu voz en procura del entendimiento; si la buscares (la comprensión) como plata y escrudiñares por ella como por tesoros ocultos, comprenderás el temor del Señor y hallarás el conocimiento de Dios"[17]. "Todo está dentro del poderío del cielo salvo el pavor y el temor del cielo"[18].

La Biblia designa con varias palabras distintas el acto de buscar a Dios *(darash*, *bakesh*, *shajar)*. En ciertos pasajes estas palabras se usan en el sentido de inquirir por Su voluntad y preceptos (Salmos 119:45, 94, 155). En otros, en cambio, significan más que el mero acto de formular una pregunta, cuyo fin es obtener información. Significan el dirigirse uno directamente a Dios para estar más cerca de Él; implican el deseo de una experiencia, antes que una búsqueda de información[19]. Buscar a Dios lleva implícito el hecho de observar Sus mandamientos, pero lo trasciende. "Buscad al Señor y Su fuerza, buscad Su rostro constantemente" (Salmos 105:4). En verdad, orar no sólo significa buscar *ayuda*; significa también buscarlo a *Él*.

---

16 Véase Meguilá 6b

17 Proverbios 2:3-4

18 Berajot 33b

19 Mencionemos sólo algunos ejemplos: "Buscó al Señor con todo su corazón" (I Crónicas 22:9). "En el día de mi aflicción busco al Señor (Salmos 77-3). "Busqué al Señor, y Él me respondió, y me libró de todos mis temores" (Salmos 34:5). Buscar al Señor no es sinónimo de suplicarle ni de obedecer Su ley. "Felices son los que guardan Sus testimonios, y Le buscan con todo el corazón". "Con todo mi corazón Te he buscado. Oh, no dejes que me desvíe de Tus mandamientos" (Salmos 119:2, 10).

El mandamiento "no es demasiado difícil para ti, ni está lejos. No está en el cielo, para que digas: '¿Quién subirá por nosotros al cielo y nos lo traerá y nos lo hará oír para que lo cumplamos?'. Ni está allende el mar, para que digas: ¿Quién pasará por nosotros el mar, para que nos lo traiga y nos lo haga oír, a fin de que lo cumplamos?'. Porque muy cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón, para que la cumplas" (Deuteronomio 30:11-14). Sin embargo, las mismas palabras no pueden ser dichas respecto de Dios. "¿Soy un Dios que está cercano, dice el Señor, y no un Dios lejano?" (Jeremías 23:23). Por cierto, hay momentos en que Él está cerca y se lo puede hallar, y momentos en que está lejos y se lo oculta del hombre. "Buscad al Señor mientras puede ser hallado, llamadle en tanto está cercano (Isaías 55:6). No todas las gentes de la Biblia se dan por satisfechas con *percatarse* del poder y la presencia de Dios.

Hay quienes "Le buscan, que buscan Tu rostro, oh Dios de Jacob" (Salmos 24:6). "Una cosa le he pedido al Señor, y eso buscaré: que pueda vivir en la Casa del Señor todos los días de mi vida, *para contemplar la "belleza del Señor"* (Salmos 27:4). "En cuanto a mí, la cercanía de Dios es mi bien (Salmos 73:28).

En el Sinaí, dice la leyenda, Israel no se contentó con recibir las palabras divinas por boca de un intermediario. Dijeron a Moisés: "Queremos oír las palabras de nuestro Rey de Él mismo... Queremos ver a nuestro Rey[20].

"BUSCAD MI ROSTRO"

El vehemente anhelo de Dios jamás se apaciguó en el alma judía. A despecho de la advertencia "No podrás ver Mi rostro, porque no me verá hombre, y vivirá" (Éxodo 33:20),

20 Mejiltá a Éxodo 19:9

fueron muchos los que persistieron en un afán al que Judá Halevi dio inolvidable expresión. “Ver la faz de mi Rey es mi solo deseo. A nadie temo sino a Él, sólo a Él reverencio. ¡Ah, que pudiera yo verlo en un sueño! Seguiría durmiendo por toda la eternidad. ¡Ah, que pudiera yo contemplar Su rostro dentro de mi corazón! Mis ojos jamás pedirían mirar otra cosa”[21].

> Como el ciervo brama por las corrientes de agua,
> así brama mi alma por Ti, oh Dios.
> Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo,
> ¿Cuándo vendré y veré la faz del Señor?
>
> Salmos 42:2 ss

Tal como Moisés suplicó “Te ruego que me muestres Tu gloria” (Éxodo 33:18), así también implora el salmista:

> Oh Dios, Tú eres mi Dios, en verdad Te buscaré.
> Mi alma tiene sed de Ti, mi carne Te anhela,
> en una tierra seca y yerma, donde no hay agua.
> Así Te he buscado en el santuario,
> para ver Tu poder y Tu gloria.
>
> Salmos 63:2-3

> Con mi alma Te he anhelado en la noche;
> sí, con mi espíritu dentro de mí Te he buscado...
>
> Isaías 26:9

> En aquellos días, y en esos tiempos, dice el Señor,
> vendrán los hijos de Israel,
> ellos y los hijos de Judá juntos.

21 Véase Selected Poems of Jehuda Halevi, traducción de Ninah Salaman, Filadelfia, 1928, pp. 115-166.

Irán por su camino llorando
y buscarán al Señor su Dios.

Jeremías 50:4

Dios está esperando que el hombre Lo busque. "El Señor miró desde el cielo a los hijos del hombre, para ver si había algún hombre sabio, que buscara a Dios" (Salmos 14:2). "En Tu nombre ha dicho mi corazón: *'Buscad Mi rostro'"* (Salmos 27:8). Y en Rosh Hashaná y Iom Kipur recordamos con humildad: "Hasta el día de la muerte del hombre Tú esperas su regreso".

Por otro lado, siempre nos enfrentamos con la posibilidad del fracaso, con el riesgo de vernos atrapados en recesos sin luz, sin movimiento. Están aquellos "cuyas acciones no les permitirán volver a su Dios... Con sus rebaños y con sus manadas irán a buscar al Señor, pero no Le hallarán; Él se ha retirado de ellos" (Oseas 5:4-6).

Debemos seguir tratando de retornar, de desvelarnos por Él, de buscarlo. Sólo mediante un acto excepcional de gracia divina, quienes no se preocupan por Él pueden de pronto descubrir que están cerca de Él. "Me puse a disposición de los que no preguntaban por Mí**;** me dejé hallar por quienes no me buscaban. Dije: 'Heme aquí, heme aquí, a una nación que no invoca Mi nombre" (Isaías 65:1). Con sus últimas palabras, David le advirtió a su hijo Salomón:

"Si tú Le buscares, has de hall arle, pero si Le abandonares, Él te arrojará de Sí por siempre" (I Crónicas 28:9).

TRES CAMINOS

¿Cómo buscar a Dios? ¿Cómo hallar –en este mundo, dentro de nuestra propia existencia humana y de nuestra respuesta a las solicitaciones del mundo– caminos que conduzcan a la certidumbre de Su presencia?

La literatura judía abunda en indicaciones que denotan la percepción de nuestros problemas, pero rara vez esa percepción aparece verbalizada. Por lo general el judío del pasado era muy cauto para manifestar su preocupación y su experiencia religiosa personal, lo que muchas veces llevó a confundir reticencia con apatía espiritual. La verdad es que el alma nunca permaneció silenciosa. Hasta el siglo diecinueve hubo pocos talmudistas destacados que no se sintieran conmovidos, por ejemplo, por los afanes y las meditaciones del *Zohar*. Bajo la calma superficie del credo y la ley, las almas estaban activas. Nuestra tarea consiste, pues, en penetrar bajo la tranquilidad del credo y la tradición para lograr oír los ecos de la lucha y recuperar las intuiciones vivas.

Existen tres puntos de partida para la contemplación de Dios, tres sendas que conducen a Él. El primer camino es el de percibir la presencia de Dios en el mundo, en las cosas;[22] el segundo es el de percibir Su presencia en la Biblia; el

22 Al hombre que le dice: "Observa los cielos y mira. Contempla las nubes, que son más altas que tú (Job 35:5); véase Amós 5:6, 8-9. "Medita acerca de las obras del Señor, pues así llegarás a conocer a Aquel por cuya palabra el mundo se originó". Citado en nombre de Rabí Meir por Maimónides, Responsa, ed. A. Freimann, Jerusalén, 1934, 347, p. 312. Véase también Sabiduría de Salomón 13:1 ss; Baruj 54:17 ss. Según antiguas leyendas, Abraham descubrió la verdadera fe meditando sobre la naturaleza; véase Louis Ginzberg, The Legends of the Jews, Vol. V., p. 210, n. 16. Según Bajia, The Duties of the Heart, ed. Moses Haymson, Vol. 1, p. 3, es nuestro deber "meditar sobre las maravillas tal como ellas se manifiestan en Su creación, a fin de que puedan servirnos como prueba de Él".

tercero es el de percibir Su presencia en los actos sagrados. Estas tres formas están indicadas en tres pasajes bíblicos:

> Alzad los ojos a lo alto y ved:
> ¿Quién creó estas cosas?
>
> Isaías 40:26

> Yo soy el Señor Tu Dios.
>
> Éxodo 20:2

> Haremos y escucharemos.
>
> Éxodo 24:7

Estos tres caminos corresponden en nuestra tradición a los aspectos principales de la existencia religiosa: culto, estudio y acción. Los tres son uno, y debemos recorrerlos todos para llegar a nuestro destino único. Pues esto es lo que descubrió Israel: el Dios de la naturaleza es el Dios de la historia, y la manera de conocerlo es hacer Su voluntad. Recuperar las intuiciones halladas en estos tres caminos es ir a las raíces de la experiencia bíblica de la vida y la realidad; significa ahondar en el drama religioso de Israel, captar lo que le permitió a Job decir:

> En cuanto a mí, sé que mi Redentor vive
> y al fin dará testimonio sobre la tierra.
> Ello, después que mi piel esté deshecha.
> Pero veré a Dios desde mi carne.
> Mis propios ojos lo verán, no otros.
> Mi corazón desfallece dentro de mí.
>
> Job 19:25-27

¿Cómo llega el hombre a una etapa del pensamiento en la que es capaz de decir: “Veré a Dios desde mi carne”?

Cada una de las tres partes de este libro está dedicada a un camino particular.

3. Lo Sublime

LA PREMISA CARDINAL

¿Cómo puede el hombre encontrar el camino hacia una percepción de Dios mediante la contemplación del mundo aquí y ahora? Para entender la respuesta bíblica debemos tratar de determinar qué significa el mundo: lo sublime, lo maravilloso, el misterio, el temor reverente, la gloria.

Alzad los ojos y ved. ¿Cómo puede el hombre alzar la mirada para ver un poco por encima de él mismo? La *premisa cardinal* de la religión es que *el hombre es capaz de trascenderse a sí mismo*; que el hombre, que es parte de este mundo, puede entrar en relación con Aquel que es más grande que el mundo; que el hombre puede elevar su mente y unirse a lo absoluto; que el hombre, condicionado por una multiplicidad de factores, es capaz de vivir con demandas. incondicionadas. ¿Cómo elevarse por sobre el horizonte de la mente? ¿Cómo liberarse de la perspectiva del ego, la edad, el grupo, el país? ¿Cómo encontrar en este mundo un camino que conduzca al conocimiento de Aquel que está más allá de este mundo?

FUERZA, BELLEZA, GRANDIOSIDAD

Pequeño es el mundo al que la mayoría de nosotros prestamos atención, y limitada nuestra preocupación. ¿Qué vemos cuando vemos el mundo? Hay tres aspectos de la

naturaleza que suscitan nuestra atención: su fuerza, su belleza y su grandiosidad. Por ende, hay tres formas posibles de relacionarnos con el mundo: explotarlo, disfrutarlo o aceptarlo con temor reverente. En la historia de la civilización distintos aspectos de la naturaleza hicieron aflorar el talento del hombre, cuya mente se sintió estimulada a veces por la fuerza y el poderío de la naturaleza, otras por su belleza y en ocasiones por su grandiosa majestad. Vivimos en una época que ve la utilidad como mérito principal de la naturaleza, en una época que considera el dominio de la naturaleza y la utilización de sus recursos como el propósito primordial del hombre en la creación de Dios. De hecho, el hombre se ha convertido antes que nada en un animal que fabrica herramientas, y el mundo es ahora una gigantesca caja de herramientas destinadas a satisfacer las necesidades del hombre.

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. El hombre se define de buen grado a sí mismo como "alguien que busca el máximo grado de bienestar con el mínimo gasto de energía". Equipara el valor con la eficacia. Siente, actúa y piensa como si el objetivo único del Universo fuera el de satisfacer sus necesidades. Al hombre moderno todo le parece calculable, todo reducible a una cifra. Tiene una fe suprema en la estadística y execra la idea del misterio. Obstinadamente ignora el hecho de que estamos rodeados por cosas que aprehendemos sin lograr comprenderlas, que aun la razón es un misterio para sí misma. Está seguro de su capacidad para explicar y disipar cualquier misterio. No más de una generación atrás, estaba convencido de que la ciencia se hallaba en camino de resolver todos los enigmas del Universo. Para decirlo

con las palabras de un poeta: “Toda cosa por conocer, la conoceremos un día”.

Al conocimiento religioso se lo considera la forma más baja de conocimiento. Según Comte, la mente humana recorre tres etapas de pensamiento: la teológica, la metafísica y la positivista. La metafísica fue emergiendo en forma gradual del primitivo conocimiento religioso, para ser luego sucedida por el método de pensamiento positivo, científico. Habiendo arribado ya a la última etapa, el hombre moderno nada quiere saber con entidades inobservables. En lugar de Dios, la humanidad –el *grand-Être*– se convierte en objeto supremo de adoración. Sin embargo, lo que desde la perspectiva del hombre moderno se considera un logro, bien puede ser juzgado como una privación por el hombre posmoderno. “A las futuras generaciones les costará entender cómo existieron en un tiempo gentes que no reputaban la idea de Dios como el más alto concepto de que es capaz el hombre, sino que, por el contrario, se avergonzaron de él y vieron en el desarrollo del ateísmo un signo de progreso en la emancipación del pensamiento humano”[23].

Encandilados por las brillantes conquistas del intelecto en el terreno de la ciencia y de la técnica, no sólo nos hemos convencido de que somos los amos de la tierra; nos hemos convencido de que nuestras necesidades e intereses representan la norma suprema del bien y del mal.

La comodidad, el lujo, el éxito, aguijonean de continuo nuestros apetitos, distorsionando nuestra visión de aquello que de veras necesitamos aunque no siempre lo deseemos; nos llevan de la mano para tornarnos ciegos a los valores. Los intereses son el lazarillo y el guía del hombre ciego a los valores.

---

23 Walter Schubart, Russia and Western Man, Nueva York, 1950, p. 62 ss

LA FALTA DE CONFIANZA EN LA FE

El hombre moderno se está recuperando poco a poco de un duro golpe: el de haber comprendido que, intelectualmente, ya no tiene ningún derecho a soñar, ningún derecho a llorar por su perdido anhelo de aquello que acaso necesite pero a lo cual se ha tornado indiferente. En verdad, hace mucho que ha dejado de confiar en su voluntad de creer, o aun en el dolor que le causa la pérdida del deseo de creer.

Un terror al acecho estremece nuestras noches. No hay casas en nuestras ciudades donde un alma al menos no gima en medio del júbilo, espantada por el éxito, aterrada por la servidumbre a las necesidades, por la imposibilidad de creer en las cosas que atesora.

Lo que se aplica a los juicios morales es válido también para las creencias religiosas. Desde antiguo se sabe que la necesidad y el deseo desempeñan un papel en la plasmación de las creencias. ¿Pero es cierto, como a menudo lo afirma la psicología moderna, que nuestras creencias religiosas no son sino intentos de satisfacer deseos subconscientes? ¿Que la concepción de Dios es una mera proyección de emociones cuyo objeto es el propio yo, una objetivación de necesidades subjetivas, el yo disfrazado? Por cierto, la tendencia a cuestionar la autenticidad de la preocupación del hombre por Dios constituye un desafío no menos serio que la tendencia a cuestionar la existencia de Dios. Necesitamos más una prueba de autenticidad de la fe que una prueba de la existencia de Dios.

No sólo hemos perdido la fe; hemos perdido nuestra fe en el sentido de la fe. Lo único que nos queda es un sentimiento de horror. Tenemos miedo del hombre. Nos aterra nuestro propio poder. Nuestra orgullosa civilización occidental no ha podido resistir la ola de crueldad y crimen brotada de las oscuras napas del mal ocultas en el alma humana.

Estamos poco menos que ahogados en una corriente de culpa y miseria que no deja a ninguna conciencia sin mácula. ¿Qué hemos hecho con nuestro poder? ¿Qué le hemos hecho al mundo? La ola de vileza arrastra en su avance nuestra monstruosa fatuidad. ¿Quién es el Señor? Perdemos la esperanza de volver alguna vez a percibir Su presencia, de recuperar nuestra fe en el sentido de la fe. En verdad es difícil hallar un camino hacia la percepción de Dios en un sistema de ideas en el que el conocimiento es poder, en el que los valores son sinónimo de necesidades, en el que la pirámide del ser ha sido invertida. Si el mundo es para nosotros tan sólo poder, si estamos todos absorbidos por la fiebre del oro, el único dios que podremos encontrar es el becerro de oro. La naturaleza como caja de herramientas es un mundo que no apunta más allá de sí mismo. Sólo la naturaleza vivida como misterio y grandeza nos convoca a buscar más allá de ella.

El sentido de la grandeza y lo sublime casi ha desaparecido de la mentalidad moderna. Nuestros sistemas pedagógicos procuran ante todo que el estudiante llegue a explotar el aspecto de poderío de la realidad. Es cierto que, en cierta medida, se trata de desarrollar la sensibilidad del alumno a la belleza. Pero no se educa para lo sublime. Enseñamos a los niños a medir, a pesar. No les enseñamos a reverenciar, a percibir la maravilla y el pavor. El sentido de lo sublime, signo de grandeza interior del alma humana que todos los hombres poseen en potencia, es hoy un raro don. Sin embargo, sin él, el mundo se torna chato y gris y el alma se convierte en un vacío. Es en este punto donde la visión bíblica de la realidad puede servirnos de guía. Hecho significativo: el tema de la poesía bíblica no es el encanto o la hermosura de la naturaleza; lo que intenta celebrar la poesía bíblica es la grandiosidad, lo *sublime* de la naturaleza.

ACERCA DE LO SUBLIME EN LA BIBLIA

Con frecuencia se ha sostenido que la sublimidad es una calidad peculiar de la Biblia hebrea, desconocida por los escritores clásicos griegos. Al decir de Coleridge: "¿Sería acaso posible descubrir algún elemento sublime (en nuestro sentido del vocablo) en la literatura clásica griega? La sublimidad es hebrea de nacimiento".

"Aunque sugerente, el argumento (de Coleridge) es demasiado absoluto. Es dable sostener que los más altos ejemplos de sublimidad se encuentran en escritores hebreos tales como Isaías. A lo cual se le puede agregar que algunos modernos como Milton deben buena parte de su sublimidad, en forma directa o indirecta, a fuentes hebraicas. Empero, mal podemos negar esa calidad, en su definición más plena, a tempranos escritores griegos como Homero o Esquilo y a las etapas tempranas de algunas literaturas modernas"[24]. Está claro, sin embargo, que la percepción de lo sublime como una especie particular y misteriosa de belleza se halla ausente en el período clásico de la filosofía griega. La palabra griega para designar lo sublime como término estilístico no se registra antes de la primera centuria de la era actual[25].

El tratado más antiguo sobre la materia, *Acerca de lo sublime*, de Longino, fue escrito probablemente después de

---

24 W. Rhys Roberts, Longinus on Style, Cambridge, 1899, p. 31.

25 Ibíd., p. 209. Es una coincidencia interesante que el primer tratado sobre el tema de lo sublime que conocemos por su nombre haya sido escrito por Cecilio, un retórico siciliano que enseñaba en Roma en tiempos de Augusto, y que "era judío por su fe"; véase W.R. Roberts, American Journal of Philology, XVIII, p. 303 ss., y op. cit. pp. 220-222. Mommsen suponía que Longino era un judío que reverenciaba por igual a Moisés y a Homero. Roemische Geschichte, vol. VI, p. 494. Según PaulyWissowa, vol. V, p. 1174 ss., Cecilio era de fe judía. Compárese, sin embargo, el enunciado "Haya tierra".

la muerte de Augusto. Si bien su autor se refiere en primer lugar a lo sublime como calidad de estilo, se ocupa también de la sublimidad en la naturaleza externa, y de la capacidad de respuesta del hombre a ella deduce la *grandeza esencial del alma humana*. La naturaleza sembró en el alma del hombre un amor indestructible a la grandeza y un deseo de emular todo lo que al parecer se aproxime un poco más que él a la divinidad. "De ahí que el Universo entero no sea suficiente para el amplio alcance y la penetrante especulación del entendimiento humano. El entendimiento del hombre trasciende los límites del mundo material y se lanza sin trabas hacia el espacio infinito". La naturaleza no nos impulsa a admirar un pequeño río "que provee a nuestras necesidades", sino el Nilo, el Ister y el Rin; de igual modo el sol y las estrellas "nos sorprenden" y "el Etna en erupción despierta nuestro maravilloso asombro"[26].

Para ilustrar su teoría Longino se refiere al Libro del Génesis. "El legislador judío, que no era una persona corriente, puesto que estaba capacitado para recibir dignamente el poder divino y difundirlo, escribe en el comienzo mismo de su legislación: 'Y dijo Dios... '¿Qué dijo Dios?'. Haya luz, y hubo 1uz', 'Haya tierra, y hubo tierra"[27].

LO BELLO Y LO SUBLIME

¿Qué queremos significar con lo sublime? ¿Y por qué sostuvo Longino que la capacidad de respuesta del hombre a lo sublime es un signo de grandeza esencial del alma humana? Desde los tiempos de Edmund A. Burke (1729-1797) se

26 Longino, On the Sublime, cap. XXXV; cf. Samuel H. Monk, The Sublime, A Study of Critical Theories in XV1II-Century England, Nueva York, 1935, p. 17.

27 Longino, op. cit. IX, 10.

ha presentado lo sublime como contrapuesto a lo bello[28]. Burke identificó lo *sublime* con lo vasto, lo terrible y lo oscuro que despiertan un sentimiento de congoja y terror, y lo *bello* con lo suave, lo pequeño y lo delicado que despiertan un sentimiento de amor y ternura. "Los objetos sublimes son de dimensiones vastas, los objetos bellos, relativamente pequeños; la belleza ha de ser suave y pulida... ligera y delicada; lo grandioso ha de ser sólido y aun macizo".

Según Kant, *lo bello* es lo que agrada con prescindencia de cualquier interés, y *lo sublime* es lo que agrada mediante su oposición al interés del sentido[29]. Kant define lo sublime como "aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño" (p. 102). Es "la naturaleza en aquellas de sus manifestaciones que, al ser contempladas, inducen a la idea de infinitud" (p. 109). Es "aquello que es grandioso más allá de toda comprensión".

Si bien discrepa con Burke en cuanto a que los objetos de sublimidad despiertan en nosotros un sentimiento de temor y peligro inminente, Kant sostiene que dichos objetos deben poseer una imponencia temible. Lo sublime sólo se encuentra en la naturaleza, no en el carácter, el intelecto o el arte, ya que en éstos "el designio humano determina la forma, al igual que el tamaño" (p. 113).

Los objetos de sublimidad son, según Kant, "rocas desnudas, saledizas y amenazantes; nubes agolpadas en el cielo, que se deslizan entre destellos de relámpagos y retumbar de truenos; volcanes en toda su violencia destructiva; huracanes con su estela de devastación; el océano infinito em-

28 En A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful, Parte II, Sección I, p. 8; 111, 27.

29 "Lo bello nos prepara para amar algo desinteresadamente, aun a la misma naturaleza; lo sublime nos prepara para estimar algo en grado sumo, aun en oposición a nuestro propio (razonable) interés". Critique of Aesthetic Judgement, p. 134.

bravecido; la alta catarata de un caudaloso río" (p. 125). En nuestra opinión, estas teorías no captaron correctamente el significado y la percepción de lo sublime.

Lo sublime no se opone a lo bello y, por otra parte, no se lo debe considerar una categoría estética. Es dable percibir lo sublime tanto en objetos bellos como en actos de bondad y en la búsqueda de la verdad. La percepción de la belleza puede ser el comienzo de la experiencia de lo sublime. Lo sublime es aquello que vemos y somos incapaces de transmitir. Es la silenciosa alusión de las cosas a un significado que las trasciende. Es aquello que; en última instancia, significan todas las cosas; "el inveterado silencio del mundo, inmune a la curiosidad y a 1a indagación, como la fronda distante en el crepúsculo". Es aquello que se halla fuera del alcance de nuestras palabras, nuestras formas, nuestras categorías. De ahí que debamos considerar al sentido de lo sublime como la raíz de la actividad creativa de hombre en el arte, el pensamiento y el noble vivir. Tal como ninguna flora ha manifestado jamás en toda su plenitud la vitalidad oculta de la tierra, ninguna obra de arte, ningún sistema de filosofía, ninguna teoría de la ciencia logró jamás expresar el sentido profundo, la sublimidad de lo real en cuya vecindad viven las almas de los santos, los artistas y los filósofos[30].

Lo sublime, por lo demás, no está necesariamente relacionado con las dimensiones vastas e imponentes. Se lo puede percibir en cada grano de arena, en cada gota de agua. Una flor de verano, un copo de nieve en invierno, pueden suscitar en nosotros el sentimiento de maravillado asombro que es nuestra reacción a lo sublime.

30 El hombre no está solo, p. 4.

El florecer del capullo más humilde
me inspira pensamientos demasiado hondos
para las lágrimas.

William Wordsworth,
"Song at the Feast of
Brougham Castle"

Un sentido sublime
de algo entretejido en lo más hondo,
cuya morada es la luz de los ocasos,
el vasto océano y el aire nutricio,
el cielo azul y la mente del hombre;
un impulso, un espíritu que incita
a todas las cosas pensantes,
a todos los objetos del pensamiento,
y alienta en todas las cosas.

William Wordsworth,
"The Old Cumberland
Beggar"

LO SUBLIME NO ES LO SUPREMO

Lo que el hombre bíblico percibe no es lo sublime como tal. Para él; lo sublime no es más que una forma de reacción de las cosas ante la presencia de Dios. Nunca es un aspecto último de la realidad, una calidad significativa en sí misma. Representa algo más grande, está en relación con algo que lo trasciende y que el ojo jamás alcanza a ver.

Lo sublime no está simplemente frente a nosotros. No es una cosa, una calidad, sino más bien un acaecer, un acto

de Dios, una maravilla. Así, ni siquiera es concebido como una cosa. Lo que parece piedra es un drama, lo que parece natural es prodigioso. No hay hechos sublimes; sólo hay *actos* divinos.

Lo sublime en el sentido bíblico no sólo se halla en lo inmenso y lo poderoso, en la "roca desnuda, salediza y amenazante", sino también en los guijarros del camino. "Pues la piedra gritará desde el muro" (Habacuc 2:11). "La piedra que rechazaron los constructores ha venido a ser la piedra fundamental" (Salmos 118:22). Una simple piedra que Jacob colocó bajo su cabeza para pasar la noche fue ungida como pilar de la "casa de Dios" (Génesis 28:18,22). Lo sublime no sólo se revela en las "nubes agolpadas en el cielo, que se deslizan entre destellos de relámpagos y retumbar de truenos", sino también en la lluvia provocada por Dios "para satisfacer las tierras yermas y desoladas, y para hacer brotar el tierno cogollo de la hierba" (Job 38:27); no sólo en "los volcanes en toda su violencia destructiva", sino también en el acto de Dios que "eleva a las alturas a quienes están abajo" y "frustra las maquinaciones de los astutos" (Job 5:11,12); no sólo en "los huracanes con su estela· de devastación", sino también en "una voz queda y suave" (I Reyes 19:12); no sólo en "el océano infinito embravecido", sino en Su voluntad deteniendo al mar y diciendo: "Hasta aquí vendrás, pero no más lejos; aquí se quedarán tus olas orgullosas" (Job 38:11).

HORROR Y EXALTACIÓN

El sentimiento suscitado por lo sublime es el pasmo al que Burke define como "aquel estado del alma en que todos sus movimientos se interrumpen con cierto grado de horror", en el que "la mente está tan enteramente ocupada por su objeto, que no puede albergar ningún otro, ni, en conse-

cuencia, razonar sobre la materia que la ocupa". El hombre bíblico, por el contrario, al percibir lo sublime se siente arrebatado por su ansiedad de exaltar y alabar al Hacedor del mundo.

> Aclame a Dios toda la tierra.
> Cantad alabanzas a la gloria de Su nombre.
> Haced gloriosa Su alabanza..
> Decid a Dios: ¡Cuán sublimes son Tus obras!
>
> Salmos 66:2-3

Enfrentado con visiones amenazantes, el hombre bíblico pudo decir: "Aunque ande en valle tenebroso, no temeré mal alguno porque Tú estás conmigo" (Salmos 23:4).

Aun otro rasgo separa la experiencia del hombre bíblico de la experiencia estética de lo sublime. Los objetos más exaltados, tales como el cielo y las estrellas, comparten un misterio con el hombre: todos dependen continuamente del Dios vivo. De ahí que la reacción a los objetos sublimes no sea simplemente un "pasmo aterrador" o "la estupefacción de la mente y los sentidos" según la descripción de Burke, sino un maravillado asombro.

4. El Asombro

UN LEGADO DE ASOMBRO

Entre las muchas cosas que nos tiene reservada la tradición religiosa, hay *un legado de asombro*. La manera más segura de anular nuestra capacidad para comprender el significado de Dios y la importancia de la reverencia es *tomar las cosas como obvias*. La indiferencia al sublime portento de la vida es la raíz del pecado.

El hombre moderno cayó en la trampa de creer que todo puede ser explicado, que la realidad es asunto sencillo y que basta organizarla para dominarla. Todos los enigmas pueden resolverse y todo maravillado asombro no es sino "el efecto de la novedad sobre la ignorancia". El hombre se convenció de que el mundo es su propia explicación y que no es necesario trascenderlo para explicar su existencia. Esta falta de asombro, esta exagerada valoración de los alcances de la indagación científica, es en realidad más característica de los autores de libros populares de difusión científica y de quienes interpretan la ciencia para beneficio de los legos, que de los propios científico creativos. Spencer y otros "parecen poseídos por la idea de que la ciencia ha logrado en buena medida reducir el Universo a un código, mientras que los Faraday y los Newton se ven a sí mismos como niños que han recogido en la playa unas cuantas piedras bonitas. Lo cierto es que a la mayoría de nosotros nos resulta difícil reconocer la grandeza y el prodigio de las cosas familiares. No hay profeta sin honra, sino en su propia

tierra, y lo mismo ocurre con los fenómenos[31]. "Ante la maravilla de la realidad nos atrevemos a afirmar que ninguna impresión general de la naturaleza lograda por la vía científica u otras puede siquiera aproximarse a la verdad, si no resuena en ella la nota de jubilosa apreciación y de reverente asombro"[32].

"La historia del pensamiento europeo está inficionada por un malentendido fatal que se prolonga hasta nuestros días y al que podemos denominar la Falacia Dogmática. El error consiste en creernos capaces de generar ideas perfectamente definidas y adecuadas a la complejidad de relaciones requerida para la ilustración de esas ideas en el mundo real. '¿Puedes tú descubrir las recónditas cosas del Universo'? (NDT: Alusión a Job 11:7). Exceptuadas quizás las nociones aritméticas más elementales, aun nuestras ideas más familiares y al parecer obvias, están infectadas por esa incurable vaguedad. Nuestra correcta comprensión de los métodos de progreso intelectual depende de que tengamos presente esta característica de nuestro pensar... Durante la época medieval en Europa, los teólogos fueron los principales culpables del pecado de la teología dogmática. En las últimas tres centurias, esa negativa preeminencia les corresponde a los científicos"[33].

UN TORNILLO DIMINUTO

Cuando el tranvía eléctrico hizo su primera aparición en la ciudad de Varsovia, hubo respetables ancianos judíos que no podían creer a sus propios ojos. ¡Un coche que anda sin

31 Charles S. Peirce, Collected Papers, Cambridge, Mass., 1935, vol. V, p. 65.

32 J. Arthur Thompson, The System of Inanimate Nature, p. 650.

33 A.N. Whitehead, Adventures of Ideas, Nueva York, 1933, p. 185.

caballos! Algunos estaban estupefactos y atemorizados, y ninguno lograba explicarse el sorprendente invento. Cierta vez, mientras se hablaba del asunto en la sinagoga, llegó un hombre que además de estudiar el Talmud, tenía reputación de entendido en cuestiones seculares; se decía que estaba suscripto a un diario y que era versado en asuntos mundanos. Todos se volvieron hacia él:

—Sin duda usted sabe cómo funciona ese coche.

—Por cierto, dijo el hombre, y los demás quedaron pendientes de sus palabras, en absoluta concentración–. Imaginen cuatro ruedas grandes en posición vertical en los cuatro ángulos de un cuadrado y conectadas entre sí por alambres. ¿Está claro?

—Sí, está claro.

—Los alambres están unidos en un nudo en el centro del cuadrado, dentro de una rueda grande colocada en posición horizontal. ¿Está claro?

—Sí, está claro.

—Encima de la rueda grande hay varias otras, que van de mayor a menor. ¿Está claro?

—Sí, está claro.

—Sobre la rueda más pequeña hay un tornillo diminuto conectado por un alambre con el _centro del coche, encima de las ruedas. ¿Está claro?

—Sí, está claro.

—El conductor aprieta un botón, el botón mueve el tornillo, el tornillo pone en movimiento las ruedas horizontales, y así el coche avanza por la calle.

—¡Ah, ahora entendemos!

DOS CLASES DE ASOMBRO

La capacidad de maravillarse, el asombro radical, es la característica principal de la actitud del hombre religioso frente a la historia y la naturaleza. Si hay una disposición de ánimo ajena a su espíritu, es la de tomar las cosas por sabidas, la de considerar los sucesos como parte del curso natural de las cosas. El hallar la causa aproximada de un fenómeno no es respuesta para su asombro último. Sabe que hay leyes que regulan el curso de los procesos naturales; no ignora los ritmos ni las pautas a los que responden las cosas. Tal conocimiento, sin embargo, no alcanza a mitigar su sentimiento de perpetua sorpresa por el hecho de que, en general, *haya* hechos. Contemplando el mundo, puede decir: "Ésta es la obra del Señor; prodigiosa es ante nuestros ojos" (Salmos 118:23).

Ya Platón sostuvo que "el asombro es el sentimiento del filósofo, y la filosofía comienza en el asombro"[34], corroborado por Aristóteles: "Pues es por causa de su asombro que los hombres empiezan ahora y comenzaron por vez primera a filosofar"[35]. Hasta el día de hoy se considera al asombro radical como el *"semen scientiae"*, la semilla del saber, como un elemento no inherente al conocimiento, sino que conduce a él[36]. El asombro es el preludio del

---

34 Teeteto, 155d.

35 Metafísica, 12, 98b, 12.

36 "La disposición filosófica específica consiste primordialmente en que un hombre sea capaz de asombrarse más allá del grado habitual y cotidiano... 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 naturales". Schopenhauer, Suplementos de El mundo como voluntad y representación, cap. XVII.

"El sentimiento de asombro es el germen y la fuente inagotable del deseo (del niño) de conocimiento. Lo impulsa de manera irresistible a resolver el misterio, y si en su intento encuentra una relación

conocimiento y cesa una vez que la causa del fenómeno ha sido explicada[37].

¿Pero acaso el valor del asombro consiste en su mera calidad de estimulante para la adquisición de conocimiento?

¿Es el asombro lo mismo que la curiosidad? Para los profetas, el asombro es *una forma de pensar*. No es el comienzo del conocimiento, sino un acto que va más allá del conocimiento; no llega a su fin con la adquisición de conocimiento; es una actitud que jamás cesa. No hay respuesta en el mundo para el asombro radical del hombre.

"DETENTE Y CONSIDERA"

A medida que la civilización avanza, el sentido del asombro declina, síntoma alarmante de nuestro estado espiritual. La humanidad no habrá de perecer por carencia de información, sino por carencia de apreciación. El comienzo de nuestra felicidad radica en comprender que la vida sin asombro no merece vivirse. Lo que nos falta no es voluntad de creer, sino voluntad de maravillarnos.

---

causal no se cansará de repetir el mismo experimento diez veces, cien veces, para volver a saborear la emoción del descubrimiento... La razón de que el adulto ya no se asombre no es que haya resuelto el enigma de la vida, sino que se ha acostumbrado a las leyes que gobiernan su imagen del mundo. Empero, el problema de por qué rigen esas leyes particulares y no otras, sigue siendo para él tan sorprendente y misterioso como para el niño. Quien no comprende esta situación interpreta erróneamente su profundo significado, y 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". Max Planck, *Scientific Autobibliography*, Nueva York, 1949, pp. 91-93.

37 Mecánica, 847a, 11.

La percepción de lo divino comienza en el asombro. Es el resultado de lo que el hombre hace con su más alta incomprensión. El mayor obstáculo para alcanzar esa percepción es nuestra adaptación a ideas convencionales, a clisés mentales. De ahí que el asombro radical, el estado de inadaptación a las palabras y las ideas, constituya una condición previa para la auténtica percepción de lo que *es*.

El *asombro radical* tiene un alcance más amplio que cualquier otro acto del hombre. Mientras que cualquier acto de percepción o cognición tiene por objeto un segmento determinado de la realidad, el asombro radical concierne a la realidad entera; no sólo a lo que vemos, sino también al acto mismo de ver, así como a nuestro propio yo, el yo que ve y que se asombra de su capacidad para ver.

La grandeza o el misterio del ser no es un enigma particular que se plantea a la mente, tal como puede serlo, por ejemplo, la causa de las erupciones volcánicas. No tenemos necesidad de agotar las instancias del razonamiento para encontrarlo. La grandeza o el misterio es algo con lo que nos topamos en todas partes y en todo momento. Aun el acto mismo de pensar desconcierta a nuestro pensamiento, del mismo modo que todo hecho inteligible, en virtud de ser un hecho, se halla cargado de un desconcertante distanciamiento. ¿No reina acaso el misterio en el interior del razonamiento, de la percepción, de la explicación? ¿Dónde hallar la autocomprensión capaz de desplegar la maravilla de nuestro propio pensar, capaz de explicar la gracia que nos permite apropiarnos de lo concreto vaciándolo, mediante encantamientos, de abstracción? ¿Qué fórmula podría explicar y resolver el enigma que encierra el acto mismo de pensar? No poseemos ni la cosa ni el pensamiento; sólo la magia sutil que une a ambos.

Lo que nos embarga de asombro radical no son las relaciones en las que todo se halla engastado, sino el hecho de que

aun la mínima percepción sea un enigma máximo. El hecho más incomprensible es el hecho mismo de comprender[38].

El camino hacia la fe está jalonado por actos de asombro radical. Las palabras dirigidas a Job son válidas para cualquier hombre:

> Escucha esto, oh Job,
> detente y considera las maravillosas obras del Señor.
> ¿Sabes tú cómo Dios les impone Su ley
> y da resplandor al relámpago de Su nube?
> ¿Conoces tú el equilibrio de las nubes,
> las prodigiosas obras de Quien
> es perfecto en conocimiento,
> tú, cuyas vestiduras están calientes
> cuando la tierra está quieta
> a causa del viento sur?
> ¿Puedes, como Él, expandir el cielo,
> que es fuerte como espejo fundido?
> Enséñanos lo que Le diremos,
> pues no podemos ordenar nuestro pensamiento
> en la oscuridad.
> ¿Se Le dirá lo que yo he de hablar?
> ¿O debe un hombre desear que fuese tragado?
> Y ahora los hombres no pueden ver la luz
> que brilla en los cielos
> cuando el viento pasa y los limpia.
> Del norte viene dorado esplendor,
> y en torno de Dios hay aterradora majestad.
>
> Job 37:14-22

38 Véase El hombre no está solo, pp. 11 ss.

> Venid y contemplad las obras de Dios,
> sublime en Su acción para con los hijos de los hombres.
>
> Salmos 66:5

Los grandes portentos no anonadan el alma; lo sublime suscita humildad. Mirando el cielo tachonado de estrellas, el salmista exclama:

> Cuando contemplo Tus cielos, la obra de Tus dedos,
> la luna y las estrellas que Tú has plasmado,
> ¿qué es el hombre para que Tú te acuerdes de él?
> ¿Y qué es el hijo del hombre para que Tú pienses en él?
>
> Salmos 8:4-5

Con asombro radical el hombre bíblico se encara con *"las grandes cosas insondables, las cosas prodigiosas sin número"* (Job 5:9). Las encuentra en el espacio y en el tiempo, en la naturaleza[39] y en la historia[40]; no sólo en las manifestaciones extraordinarias, sino también en los hechos corrientes de la naturaleza[41]. No sólo la cosas que están fuera de él maravillan al hombre bíblico; su propio ser lo embarga de temor reverente.

---

39 Dios es Aquel "que da la lluvia sobre la tierra y derrama el agua sobre los campos; eleva a las alturas a quienes están abajo, y los afligidos son exaltados a lugar seguro; frustra las maquinaciones de los astutos para que sus manos nada puedan hacer; prende a los pícaros en sus artimañas, haciendo inocuo el consejo de los malvados, quienes tropiezan con tinieblas de día y andan a tientas, como de noche, al mediodía, pero Él salva de la espada de su palabra, y aun al necesitado de la mano de los poderosos, de modo que el pobre conserva la esperanza y la iniquidad cierra sus fauces" (Job 5:10-16). "Oh Señor, Tú eres mi Dios, Te exaltaré y alabaré Tu nombre, porque has hecho cosas maravillosas... Porque has hecho de una ciudad un montón; de una ciudad fortificada, una ruina; de un alcázar de extraños hiciste que no fuera ciudad, nunca será reedificado... Porque Tú has sido fortaleza para el pobre, una fortaleza para el necesitado en su desgracia" (Isaías 25:1-4). Véase Salmos 107:8.15.21.31. 24; Isaías 40:26.

40 Éxodo 3:20; 34:10; Josué 3:5; Jeremías 21:2; Miqueas 7:15; Salmos 72:18; 86:10; 98:1; 106:22: 136:4; Job 9:10.

41 "Dios truena maravillosamente con Su voz. Grandes cosas hace que no podemos comprender. Por cuanto Él le dice a la nieve: 'Cae sobre la tierra', y al aguacero y la lluvia: 'Sed torrenciales'. Sella las manos de cada hombre para que todos los hombres conozcan Su obra. Entonces las bestias se meten en sus escondrijos y permanecen en sus cubiles. De las cámaras (del sur) viene el torbellino, y el frío de los vientos del norte. Por el aliento de Dios se forma el hielo y las anchurosas aguas se congelan. Él carga las nubes de humedad; las nubes esparcen Su relámpago. Y cambian (las nubes) constantemente de posición según Sus designios, haciendo lo que Él les ordena sobre la faz del orbe habitable. Ya sea para corrección, o para Su tierra, o por piedad, las hace andar" (Job 37:5-13).

> Yo te alabaré
> porque he sido maravillosamente formado.
> Prodigiosas son Tus obras
> y eso lo sabe muy bien mi alma.
>
> Salmos 139:14[42]

"POR TU CONTINUOS PRODIGIOS"

La percatación profunda y perpetua del milagro de ser ha entrado a formar parte de la conciencia religiosa del judío. Tres veces por día oramos:

> Gracias Te damos...
> Por tus milagros que están en nosotros cada día,
> por Tus continuos prodigios...

En la liturgia vespertina recitamos las palabras de Job (9:10):

> ...que hace cosas grandes
> más allá de toda indagación, maravillas sin cuento.

Todas las noches recitamos: Él crea la luz y hace la oscuridad". Dos veces por día decimos: "Él es Uno". ¿Cuál es el sentido de tal repetición? Cuando una teoría científica es anunciada y aceptada, no hay necesidad de repetirla dos veces por día. Las percepciones del asombro hay que man-

---

42 "¿No me has derramado como leche y cuajado como al queso? Me has vestido con piel y carne y tejido con huesos y tendones. Me has concedido vida y amor infinito y Tu providencia ha preservado mi espíritu. Sin embargo ocultaste estas cosas en Tu corazón. Sé que esto entraba en Tus designios" (Job 10:10-13).

tenerlas constantemente vivas. Puesto que es necesario el asombro cotidiano, es necesario el culto cotidiano.

La apertura a los "milagros que están con nosotros cada día", la apertura a los "continuos prodigios", es la fuente de la oración. No hay culto, no hay música, no hay amor si tomamos por consabidas las bendiciones o las derrotas del vivir. Ninguna rutina de orden social, físico o fisiológico ha de embotar nuestra sorpresa por el hecho de que *haya* un orden social, físico o fisiológico. Nos adiestramos para mantener nuestro sentido del asombro pronunciando una plegaria antes de paladear la comida. Cada vez que estamos por beber un vaso de agua, nos recordamos a nosotros mismos el eterno misterio de la creación: "Bendito seas Tú... por Cuya palabra todas las cosas nacen". Un acto trivial, y una referencia al milagro supremo. Cuando deseamos comer pan o fruta, disfrutar un perfume agradable o una copa de vino, cuando probamos las primicias de la nueva estación, cuando vemos un arco iris o el mar, cuando advertimos los primeros brotes primaverales de los árboles, cuando nos encontramos con un erudito en cuestiones de la Torá o del saber secular, cuando llegan a nuestros oídos buenas o malas nuevas... en todas estas ocasiones se nos enseña a invocar Su gran nombre. Aun cuando cumplimos una función fisiológica decimos: "Bendito seas Tú... que curas toda carne y *haces prodigios"*.

Ésta es una de las metas del modo judío de vida: experimentar los actos comunes como aventuras espirituales, sentir el amor y la sabiduría ocultos en todas las cosas.

En el Cantar del Mar Rojo leemos:

> ¿Quién como Tú, Oh Señor, entre los dioses?
> ¿Quién como Tú, majestuoso en santidad,
> sublime en gloriosas hazañas, obrador de prodigios?
>
> Éxodo 15:11

Los Rabíes observaron: No está escrito aquí *Quien hizo prodigios,* sino *Quien hace prodigios*... Él obró y aún obra prodigios para nosotros en cada generación, como está dicho:

> Prodigiosas son Tus obras
> y eso lo sabe muy bien mi alma.
>
> Salmos 139:14[43]

Dice Rabí Eliezer: "Cabe comparar la redención con el ganarse el pan. Hay prodigio en ganar el pan, como lo hay en redimir el mundo. Y tal como ganamos el pan cada día, así también la redención tiene lugar cada día[44].

Dijo David al rey: "Daré testimonio del amor del Santo, bendito sea Él, y de los beneficios que Él otorga a Israel hora tras hora, día tras día. Día tras día el hombre es vendido (como esclavo), y cada día es redimido; cada día el alma del hombre le es quitada y entregada al Guardián; al siguiente día le es devuelta, pues está escrito: *En Tu mano encomiendo mi espíritu. Tú me has redimido, Oh Señor, Dios de verdad* (Salmos 31:6). Cada día descienden sobre el hombre milagros como los que ocurrieron en el Éxodo; cada día el hombre experimenta la redención como aquellos que salieron de Egipto; cada día el hombre es amaman-

43 Mejilta sobre Éxodo 15:11.

44 Dice Rabí Samuel bar Najmani: "Ganarse el pan es un prodigio aún más grande que la redención, pues la redención se realiza mediante un ángel y el ganarse el pan se hace posible merced al Santo, bendito sea Él. Respecto de aquélla leemos: 'El ángel que me redimió de todo mal' (Génesis 48:16), mientras que en relación a esto último leemos: 'Tú abres Tu mano y satisfaces a todo ser viviente' (Salmos 145:16)". Rabí Josué ben Levi dice: "Ganarse el pan es un prodigio mayor que la división del Mar Rojo". Génesis Rabá, cap. 20, 22. Véase Pesajim 118a.

tado en los pechos de su madre; cada día es castigado por sus acciones, como un niño por su maestro[45].

SOLO ÉL SABE

Percibir lo maravilloso no es lo mismo que percatarse de las maravillas que nos ocurren. Los prodigios suceden sin que podamos advertirlos. El salmista (136:4) declara:

> Alabad...
> a Aquel que, solo, hace grandes maravillas...

Y los Rabíes señalaron: "¿Hay algo que Él hace con ayuda de otro? ¿Cuál es el significado de la palabra solo'? Sólo Él sabe qué maravillas hace... Como está dicho:

> Muchas cosas has hecho, oh Señor, Dios mío.
> Grandes son Tus obras y Tus pensamientos
> sobre nosotros.
> Nadie hay que pueda compararse a Ti.
> ¡Quién puede declarar y hablar de Tus obras,
> si son más de las que pueden ser referidas!
>
> Salmos 40:6

---

45 Seder Eliyahu Rabba, cap. 2, ed. Friedmann, p. 8 (en Nahum N. Glatzer, In Time and Eternity, p. 22 ss.): "Tal como el Santo, bendito sea Él, obró muchos milagros a fin de liberar a Israel de Egipto, así también lo hace respecto del trozo de pan que un hombre se lleva a la boca". Pesikta Rabbatu, ed. M. Friedmann, cap. 33, p. 152a. "Mayor es el milagro que ocurre cuando una persona enferma escapa a una enfermedad peligrosa, que aquel que ocurrió cuando Janania, Mishael y Azaria escaparon del horno ardiente. Pues Janania, Mishael y Azaria escaparon de un fuego encendido por el hombre, que todos los hombres pueden extinguir, mientras que la persona enferma escapa de un fuego celestial, ¿y quién es capaz de extinguirlo?". Nedarim, 41a.

No tengo derecho a entonar Tu alabanza; soy indigno de relatar Tus prodigios[46].

La creencia en "los milagros ocultos constituye la base de toda la Torá. Un hombre es ajeno a la Torá a menos que crea que todas las cosas y todos los sucesos de la vida del individuo, así como los de la vida de la sociedad, son milagros. El 'curso natural de los sucesos' es algo inexistente..."[47].

El sentido de la maravilla y la trascendencia no ha de convertirse en "una almohada para la pereza intelectual". No ha de ser un sustituto del análisis cuando éste sea posible; no ha de sofocar la duda cuando ésta sea legítima. Debe, sí, permanecer constantemente despierto, para que el hombre pueda mantenerse fiel a la dignidad de la creación de Dios, pues es precisamente ese sentido de lo maravilloso la fuente originada de todo pensar creativo.

De esa fuente nació la percepción fundamental de Kant: "Dos cosas embargan el espíritu de creciente admiración y reverencia siempre renovadas, cuanto más a menudo y con mayor persistencia reflexionamos acerca de ellas: *el cielo estrellado en lo alto y la ley moral en lo interior*... En el primer caso, la visión de una incontable multitud de mundos aniquila, por así decirlo, mi importancia en cuanto *criatura animal*, criatura que después de haber sido provista de poder vital durante un breve tiempo, sin que sepamos cómo, debe luego devolver la materia de la cual fue formada al planeta donde habita (un punto apenas en el

46 Midrash Tehilim 136, 4. "Los milagros ocurren en todos los tiempos. Sin embargo, como vienen a nosotros no porque seamos dignos de ser salvados sino merced a Su gran misericordia y gracia, permanecen inadvertidos. Sólo una generación que sirve a Dios de todo corazón merece conocer los milagros que le ocurren". Rabí Eliezer de Tarnegrod, Amarot Tehorot, Varsovia, 1838, sobre Salmos 136:4.

47 Najmánides, Comentario sobre Éxodo 13:16.

Universo). En el segundo, por el contrario, siento infinitamente elevado mi valor como inteligencia por mi personalidad, en la que la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y aun del entero mundo sensible, por lo menos hasta donde puede inferirse del destino que esa ley asigna a mi existencia, destino no restringido a las condiciones y límites de esta vida, sino que se extiende hasta el infinito[48]".

48 Kant, Critique of Practical Reason, traducción de Abbot, Londres, 1889, p. 260.

5. El sentido del Misterio

"LEJOS Y PROFUNDO"

En el Libro del Eclesiastés leemos el relato acerca de un hombre que buscaba la sabiduría y procuraba penetrar el mundo y su significado. "Dije: 'Tendré sabiduría'" (7:23) y "apliqué mi corazón a conocer la sabiduría y a ver las cosas que se hacen sobre la tierra" (8:16). ¿Lo consiguió? "He logrado gran sabiduría" –dije–, "más que cuantos antes de mí fueron en Jerusalén" (1:16). Pero al cabo comprendió que "el *hombre no puede descubrir* la obra que se hace debajo del sol. Por mucho que se afane en ello, no podrá descubrirlo: aunque algún sabio afirme que lo sabe, no puede saberlo" (8:17).

"Dije: 'Tendré sabiduría', pero la sabiduría estaba *lejos de mí*. Aquello que *es, está lejos y profundo, sumamente profundo*. ¿Quién puede alcanzarlo?" (7:23-24). El Eclesiastés no sólo dice que los sabios del mundo no son lo bastante sabios, sino algo mucho más radical. Lo que *es*, es más de lo que vemos; lo que *es,* está "lejos y profundo, sumamente profundo". *Ser es misterioso*.

He aquí una de las percepciones centrales del Eclesiastés: "He visto la tarea que Dios ha asignado a los hijos de los hombres... Él ha hecho cada cosa hermosa a su tiempo; pero también *inculcó en el corazón de los hombres ·el misterio*, para que el hombre no pueda desentrañar la obra que Dios ha hecho desde el principio hasta el fin" (3:10-11)[49].

---

49 La palabra difícil en este pasaje es ha'olam, que la Septuaginta vierte como "eternidad", la Vulgata como "mundo" y otros como "conocimiento" (sobre la base de la analogía arábiga). Rashi, apo-

La sabiduría está fuera de nuestro alcance. Somos incapaces de penetrar el sentido y el propósito último de las cosas. El hombre no conoce los pensamientos de su propia mente ni es capaz de comprender el significado de sus propios sueños (véase Daniel 2:27).

ASOMBRO Y TEMOR REVERENTE

Con asombro y temor reverente enfrentan los profetas el misterio del Universo:

> ¿Quién ha medido las aguas en el hueco de su mano,
> y tomó las dimensiones del cielo con un palmo,
> y abarcó el polvo de la tierra en una medida,
> y pasó las montañas con una romana y las colinas
> con una balanza?
>
> Isaías 40:12

Un sentimiento de humildad aún más profundo se expresa en las palabras de Agur:

> Ciertamente soy demasiado bruto
> para ser un hombre.
> No tengo el entendimiento de un hombre.
> No he aprendido sabiduría,
> ni tengo conocimiento del Señor.
> ¿Quién ha subido al cielo y descendido?
> ¿Quién ha juntado el viento en sus puños?
> ¿Quién ha atado las aguas en un ropaje?

---

yándose en fuentes rabínicas (Kohelet Rabá 3,15; Tanjuma, Kedoshim, 8; Midrash Tehilim 9, 1), la explica como "ocultamiento" o misterio.

¿Quién ha establecido todos los confines de la tierra?
¿Cuál es su nombre,
y cuál es el nombre de su hijo,
si tú lo sabes?

Proverbios 30:2-4

"¿DÓNDE SE HALLARÁ LA SABIDURÍA?"

La filosofía es el amor a la sabiduría y la búsqueda de ella. Alcanzar la sabiduría es una de las más altas aspiraciones.

Mas ¿dónde se hallará la sabiduría?
¿Dónde está el lugar del entendimiento?
El hombre no conoce el camino a la sabiduría;
no se la encuentra en la tierra de los vivientes.
El abismo dice: "No está en mí",
y el mar dice: "No está conmigo…".
¿De dónde, pues, procede la sabiduría?
¿Y dónde está el sitio del entendimiento?
Porque encubierta está a los ojos de todo viviente
y a toda ave del cielo es oculta. La Destrucción
y la Muerte dicen:
"El rumor de su fama hemos oído con nuestros oídos".

Job 28:12-14, 20-22

¿Qué descubrieron en su busca Job, Agur y el Eclesiastés? Descubrieron que la existencia del mundo es un hecho misterioso. Sin referirse a milagros o a fenómenos extraordinarios, sino al curso natural de las cosas, afirman que el mundo de lo conocido es un mundo desconocido, recón-

dito, misterioso. Lo que conmovió sus almas no fue ni lo oculto ni l manifiesto, sino lo que se oculta en lo manifiesto; no el orden, sino el misterio del orden que impera en el Universo.

Vivimos en los márgenes de la realidad y mal conocemos el camino que lleva a su centro. ¿En qué consiste nuestra sabiduría? No podemos dar razón de aquello que percibimos. Exploramos los modos del ser pero no sabemos por qué o en razón de qué *hay* ser. No poseemos una explicación del mundo ni de nuestro pensamiento y nuestra ansiedad respecto del mundo. Las sensaciones y las ideas se nos imponen, llegadas no sabemos de dónde. Cada sensación está anclada en el misterio; cada nuevo pensamiento es un signo que no acabamos de identificar. Podemos resolver muchos enigmas; aun así, la mente como tal sigue siendo una esfinge. El secreto anida en el corazón de lo manifiesto; lo conocido no es sino el aspecto obvio de lo desconocido. Ningún hecho del mundo se halla desligado de un contexto universal, en el cual nada es concluyente. El misterio no sólo está más allá y fuera de nosotros. Estamos insertos en él. Es nuestro destino y "la suerte del mundo depende del misterio" [50].

DOS CLASES DE IGNORANCIA

Hay dos clases de ignorancia. Una es "obtusa, insensible, estéril", resultado de la indolencia; la otra es aguda, penetrante, esplendente. Una lleva a la fatuidad y la complacencia; la otra conduce a la humildad. De la primera tratamos de escapar; en la otra la mente halla reposo.

Cuanto más hondo buscamos, más cerca llegamos de saber que no sabemos. ¿Qué sabemos con certeza acerca de la

50 Zohar, vol. 111, p. 128a.

vida y la muerte, el alma o la sociedad, la historia o la naturaleza? "Hemos cobrado creciente y dolorosa conciencia de nuestra abismal ignorancia. Cincuenta años atrás ningún hombre de ciencia hubiera podido advertir que era tan ignorante como se saben hoy todos los científicos de primera línea".[51] "¿No vemos acaso que todas las leyes exactas, al igual que todos los demás absolutos y conclusiones últimas son tan ilusorias como la vasija llena de oro en la punta del arco iris".[52] "Cuidaos de decir: 'Hemos hallado la sabiduría'". (Job 32:13). [53] "Quienes van en pos de la sabiduría no hacen más que dar vueltas en redondo, y al cabo de todos sus afanes terminan por volver a su primitiva ignorancia".[54] "Ninguna iluminación" –observa Joseph Conrad en *La flecha de oro*– "es capaz de barrer por entero del mundo el misterio. Desaparecida la oscuridad, las sombras permanecen".

APREHENDEMOS Y NO PODEMOS COMPRENDER

El misterio es una categoría ontológica. La forma más obvia que asume para la mayoría de las personas es la vivencia de sucesos excepcionales. Sin embargo, es una dimensión de la existencia entera y se lo puede experimentar en todas partes y en todo momento. Al utilizar el término misterio no nos referimos a ninguna calidad esotérica particular sólo revelable a los iniciados, sino al misterio esencial del ser en cuanto ser, a la naturaleza del ser como creación de

51 Abraham Flexner, Universities, Nueva York, 1930, p. 17.

52 Gilbert N. Lewis, The Anatomy of Science, New Haven, 1926, p. 154:

53 Según Sócrates "sólo Dios es sabio", y el hombre que se proclamaba dueño de la sabiduría era culpable de soberbia, y aun de blasfemia. Sócrates dice de sí mismo que es "un amante de la sabiduría". Apología, 20 ss

54 O!iver Goldsmith, The Citizen of the World, carta 37.

Dios a partir de la nada y, por ende, a algo que está más allá del alcance del entendimiento humano. No nos encontramos con el misterio sólo en el clímax del pensamiento o en la observación de hechos singulares, extraordinarios, sino en el hecho asombroso de que *haya*, en general, hechos: el ser, el Universo, el despliegue del tiempo. El misterio nos aguarda a cada instante, en un grano de arena, en un átomo o en el espacio estelar. El gran secreto mora en todas las cosas. Pues es condición ineludible de todo lo que es, hallarse inmerso en el misterio infinito. Podemos seguir desconociendo el misterio, pero no podemos negarlo ni eludirlo. El mundo es algo que *aprehendemos pero no podemos comprender*.

Significativamente, el vocablo hebreo *'olam'*, que en tiempos posbíblicos pasó a denotar "mundo", deriva según algunos estudiosos de la raíz *'alam'*, que significa esconder, ocultar[55]. El mundo como tal es ocultamiento; su esencia es un misterio.

Esta convicción siguió formando parte de la conciencia religiosa del judío y halló diversos modos de expresión. El pasaje siguiente lo ilustra con elocuencia.

"OCULTAS ESTÁN LAS COSAS QUE VEMOS"

"(Salmo) de los hijos de Coré; sobre 'Alamot'. Cántico (Salmo 46:1). Éste es el significado del versículo: 'Él hace cosas grandes que sobrepasan toda indagación, maravillas sin cuento' (Job 9:10). Escapa a la posibilidad del hombre abarcar las maravillas y portentos del Santo, bendito sea Él. Está dicho: '(Alabad) al que, solo, hace grandes mara-

55 Por lo general los estudiosos modernos cuestionan la etimología. Compárese la referencia en Brown-Driver-Briggs, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, 1906, p. 761.

villas' (Salmo 136:4). ¿Qué significa la palabra 'solo'? Sólo Él sabe lo que hace por ti. Ése es el sentido del cántico sobre 'Alamot' que entonaron los hijos de Coré: *"Ocultas están las cosas que vemos; no sabemos qué es lo que vemos"* (Como se indica más arriba, 'alam' significa esconder, ocultar).[56]La naturaleza de la realidad última nos resulta inaccesible. Aun aquello que se nos revela es incompleto y aparece disfrazado. De Moisés, el más grande de los profetas, se nos dice que Dios puso a su cuidado "las cincuenta puertas de la sabiduría, excepto una"[57] .Moisés no era ni perfecto ni omnisciente. Había cosas que le resultaban difíciles de entender[58] y problemas de la ley que era incapaz de resolver[59]. Y si bien ascendió al cielo y recibió la Torá sin mediación, el misterio de Dios siguió siendo insondable para él.[60]

Según la leyenda Dios reveló a Moisés los tesoros de la Torá de la sabiduría y del conocimiento; y el futuro todo del mundo.[61]Aun así, hay en la Torá señales que no le fueron reveladas a Moisés. Son las que se hallan contenidas en las "coronas", tres pequeños tildes trazados sobre siete letras del alfabeto hebreo siempre que aparecen en la To-

56 Midrash Tehilin 46, 1; Yalkut Shimoni, 11, 751. Significativamente, Midrash Tehilim 45, 4, toma la idea de la plegaria silenciosa –"Rebosa mi corazón palabra buena" (Salmos 45:2; véase Or Zarua, p.112)– de los hijos de Coré, quienes, cuando la tierra abrió su boca para tragar a Coré y sus compañeros, se arrepintieron en silencio y no murieron (Números 26:11). Más tarde recibieron el don profético y compusieron salmos. Según una leyenda, entraron vivos al paraíso. Véase. Louis Ginsberg, Legends of the Jews, vol. VI, p. 104. Compárese también Génesis Rabá 12, l.

57 Rosh Hashaná 21b.

58 Mejilta a Éxodo 12:2; Yalkut Shimoni 1, 764.

59 Sifre Números, p. 68.

60 Midrash Tehilim a 106, 2.

61 Yalkut Shimoni, I, 173.

rá.[62]Acerca de estas alusiones no expresadas en letras ni en palabras, se dice: “Cosas no reveladas a Moisés fueron conocidas por Rabí Akiba” (muerto en el martirio alrededor del año 132).[63]

La Torá, se nos dice, está a la vez oculta y revelada,[64] y lo mismo ocurre con la índole de la realidad entera. Todas las cosas son a un tiempo conocidas y desconocidas, simples y enigmáticas, transparentes e impenetrables. “Ocultas están las cosas que vemos; no sabemos qué es lo que vemos”. El mundo es a la vez accesible y recóndito, natural y misterioso. Sabemos y no sabemos: tal es nuestra condición.

Extrañas son las palabras con las que cierra el Pentateuco después de darnos todos los detalles acerca del lugar donde Moisés fue sepultado:

> Y fue enterrado en el valle
> en la tierra de Moab
> enfrente de Bet Peor
> La Torá concluye:
> Y hasta hoy nadie conoce
> el lugar de su sepultura.

La Torá, dijeron los Rabíes, nos enseña el camino de la fe. Por más que conozcamos en toda su precisión geográfica el sitio de la sepultura de Moisés, debemos comprender que nada sabemos, en absoluto, acerca de su paradero.[65]

---

62 Yalkut Reubeni a Éxodo 19:2.

63 Números Rabá, 19, 5.

64 Zohar, vol. III, p. 159a. Compárese la observación acerca de “Haya Luz” en el vol. I, 140a.

65 Véase Eclesiastés Rabá a 12:9.

6. El enigma no está resuelto

DIOS MORA "EN LA PROFUNDA OSCURIDAD"'

El misterio de Dios está eternamente sellado para el hombre. *Tú no puedes ver Mi rostro, pues el hombre no Me verá y vivirá*. Aun los serafines se cubren el rostro con las alas en presencia de Dios (Isaías 6:2). Salomón, que erigió el gran Templo de Jerusalén, sabía que el Señor que colocó el sol en los cielos resolvió "morar en la profunda oscuridad" ('arafel') (I Reyes 8:12).[66]

Él hizo de las tinieblas Su escondite (Salmos 18:12). "Dios es grande, más allá de nuestro conocimiento"" (Job 36:26). "Dios truena maravillosamente con Su voz; grandes cosas hace que no podemos comprender" (Job 37:5). No sólo Su esencia, también Sus caminos son profundos, misteriosos e inescrutables. Su justicia, "como las montañas poderosas", escapa a nuestra comprensión, y Sus juicios son tan profundos como "el gran abismo" (Salmos 36:7). "Por cuanto Mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni son vuestros caminos Mis caminos, dice el Señor. Porque así como los cielos son más altos que la tierra, así son Mis caminos más altos que vuestros caminos, y Mis pensamientos más altos que vuestros pensamientos" (Isaías 55:8-9).

Con harta frecuencia el hombre bíblico se sentía desconcertado y sobrecogido por los misterios de la naturaleza y

66 En la Septuaginta la paradoja aparece aclarada mediante el agregado de algunas palabras. Dice el versículo: "El sol hizo manifiesto Él en el cielo. El Señor dijo que moraría en la oscuridad".

de la historia. Pero sabía que no estaba en sus manos penetrarlos. “Los misterios pertenecen a Dios” (Deuteronomio 29:28). “Dios está en el cielo y tú sobre la tierra; por lo tanto, sean pocas tus palabras” (Eclesiastés 5:1).

Lo único que tenemos es la percepción del misterio, de su presencia, pues ésta es una presencia que la mente jamás llega a penetrar. Cabe contrastar tal actitud con la caracterización que hace Hegel de la transición de la religión egipcia a la griega. “El enigma está resuelto; según un mito admirable y de honda significación, la esfinge egipcia fue asesinada por un griego, y así el enigma fue resuelto”[67].

Para el pensamiento judío los enigmas últimos son inescrutables. “Es gloria de Dios el ocultar las cosas” (Proverbios 25:2). Es privilegio superior del hombre explorar el mundo del tiempo y el espacio, pero es en vano que intente explorar lo que está más allá del mundo del tiempo y el espacio. “Quienquiera entregue su mente a cuatro cosas, más le valdría no haber venido al mundo: ¿Qué hay arriba? ¿Qué hay abajo? ¿Qué hubo antes? ¿Y qué habrá después?”[68]. Lo que es demasiado maravilloso para ti, no lo busques, ni indagues por lo que está oculto de ti. Medita sobre aquello que te está permitido. No inquieras por los misterios”[69] El ocultismo es soberbia. La magia, la adi-

---

67 Hegel, The Philosophy of Religion, vol. II, p. 122. La caracterización de Hegel es difícilmente válida.

68 Mishná Jaguigá, 2, 2.

69 Siraj 3:21s. Véase Ierushalmi Jaguigá 77c; Génesis Rabá 8, 2. “Los grandes misterios del mundo sólo son conocidos por Dios”. Maimónides en su carta a Rabí Jisday, en Kobets, ed. Lichtenberg, vol. II, p. 24d. Las primeras palabras del Señor que Moisés oyó en su vida fueron: Moisés, Moi sés, no te acerques aquí. Moisés se había apartado para ver la “gran visión” de fa zarza ardiendo, mas cuando la voz llegó a su alma “escondió su rostro, pues temió mirar a Dios” (Éxodo 3:3., 5:6). Y los rabíes observaron: como recompensa por “Y Moisés escondió su rostro”, “El Señor habló a Moisés cara a cara (Éxodo 33:11), .y porque temió mirar, leemos “y la

vinación, la necromancia están prohibidas por la ley. *"Las cosas ocultas pertenecen al Señor"* y sólo de Él han de venir el conocimiento y 1a respuesta.

Hubo hombres que, como el autor del "Himno de gloria" medieval, confesaron: "Mi alma anhelaba, cobijada en Ti, conocer todo Tu misterio". Sin embargo, el salmista declara: "He sosegado y aquietado mi alma un infante destetado de su madre". "Señor, mi corazón no está ensoberbecido, ni mis ojos son arrogantes, ni pretendo hacer cosas demasiado grandes o demasiado prodigiosas para mí" (Salmos 131:1-2).

Con azoramiento y temor reverente han de "acercarse a las cosas más sagradas" los sacerdotes y los levitas. "Aarón y sus hijos vendrán y los ubicarán a cada uno en su labor y en su función; mas *no entrarán a ver las cosas sagradas* cuando se las cubre, o morirán". (Números 4:20) [70]

UN PAN

Hemos dicho anteriormente que la raíz de lo oculto se halla en "los milagros que conviven a diario con nosotros". No hay culto ni ritual sin sentido del misterio. Pues el culto y el ritual implican la posibilidad de dirigirnos a Dios –implicación imposible de integrarse en ningún sistema de puro naturalismo– y sólo son significativos en cuanto misterio

imagen del Señor ve" (Números 12:8). ¿Pero Nadab y Abihu, que se descubrieron y bebieron con sus ojos el brillo de la Shejiná, no recibieron (la pena de muerte) por lo que habían hecho? (Éxodo Rabá, Éxodo 3.1)

70 El motivo de esta declaración es que siendo el Sanctasantórum la morada de "la gloria que reposa sobre los querubines, los levitas tienen orden de no acercarse al Señor para mirar. Deben aguardar hasta que los· sacerdotes quiten el velo. Entonces la gloria será revelada en lo oculto de su poder y retornará a su morada". Najmánides, Comentarios sobre Números 4:20; véase Rabí Eliezer de Maguncia, Iereim, 352.

del que estamos convencidos sin que podamos analizarlo o someterlo a la experiencia. Más aún; todo culto y ritual son en esencia intentos de eliminar nuestra insensibilidad al misterio de nuestra propia existencia y nuestros propios afanes.

Tomemos como ejemplo un pan. Éste es el resultado del clima, el suelo y la labor del agricultor, el comerciante y el panadero. Si nuestra intención fuese ensalzar a las fuerzas que se conjugaron para producir el pan, deberíamos loar al sol y a la lluvia, al suelo y a la inteligencia del hombre. Sin embargo, no es a esos elementos a los que alabamos antes de partir el pan. Decimos: "Bendito seas Tú, Oh Señor Dios nuestro, Rey del Universo, que haces nacer el pan de la tierra". Desde un enfoque empírico, ¿no sería acaso más correcto reconocer el mérito del agricultor, el comerciante y el panadero? Tal como nosotros lo vemos, son ellos los que hacen nacer el pan.

Del mismo modo como dejamos de lado el misterio de la vegetación, vamos más allá del milagro del cultivo. Bendecimos a Aquel que hace posible tanto la naturaleza como la civilización. No es importante detenernos cada vez en lo que el pan significa empíricamente, a saber, "un producto alimenticio hecho con harina de cereal mezclada con agua, a la cual se le añade generalmente levadura para producir su fermentación, tras lo cual la mezcla es amasada y horneada en hogazas". Lo que importa es detenerse cada vez en lo que el pan es en un sentido último.

Las leyes de la naturaleza son firmes y perdurables. Aun así, se nos dice que al desparramar las semillas en la tierra el agricultor ha de hacerlo movido por su fe en Dios, no por su fe en la naturaleza.[71] Pues ésta es la esencia de la fe:

71 Shabat 31a, véase el comentario en Tosafot, referente a Isaías 36:6.

aun lo que se presenta ante nuestros ojos como una necesidad natural es un acto de Dios.[72]

La observancia judía es un constante recordatorio, una intensa exhortación a permanecer atentos a Aquel que está más allá de la naturaleza, aun cuando manejamos elementos naturales. La conciencia del misterio, no siempre expresada, siempre está implícita. Ejemplo clásico de ello es la actitud ante el *Nombre Inefable*.

EL NOMBRE INEFABLE

El verdadero nombre de Dios es un misterio. Leemos en el Talmud: *"Y dijo Dios a Moisés... Éste es Mi nombre para siempre"* (Éxodo 3:15). La palabra hebrea que corresponde a 'para siempre' (leolam) está escrita en este pasaje de tal manera que se la puede leer como *lealem*, 'ocultar'. El nombre de Dios debe permanecer oculto". [73]

A través de los tiempos los judíos evitaron pronunciar, y en cierta medida incluso escribir en forma completa, el nombre de cuatro letras, el Santo Nombre de Dios (el Tetragrámaton)[74]. Salvo en la Biblia, por lo general el nombre no se escribe en forma completa. Aun en la lectura de la porción del Pentateuco durante el servicio, nunca se pronun-

---

72 Rabí Isaac Meir Alter de Ger, citado en Sefat Emet, vol. III, p. 81a.

73 Kidushin 71a.

74 K. Kohler en Jewish Encyclopedia, vol. I, pp. 202-203, s.v. "Adonaí"; W. Bacher, íbid., vol. XI, pp. 262-264, s.v. "Shem Hameforash"; L. Blau, ibíd., vol. XII, p. 119-120, s.v. "Tetragrámaton". Es oscuro el significado del equivalente hebreo de Nombre Inefable, "Shem Hameforash" (también "Shem Hameiujad"). Acerca de "Los Substitutos del Tetragrámaton", véase Jacob Z. Lauterbach, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 1931, vol. II, pp. 39-67.

cia el Nombre tal como está escrito. El verdadero nombre es e! *Nombre Inefable*. Los judíos lo vierten como *Adonai* (literalmente "Mi Señor")[75]; los samaritanos como *Hashem* y los traductores de la Biblia·al griego usan la palabra "Señor" (kyrios). Según Abba Saul, aquel que pronuncia el Nombre Inefable figura entre los que no tendrán parte en la vida por venir.[76] "Nadie puede pronunciar el misterio de Tu nombre". [77]

Sólo una vez por año, en el Día del Perdón, el Nombre Inefable era pronunciado por el Gran Sacerdote en el Templo de Jerusalén. Y cuando el nombre brotaba de su boca "en santidad y pureza", "quienes estaban de pie cerca de él se prosternaban, y quienes se hallaban más lejos decían: 'Bendito sea el hombre... por siempre jamás'". Aunque el nombre se pronunciaba diez veces durante el culto, aun antes de que la gente hubiera abandonado el Templo, ya todos habían olvidado la pronunciación.[78] Conforme a una fuente medieval, hasta el mismo Gran Sacerdote olvidaba el nombre no bien salía del Templo.[79]

Hasta el día de hoy los *kohanim* (de la tribu de los sacerdotes) cierran los ojos al recitar la bendición, pues cuando el Templo existía y ellos pronunciaban el Nombre Inefable... la *Shejiná* se posaba sobre sus ojos. En recuerdo de ello cierran sus ojos.[80]

---

75 Un Amorá babilónico hizo la siguiente paráfrasis de Éxodo: 3:15: No se me lee como se me escribe, dice Dios: se me escribe como Tetragrámaton y se pronuncia como "Adonai".

76 Mishná Sanhedrín X, 1.

77 En la liturgia de Musaf pa.ra Rosh Hashaná y Iom Kipur.

78 Ierushalmi Iomá III. 7, 40 d; Bab. Iomá, 39b; Eclesiastés Rabá 3,

79 Otzar Hegueonim, Kidushin 71a.

80 Sefer Jasidim, ed. Wistinetzki, Francfort del Meno, 1924, pp 388, 1588.

El Decálogo no contiene ningún mandamiento que ordene reverenciar a Dios. "Honrarás a tu padre y a tu madre", nos dice, pero no: "Honrarás a tu Dios, le rendirás culto, le ofrecerás sacrificios". La única referencia al culto es indirecta y negativa: *No tomarás Mi nombre en vano*.

El sentido de lo inefable, la percepción de la grandeza y el misterio del vivir, son compartidos por todos los hombres, y es en lo hondo de esa percepción donde los actos y los pensamientos de la religión se cargan de significado. Las ideas de la religión son *una respuesta* cuando el misterio es *un problema*. Cuando se las lleva al nivel del pensamiento utilitario, cuando se las toma en forma literal, como soluciones a problemas científicos, fatalmente pierden sentido. Así pues, las *ideas* centrales del judaísmo poseen más de una dimensión; aquello a lo cual se refieren es un misterio, y se las distorsiona cuando se las toma como descripciones veristas. La idea del hombre creado a semejanza de Dios, la idea de la creación, del conocimiento divino, de la elección de Israel, el problema del mal, el mesianismo, la creencia en la resurrección o la fe en la revelación se tornan caricaturas si se las traspone a categorías de pensamiento pedestre.[81]

---

81 En el versículo de Salmos 9:1 la gran Masorá interpreta al mut como una sola palabra, en el sentido de "ocultamiento"; véase Comentario de Rashi. Midrash Tehilim parecería haber interpretado del mismo modo (véase observación ad locum de S. Buber), y en consecuencia enumera varios temas "ocultos", tales como la paradoja de que las cenizas de la Vaquilla Roja purifican lo impuro e impurifican lo puro, la recompensa por las buenas acciones y el fin de los tiempos. Así, el primer capítulo del Libro del Génesis no tendría el propósito de informarnos cómo se originó el Universo. No hay en el lenguaje humano palabras capaces de transmitir tal información. "Puesto que es imposible expresar el misterio de la creación, la Escritura lo ocultó en las palabras En el principio Dios creó el cielo y la tierra". Batei Midrashot, ed. Wertheimer, Jerusalén, 1950, vol. 1, p. 251; Maimónides, Guía de los perplejos, Introducción; Najmánides, Comentario sobre Génesis 1:1. Acerca del misterio del conocimiento divino dice Maimónides: "Ningu-

Próximo a partir de este mundo, rogó Moisés: "Señor del Universo, te imploro una merced antes de morir; que se abran las puertas del cielo y del abismo y las gentes verán que no hay nadie fuera de Ti"[82]. La merced no le fue concedida y las puertas permanecen cerradas.

---

na boca es capaz de pronunciarlo, ningún oído capaz de oírlo, ni es posible que el corazón de hombre alguno capte su significado". Mishné Torá, Iosodé Hatorá 2, 10. De manera semejante, "el fin de los tiempos" es algo que ningún hombre puede penetrar. Si un hombre os dice cuándo sobrevendrá el día de la redención, replicadle: dijo el Señor "está en Mi corazón". "Si el corazón no ha revelado el secreto a la boca, ¡a quién podría haberlo revelado mi boca!" Eclesiastés Rabá sobre 12:9; compárese Sanhedrín 99a y el comentario de Maharsha. Aun para los profetas, "el mundo por venir" era un misterio. "Nadie ha oído o percibido por el oído, ningún ojo ha visto". Es "vino conservado en la vid desde los días de la creación" (Berajot 34b e Isaías 64:4).

82 Deuteronomio Rabá, 11, 8. Por lo general cada sección (sedrá) del Pentateuco está separada de la anterior por un espacio de nueve letras. Sin embargo, la sección del Libro del Génesis en la que se describieron los últimos días de Jacob está "cerrada", separándola de la anterior sólo el espacio de una letra. La razón aducida es que "Jacob deseaba revelar el fin de los tiempos (cuándo vendría el Mesías) pero ese conocimiento permanecía oculto (cerrado) para él" (Génesis Rabá, 96, 1). Mientras los hijos rodeaban el lecho dorado donde yacía Jacob, la Shejiná lo visitó por un instante y partió tan rauda como había llegado, y con ella abandonó la mente de Jacob todo vestigio del conocimiento del gran misterio. Jacob deseaba revelar el fin a sus hijos y les habló así: "Reuníos y os anunciaré lo que os ha de acontecer al fin de los días" (Génesis 49:2). Díjole Dios: Es gloria de Dios el ocultar una cosa (Proverbios 25:2). Acciones tales no son para ti. El que anda en chismes revela secretos, pero el que es de espíritu fiel lo guarda todo (Proverbios 11:13). Génesis Rabá, cap. 96 (nueva versión).

El lenguaje de la Biblia es singularmente rico en vocablos que expresan el concepto de "ocultar" o "estar oculto". Tal abundancia es sobremanera llamativa cuando se la compara con la lengua griega. Los traductores griegos de la Biblia sólo pudieron encontrar una palabra, *krypto* (además de kalypto), para vertir los numerosos sinónimos hebreos. *Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament*, vol. III, p. 967.

EL MISTERIO NO ES DIOS

¿Cuál es el sentido de la situación humana? ¿Será acaso soportar, atados a la pira del sacrificio, el embate del destino? A Job no se le ordena besar la vara del castigo, someterse a la fatalidad. No se le dice: no existe justicia ni sabiduría, sólo las tinieblas del misterio. En su búsqueda de sentido, éste es el mensaje que escribe:

> Dios entiende el camino de ella,
> y conoce el lugar donde se halla.
> Porque mira hasta los confines de la tierra
> y ve cuanto hay bajo los cielos.
> Cuando dio al viento su peso
> y valuó las aguas por medida;
> cuando dictó ley a la lluvia
> y camino al relámpago del trueno
> entonces Él la vio y la dio a conocer,
> la estableció y la escudriñó.
> Y dijo al hombre:
> He aquí que el temor del Señor es la sabiduría,
> y el apartarse del mal, la inteligencia.
>
> Job 28:23-28

El poder de Dios no es arbitrario. "El Todopoderoso, a quien no podemos encontrar, es grande en poder, mas no viola la justicia ni la pródiga rectitud". Lo que para nosotros es misterioso, es eternamente significativo visto por Dios. La naturaleza se halla sometida a Su voluntad y designio, y el hombre, a quien le fue dado participar de Su sabiduría, está llamado a una vida responsable y a ser socio de Dios en la redención del mundo.

El extremo ocultamiento de Dios es un hecho del que nos percatamos constantemente. Sin embargo, Su preocupa-

ción, Su guía, Su voluntad, Sus mandamientos, le son revelados al hombre, y éste es capaz de experimentarlos.

Dios es un misterio, pero el misterio no es Dios.[83] Dios es un *revelador de misterios* (Daniel 2:47). "Revela las cosas profundas y secretas. Sabe qué hay en la oscuridad y la luz mora en Él" (Daniel 2:22). Lo expresa la liturgia de las Altas Fiestas (Rosh Hashaná y Iom Kipur). "Tú conoces los misterios eternos y los secretos últimos de todo vivir". La certidumbre de que hay un sentido más allá del misterio es fuente de supremo regocijo.

> El Señor reina; regocíjese la tierra;
> alégrense las muchas costas.
> *Nubes y tinieblas hay alrededor de Él.*
> *La rectitud y la justicia son el basamento de Su trono.*
>
> Salmos 97:1-2

No deificamos el misterio; rendimos culto a Aquel que en Su sabiduría sobrepasa los misterios. Como dijimos antes, no nos corresponde a nosotros romper las barreras, penetrar los misterios. La ley prohíbe todo intento de desentrañar los misterios mediante el ocultismo, la necromancia y los oráculos[84].

---

83 "Porque el Señor es Dios de sabiduría" (I Samuel 2:3).

84 "Enmudezcan los labios mentirosos que hablan arrogantemente contra el justo, con soberbia y altanería" (Salmos 31:19). Los Rabíes explicaron estas palabras del siguiente modo. "Permanezcan sellados, enmudezcan, sean silenciados los labios mentirosos que hablan arrogantemente contra (la voluntad) del Justo, que es la vida de todos los mundos, sobre asuntos que Él ha ocultado a sus criaturas; con soberbia, a fin de alardear y decir 'yo hablo sobre (el misterio de) la creación'; y altanería, pensando que él menosprecia Mi gloria". Génesis Rabá, 1, 5.

MÁS ALLA DEL MISTERIO, LA MISERICORDIA

Cuando llegó el gran momento y la voz de Dios se hizo audible en el Sinaí, ¿qué misterios develó? En las visiones apocalípticas aparecen ante nosotros "los tesoros de las estrellas", las montañas de oro, mares de cristal, ciudades de jaspe. ¿Tuvo Israel en Sinaí alguna revelación acerca de los enigmas del Universo? ¿Acerca del destino de los difuntos? ¿Acerca de los demonios, de los ángeles, del cielo? La voz que percibieron dijo: Recuerda el séptimo día para santificarlo... Honra a tu padre y a tu madre...

¿Cuando en respuesta al ruego de Moisés el Señor se le apareció para· decirle qué es Él, dijo acaso: soy el omnisapiente, el perfecto, el de infinita belleza? Lo que dijo fue: estoy lleno de amor y compasión. Antes de la era de Moisés no encontramos en la historia de la religión instancia alguna en que el Ser Supremo haya sido celebrado por Su sensibilidad al sufrimiento de los hombres. ¿No han coincidido acaso los filósofos, tal como lo señaló Nietzsche, en su menosprecio a la piedad?

TRES ACTITUDES

Existen tres actitudes frente al misterio: la fatalista, la positivista y la bíblica.

Para el fatalista, el misterio es el poder supremo que domina la realidad entera. El fatalista cree que el mundo está manejado por un poder irracional, absolutamente inescrutable y ciego, desprovisto de finalidad y justicia. Maat, Ptah y Asha entre los egipcios, los hindúes y los persas, tal como Moira entre los griegos, representan un poder más alto que los dioses.

El mismo Zeus teme los severos decretos de Moira. Para la concepción fatalista la historia es un misterio impenetrable y el hombre vive en oscura incertidumbre respecto del futuro. Un sino trágico se cierne sobre el mundo, un sino al que dioses y hombres están sometidos por igual y ante el cual la única actitud posible es la resignación. En diversas formas y distintos grados encontramos esta idea en casi todas las religiones paganas, en muchas filosofías modernas de la historia (la historia como un ciclo de devenir y decadencia), al igual que en el pensamiento popular.

El positivista tiene una orientación realista; se atiene a los hechos. Para él el misterio no existe; lo que se considera como tal no es más que lo que aún no conocemos pero podremos explicar algún día. El positivista lógico sostiene que todas las aseveraciones acerca de la naturaleza de la realidad, o de un reino de valores que trasciende el mundo desconocido, carecen de sentido y que, por otra parte, todas las preguntas valederas tienen, en principio, respuesta posible.

La conciencia del misterio fue común a todos los hombres de la antigüedad. Una nueva era comenzó cuando se le dijo al hombre que el misterio *no* es lo supremo, que el mundo no está regido por una fuerza ciega y demoníaca sino por un Dios de justicia. En la tragedia griega el hombre es siempre víctima de un poder desconocido que de antemano lo condena al desastre. “Terrible es el misterioso poder del destino”. “De nada te valdrá orar, pues los mortales no pueden escapar a la calamidad a la que están predestinados”.[85] En contraste con esa posición, Abraham intercede con Dios por la salvación de Sodoma: “Guárdate de hacer semejante cosa, de matar al justo con el malo, y sea el justo tratado como el malo. ¡Guárdate! El que juzga toda la tierra, ¿no hará justicia?”[86]

85 Sófocles, Antígona, 951 y 133 ss.

86 Génesis 18:25.

La teología del destino sólo conoce la dependencia unilateral respecto del poder supremo, poder que no se preocupa por el hombre ni tiene necesidad de él. La historia transcurre como un monólogo. Para la religión judía, en cambio, la historia está determinada por el pacto: Dios necesita al hombre[87]. Lo supremo no es una ley, sino un juez; no es un poder, sino un padre.

DIOS NO ESTÁ ETERNAMENTE SILENCIOSO

Cabe confrontar la actitud judía hacia el misterio con el siguiente enunciado de Plotino.

"Si un hombre preguntara a la naturaleza: '¿Por qué produces criaturas?' y ella estuviese dispuesta a prestarle oído y responderle, le diría: 'No me preguntes; comprende en silencio, tal como yo estoy silenciosa'". [88]

El judío no acepta esta respuesta. Sigue orando: "Oh Dios, no guardes silencio; no calles, oh Dios, ni te estés quieto" (Salmos 83:2). "¿Por qué ocultas Tu rostro? ¿Por qué olvidas nuestra aflicción y nuestra opresión?" (Salmos 44:25). Dios no siempre está silencioso e Israel aguarda la palabra. Él es nuestro Dios; Él es nuestro Padre; Él es nuestro Rey; Él es nuestro Salvador. En Su misericordia Él volverá a proclamar ante nosotros en presencia de todos los vivientes... soy vuestro Dios... Yo soy el señor, vuestro Dios" [89]

Por lo demás, la cuestión más candente del pensamiento judío no es: "Por qué produces Tú criaturas?", sino más bien: "¿Dónde está Tu misericordia?", "¿Dónde está Tu

87 El hombre no está solo, p. 243 ss.

88 Plotino, Las Eneadas, III, 8, 4. 24 Liturgia de Musaf para el Shabat.

89 Liturgia de Musaf para el Shabat.

celo y Tu poder? ¿El anhelo de Tu Corazón y Tu piedad se han cerrado para mí?" "Mira hacia abajo desde el cielo y observa desde Tu santa y gloriosa morada" [90]

Una leyenda talmúdica refleja dos problemas que causaron perplejidad a los rabíes: la elección de Israel y los sufrimientos de Israel. Ambos problemas aparecen planteados por Moisés y ejemplificados en la vida por Rabí Akiba. Primer problema: ¿Por qué fue elegido Moisés entre todos los hombres para traer al mundo la palabra de Dios, aunque un hombre como Rabí Akiba no le iba en zaga en cuanto a capacidad intelectual? [91] Segundo problema: ¿Por qué padeció el martirio Rabí Akiba?

Cuando Moisés subió al cielo encontró al Santo, bendito sea Él, dedicarlo a agregar coronas (véase final del cap. 5) a las letras de la Torá. Dijo Moisés, Señor del Universo: ¿quién frena Tu mano para que no reveles en palabras lo que ha de indicarse meramente en las coronas? Respondió Él: surgirá un hombre al cabo de muchas generaciones, Akiba ben José de nombre, que extraerá montones y montones de leyes de cada pequeño punto. Señor del Universo, dijo Moisés, permíteme ver a ese hombre. Vuélvete y míralo, contestó el Señor. Moisés se sentó detrás de ocho filas de discípulos y escuchó las discusiones que mantenían con Rabí Akiba. Pero no pudo entender lo que decían y eso lo sumió en gran aflicción. Al rato, sin embargo, oyó que los discípulos preguntaban a su maestro en relación con cierto tema: ¿Cómo lo sabes? Y el Rabí contestó: Es una ley dada a Moisés en el Sinaí, y Moisés se sintió consolado. Regresó entonces Moisés junto al Santo, bendito sea Él, y dijo: Señor del Universo, ¡Tienes a un hombre como ése y entregas la Torá a Israel por mi intermedio! Pero Dios respondió: *Guarda silencio*, pues tal es mi mandato. Dijo luego Moisés: Señor del Universo, me has permitido ser testigo de

90 Isaías 63:15; véase Salmos 89:50 y Iomá, 69b.

91 Compárese Maimónides, Guía de perplejos, vol. 11, cap. 25.

su erudición, permíteme, te lo ruego, contemplar la recompensa que le está destinada. Vuélvete y mira, dijo el Señor, y Moisés se volvió y vio cómo los romanos vendían la carne del mártir Akiba en el mercado. Señor del Universo, gritó Moisés, ¿es éste el premio por tanto saber? Y el Señor respondió: *Guarda silencio, pues tal es mi mandato*. [92]

92 Menajot, 29b.

7. El temor reverente

"COMO EL GRAN ABISMO"

La humildad y el temor reverente que nos embargan frente al misterio y la grandiosidad de_ la naturaleza y de la historia afectaron la comprensión bíblica del carácter, los alcances y el valor del conocimiento y la sabiduría humanos. Puesto que toda realidad está inserta en la voluntad y el pensamiento de Dios, quien quiera comprender el mundo ha de empeñarse en entender a Dios. ¿Pero cuál es la vía para comprender a Dios?

> ¿Puedes tú descubrir el misterio de Dios?
> ¿Puedes tú conocer el propósito del Todopoderoso?
> Es alto como el cielo, ¿qué puedes hacer tú?
> Más hondo que Sheol, ¿qué puedes saber?
> Su dimensión es más extensa que la tierra,
> y más ancha que la mar.
>
> Job 11:7-9

Mucho se ha dicho en alabanza de la sabiduría y de los sabios. "La enseñanza del sabio es fuente de vida" (Proverbios 13:14). "La lengua de los sabios cura" (Proverbios 12:18). "La sabiduría preserva la vida del que la tiene" (Eclesiastés 7:12). La sabiduría humana, sin embargo, no es nuestra certidumbre última.

La sabiduría humana es contingente, no absoluta. Nos es dada por Dios y Él puede quitárnosla. "Por cuanto el Se-

ñor otorga sabiduría" (Proverbios 2:6), pero también "hace retroceder a los sabios y convierte su ciencia en necedad" (Isaías 44:25).

La sabiduría práctica que el hombre puede alcanzar y que tan sinceramente fue apreciada y celebrada, se torna ignorancia cuando nos enfrentamos con los misterios de la naturaleza y de la historia.

El mensaje bíblico no es un mensaje de desesperanza o agnosticismo. Job no se limita a decir "No sabemos". Por el contrario, afirma que Dios sabe, que "Dios entiende el camino de ella", sabe dónde se halla la sabiduría. Lo que para nosotros es desconocido y oculto es conocido y accesible para Dios. Éste, pues, es el sentido específico que tiene el misterio para nosotros. *No es un sinónimo de lo desconocido* sino, antes bien, un nombre para *un significado que está en relación con Dios.*

EL PRINCIPIO DE LA SABIDURÍA ES EL TEMOR REVERENTE

El significado último y la sabiduría última no se encuentran en el mundo sino en Dios, y el único camino posible a la sabiduría se da, como dijimos antes, a través de nuestra relación con Dios. Esa relación es el *temor reverente.* En el sentido que aquí le damos, el temor reverente es más que una emoción; es un camino de comprensión. El temor reverente es en sí mismo un acto de percepción, de penetración en un significado más grande que nosotros mismos.

De ahí, pues, la respuesta del salmista a la pregunta *¿Dónde hallar la sabiduría?: El temor de Dios es el principio*

de la sabiduría.[93] La Biblia no predica el temor reverente como una forma de resignación intelectual; no dice: el temor reverente es el fin de la sabiduría. Al parecer, su intención es señalar el temor reverente como camino a la sabiduría. En Job encontramos una ecuación completa: *el temor reverente de Dios es la sabiduría*.[94]

El principio del temor reverente es el asombro, y el principio de la sabiduría es el temor reverente.

EL SENTIDO DEL TEMOR REVERENTE

El temor reverente es una forma de relación con el misterio de la realidad entera. El temor reverente que sentimos, o deberíamos sentir, frente a un ser humano, es un momento de intuición en el que captamos la semejanza con Dios oculta en la esencia de ese ser. No sólo el hombre, sino aun las cosas inanimadas están en relación con el Creador. El secreto de todo ser es el cuidado y la preocupación divinos que en él fueron volcados. Algo sagrado se halla en juego en todo acaecer.[95]

El temor reverente es una intuición de la dignidad de criaturas que poseen las cosas todas y de lo preciosas que son para Dios. Es la comprensión de que las cosas no sólo son lo que son sino que representan algo absoluto, por remotamente que sea. El temor reverente es un sentido de la trascendencia, la captación de la referencia presente en todo y en todas partes a Aquel que está más allá de todas las cosas.

---

93 Salmos 111.10; Proverbios 9:10; véase Proverbios 1:7, 15:33, Eclesiastés 12:13; Siraj 25:12-13, y Pirké Avot (Tratado de Principios), III, 21: Donde no hay sabiduría, no hay temor; donde no hay temor, no hay sabiduría.

94 Job 28:28.

95 Véase El hombre no está solo, p.228.

Es una vislumbre que se expresa mejor en actitudes que en palabras. Cuanto más ansiosos estemos de expresarla, tanto menos quedará de ella.

El sentido del temor reverente radica en advertir que la vida se da bajo vastos horizontes, horizontes que se extienden más allá del lapso de una vida individual e incluso de la vida de una nación, una generación o una era. El temor reverente nos permite percibir en el mundo señales de lo divino, descubre en las cosas pequeñas el principio de una significación infinita, advertir la presencia de lo supremo en lo común y lo simple, sentir en la agitación de lo pasajero la quietud de lo eterno.

Al analizar o evaluar un objeto, pensamos y juzgamos desde un determinado punto de vista. El psicólogo, el economista y el químico prestan atención a distintos aspectos de un mismo objeto. Por su propia limitación la mente nunca puede ver tres lados de un edificio al mismo tiempo. El peligro comienza cuando, atrapados en una determinada perspectiva, pretendemos tomar la parte por el todo. A la luz crepuscular de ese perspectivismo aun la visión de la parte se distorsiona. En el temor reverente nos percatamos de aquello que no podemos comprender mediante el análisis. Cuando "nos detenemos y consideramos" se nos hace patente aquello que es inmune al análisis.

La curiosidad fomenta el conocimiento; el temor reverente fomenta la sabiduría. La auténtica sabiduría es participación en la sabiduría de Dios. Hay quienes aceptan como sabiduría "un grado infrecuente de sentido común". Para nosotros, 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. "Así dice el Señor: No se gloríe el hombre sabio en su sabiduría, ni el poderoso en su poder, ni el rico en su riqueza, mas en esto se gloríe quien se gloriare: en que Me comprende y Me conoce, y sabe que Yo soy el Señor que

obra misericordia, justicia y rectitud en la tierra, porque en tales cosas Me complazco, dice el Señor" (Jeremías 9:22-23).

Hay, claro está, momentos de mayor o menor intensidad de temor reverente. Cuando a alguien se le revela el hecho de que Dios "es el gran Rey, roca y cimiento de todos los mundos, ante Quien todas las cosas existentes son como la nada, como fue dicho, todos los habitantes de la tierra son como la nada" (Daniel 4:32),[96]la percepción de la santidad de Dios lo anonada. Ese temor reverente se refleja en la exhortación de los profetas: "Entra en la roca, escóndete en el polvo, ante el terror que te inspira el Señor, ante la gloria de su Majestad" (Isaías 2:10).

En Maimónides encontramos una manifestación clásica del sentido y la expresión del temor reverente:

"Cuando un hombre se halla en presencia de un poderoso rey, no se sienta, se mueve o se comporta tal como lo haría estando solo en su propia casa; tampoco habla en la cámara de audiencias del soberano en la misma forma despreocupada como lo haría en su propio círculo familiar o entre sus parientes. Así pues, todo hombre que anhele alcanzar la perfección humana y desee ser un auténtico "hombre de Dios" debe cobrar conciencia de que el gran Rey que constantemente lo protege y está cerca de él es más poderoso que cualquier individuo humano, así se tratare de David o Salomón. Ese Rey y constante guardián es el espíritu que

96 Zohar, vol. I, ll b. En el párrafo inicial del Shulján Aruj, el Código de Leyes, la palabra del salmista, Pongo al Señor siempre ante mí (16:8), es caracterizada como "el principio básico de la Torá" (según Rabí Moshé Isserles). Era exigencia de la piedad judía no olvidar por un instante Su presencia. Como ayuda para recordarla, se recomendaba mantener constantemente frente al ojo interior las cuatro letras del Nombre Inefable. Parafraseando el versículo de Salmos 32:2 se decía: bendito es aquel para quien es pecado no pensar en Dios un solo momento.

nos fue insuflado y que constituye el vínculo entre nosotros y Dios. Tal como percibimos a Dios en la luz que Él irradia sobre nosotros –pues está dicho: *En Tu luz vemos la luz* (Salmos 36:9)–, así también Dios nos mira en esa misma luz. Merced a ello está perpetuamente con nosotros, mirándonos desde arriba. *¿Puede alguien esconderse en lugares secretos para que Yo no lo vea?, dice el Señor* (Jeremías 23:24)".[97]

MIEDO Y TEMOR REVERENTE

Según la Biblia la principal virtud religiosa es la *irá*. ¿Cuál es la naturaleza de *irá?* El vocablo tiene dos significados: *miedo* y *temor reverente*. Está el hombre que teme al Señor por miedo de ser castigado en su cuerpo, en su familia o en sus bienes. Otro hombre teme al Señor por miedo de ser castigado en la otra vida. Ambos tipos son considerados inferiores en la tradición judía.[98] Cuando Job dice: "Aunque me aniquile creeré en Él", no lo motiva en su piedad el

97 Maimónides, Guía de los perplejos, vol III, cap. 52.

98 Con relación a Dios, irá se usa en la Biblia ante todo en el sentido de temor reverente. Véase Gesenius-Driver-Briggs, Hebrew and English. Lexicon of the Old Testament, Oxford, 1906, p. 431. Compárese también: "Temeréis, cada uno, a su madre y a su padre" (Levítico 19:3), correspondiente a "Reverenciar" o a "Honrarás a tu padre y a tu madre" (Éxodo 20:12); véase Oseas 3:5. Véase también Robert H. Pfeiffer, The Fear of God, enEretz Israel, vol. III, p. 59ss. En ciertos pasajes, irá significa concretamente el miedo al castigo de Dios por el pecado cometido. Véase Abraham Ibn Daud; Emunah Ramah, Francfort del Meno, 1852, p. 100, y Joseph Albo, Ikkarim, ed. Husik. Filadelfia, 1930, vol. III, cap. 34. Según Louis Finkelstein, Mabo le-Massektot Abot ve-Abot d'Rabbi Natan, Nueva York, 1950, p. 33 ss, la Escuela de Shammai sostenía un punto de vista opuesto en cuanto a la relación entre el temor y el amor.

miedo sino el temor reverente, la comprensión de Su amor eterno y sublime.

El miedo es la expectación del mal o el sufrimiento, en oposición a la esperanza, expectación del bien. El temor reverente, por otro lado, es el sentimiento de humildad y maravillado asombro inspirado por lo sublime o experimentado en presencia del misterio. El miedo es "la rendición de los auxilios que la razón ofrece"[99], el temor reverente es la adquisición de percepciones que el mundo nos tiene reservadas. A diferencia del miedo, el temor reverente no nos lleva a alejarnos del objeto que lo inspira, sino que por el contrario nos acerca a él. De ahí que el temor reverente sea compatible tanto con el amor[100] como con la alegría.[101]

En cierto modo, el temor reverente es la antítesis del miedo. Sentir que "El Señor es mi luz y mi salvación" es sentir "¿A quién he de temer?" (Salmos 27:1).[102] "Dios es mi refugio y mi fuerza, una ayuda siempre presente en tiempo de tribulaciones. Por tanto no temeremos aunque cambie la tierra y aunque las montañas se muevan hacia el corazón de les mares" (Salmos 46:2-3).

EL TEMOR REVERENTE PRECEDE A LA FE

El temor reverente precede a la fe; está *en la raíz de la fe*. Desde la raíz del temor reverente debemos crecer para alcanzar la fe. El temor reverente ha de guiarnos para que seamos dignos de la fe. El temor reverente, antes Que la

99 La Sabiduría de Salomón, 17:12.

100 Véase Albo, op. cit., vol. III, cap. 32.

101 Deuteronomio 10:12; véase Salmos 2:11. Compárese Seder Eliahu Rabá, cap. 3: "Temí en mi alegría, me regocijé en mi temor, y mi amor prevaleció por sobre todo".

102 Véase también Salmos 23:1,4; 102:26-29; 112:7.

fe, es la actitud cardinal del judío religioso. Es "el comienzo y la puerta de acceso a la fe, el primer precepto entre todos, y sobre él se asienta el mundo"[103] En el judaísmo *jirat hashem*, el temor reverente de Dios, o *irat shamaim*, el temor reverente del cielo, es casi equivalente a la palabra "religión". En el lenguaje bíblico al hombre religioso no se lo denomina "creyente", tal como ocurre por ejemplo en el Islam (*mu'min),* sino *iaré hashem.*

RETORNO A LA REVERENCIA

Existe, pues, un solo camino hacia la sabiduría: la reverencia. Si perdemos nuestro sentido del temor reverente, si permitimos que nuestra fatuidad menoscabe nuestra capacidad de reverenciar, el Universo se convierte para nosotros en plaza de mercado. La pérdida del temor reverente es el gran bloqueo que cierra el paso a la intuición. El retorno a la reverencia es el primer requisito para el renacimiento de la sabiduría, para el descubrimiento del mundo como alusión a Dios. La sabiduría nace de la reverencia, antes que de la sagacidad. No son los momentos de cálculo los que la convocan, sino los momentos en que estamos en relación con el misterio de la realidad. Las más grandes intuiciones se nos dan en momentos de reverencia.

Un momento de reverencia es un momento de autoconsagración. Quienes perciben la maravilla participan de la maravilla. Quienes guardan la santidad de las cosas santas se santifican a sí mismos.[104]

---

103 Zohar, vol. 1, p. 11b. Véase Shabat 31b. Compárese El hombre no está solo, p. 14:6.

104 Véase Sabiduría 6:10

8. La Gloria

LA GLORIA ES LO INEFABLE

En su gran visión Isaías percibe la voz de los serafines aun *antes* de oír la voz del Señor. ¿Qué le revelan los serafines a Isaías? "Santo, santo, santo es el Señor de los ejércitos. *Toda la tierra está llena de Su gloria*" (6:3). No lo proclaman como una promesa mesiánica, sino como un hecho. Acaso *el hombre* no lo advierta, pero *los serafines* lo anuncian. Es el primer mensaje que percibió Isaías en su condición de profeta. También Ezequiel, cuando los cielos se abrieron junto al río Kebar, oye la voz de una gran algazara: "Bendita sea la gloria del Señor desde Su lugar"' (3:12). Y cuando de nuevo "la mano del Señor se posó sobre él", Ezequiel vio "la gloria del Dios de Israel que venía desde el oriente, y Su voz era como el son de muchas aguas, y la tierra brillaba con Su gloria" (43:2). En el Pentateuco, el hecho de que la gloria de Dios colma el mundo está expresado en nombre de Dios. "Y dijo el Señor... mas tan ciertamente como vivo yo, y como *la gloria del Señor llena toda la tierra..."* (Números 14:21).

¿Es acaso la presencia de la gloria en el mundo un secreto divino, sólo conocido por Dios y los serafines? Al decir del salmista, *"Los cielos declaran la gloria de Dios"* (19:2).

¿De qué modo la declaran? ¿De qué modo la revelan? *"El día al día vierte la palabra, y la noche a la noche revela el conocimiento"*. ¿La palabra? ¿El conocimiento? ¿Cuál es el lenguaje, cuáles son las palabras con que los cielos expre-

san la gloria? *"No hay lenguaje, no hay palabras, ni su voz se puede oír"*. Y sin embargo "Sus irradiaciones se difunden por toda la tierra y sus palabras se expanden hasta el confín del mundo" (Salmos 19:4-5). El canto de los cielos es *inefable*.

La gloria está oculta, mas hay momentos en los que se revela, sobre todo a los profetas. Durante la permanencia en el desierto más de una vez ocurrió que "la gloria del Señor aparecióse a todo el pueblo" (Levítico 9:23; Números.16:19, 17:7, 20:6), y así pudo testificar el Libro del Deuteronomio que "el Señor, nuestro Dios, nos mostró Su gloria" (Deuteronomio 5:21).[105]

LA GLORIA NO ES UNA COSA

¿Cuál es la índole y el significado de la gloria, o como a menudo se la llamó en tiempos posteriores, la *Shejiná*? Puesto que muchas veces la gloria se reveló en una nube y su aspecto fue comparado con un fuego devorador (Éxodo 24:17), en ocasiones se la caracterizó como una manifestación puramente exterior, desprovista por entero de contenido interior, como una exhibición de poder, nunca del espíritu.[106]Semejante concepción, sin embargo, es errónea. ¿Acaso es posible sustituir gloria por "fuego" o "nube" en la profecía de Ageo (2:7): "Llenaré de gloria esta casa?" ¿O en las palabras del salmista (85:10): "Ciertamente Su salvación está próxima a los que Le temen, para que se entronice la gloria (de Dios) en nuestra tierra"? ¿Es concebible, acaso, que sea esto lo que proclaman los serafines: la tierra entera está llena de fuego o nube?

105 Véase también Éxodo 16:6, 7, 10; 24:16 ss.

106 Véase I. Abrahams, The·Glory of God, Oxford, 1925, p. 17, refutando a A. Von Gall, Die Herrlichkeit Gottes, Giessen, 1900.

Verdad es que la gloria como manifestación profética no aparece sin disfraz. Un fenómeno sublime tal como la tempestad, el fuego, la nube o el relámpago (Éxodo 24:15 ss; 40:34 ss; I Reyes 8:11) brinda "un marco para la gloria; no es la gloria misma" [107]

Tampoco es la gloria sinónimo de la esencia o la existencia de Dios. No podemos interpretar la plegaria del salmista: "Perdure por siempre la gloria del Señor (104:31), como significando: "Perdure por siempre la existencia de Dios". Hacerlo así sería una blasfemia.

LA GLORIA ES LA PRESENCIA DE DIOS

¿Cuál es, entonces, la naturaleza de la gloria? Quizá fuera eso lo que ansiaba saber Moisés cuando imploró: "Te ruego que me muestres Tu gloria". La merced le fue concedida y dijo el Señor: "Yo haré pasar toda Mi bondad delante de ti" (Éxodo 33:18-19). La gloria, pues, no es un fenómeno físico. Se equipara con la bondad del Señor.

Y de esta manera fue revelada la gloria: Moisés estaba solo en la cima del monte, la gloria pasó a su lado, "el Señor descendió en una nube" y la gran respuesta fue revelada:

> El Señor, el Señor, Dios piadoso y misericordioso,
> paciente y grande de merced y verdad, que guarda
> merced a miles (de generaciones), perdona iniquidad
> y transgresión y pecado, y que en modo alguno dejará
> impune al culpable;
> que castiga la iniquidad
> de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos
> hasta la tercera y cuarta generación.
>
> Éxodo 34:6-7

107 I. Abrahams, op. cit., p. 24 ss.

La gloria es la presencia, no la esencia de Dios; un acto antes que una calidad; un proceso, no una substancia. La gloria se manifiesta sobre todo como un poder que anonada al mundo. Un poder que demanda homenaje y desciende para guiar, para recordar. La gloria refleja abundancia de bien y verdad, el poder que actúa en la naturaleza y en la historia.

La gloria de Dios llena toda la tierra. Ello no significa que la gloria de Dios llena la tierra en la misma forma como el éter llena el espacio o el agua llena el mar. Significa que la tierra está llena de Su presencia.[108]

LA PRESENCIA VIVIENTE

Cuando decimos de alguien que "tiene presencia" utilizamos una expresión difícil de definir. Hay personas cuyo solo estar aquí y ahora se hace sentir, aun cuando no se manifiesten en acto o palabra. Tienen "presencia". Otras, en cambio, pueden estar aquí todo el tiempo sin que nadie advierta su presencia. Decimos que una persona tiene presencia cuando su exterior comunica algo de su fuerza o su grandeza intrínseca, cuando su alma radiante se expresa sin palabras.

---

108 Kavod, gloria en hebreo, significa en su raíz "pesadez", el hecho de ser pesado, y por extensión riqueza, fuerza, honor, fama, dignidad y mérito. Pero también significa alma superior, como se evidencia en Salmos 30:13; 16:9; 57:9; 7:6; y en Génesis 49:6. Así, dice el salmista: "Mi corazón está firme. Yo cantaré alabanzas con mi gloria" (108:2). Compárese Kimji, Sefer ha-Sherashím, Berlín, 1847, p. 311; cf. I. Abrahams, op. cit., p. 18 y Pedersen, Israel, I-II, índice, bajo kabhodh. En nuestro estudio sólo nos ocupamos del vocablo kavod en cuanto se lo aplica a Dios. Por supuesto sería absurdo suponer que en la más sublime visión profética los serafines pudieran proclamar: "Santo, santo, santo es el Señor de los Ejércitos. Toda la tierra está llena de Su fama".

La gloria de Dios llena toda la tierra. La exterioridad del mundo comunica algo de la grandeza intrínseca de Dios, grandeza radiante que se expresa sin palabras. *"No hay lenguaje, no hay palabras, ni su voz se puede oír"*. Sin embargo, *"sus irradiaciones se difunden por toda la tierra y sus palabras se expanden hasta el confín del mundo"* (Salmos 19:4-5).

La gloria no es una categoría estética o física. Se la percibe en la grandeza, pero es más que la grandeza. Como dijimos antes, es una presencia viviente, o *el fulgor de una presencia viviente*.

EL CONOCIMIENTO DE LA GLORIA

¿Es posible ver, oír y aprehender claramente la gloria? En la misma visión en la que se revela a Isaías la ubicuidad de la gloria, se proclama una señal de la *sensibilidad suspendida* del hombre:

> Ve y di a ese pueblo:
> "Oíd bien, pero no entendáis,
> ved bien, pero no comprendáis".
> Engruesa el corazón de ese pueblo,
> hazle duro de oídos
> y ciérrale los ojos,
> no sea que vea con sus ojos
> y oiga con sus oídos,
> y entienda con su corazón,
> y retorne y sea sanado.
> Toda la tierra está llena de Su gloria,
> pero nosotros no la percibimos;
> está a nuestro alcance pero no podemos asirla.

He aquí que él pasa ante mí y no Lo veo;
se desliza, y yo no Lo advierto.

Job 9:11

La tierra está llena de gloria; no está llena del conocimiento de la gloria. En el tiempo por venir "la tierra *será llenada con el conocimiento de la gloria del Señor*, como las aguas cubren el mar" (Habacuc 2:14). Ahora la gloria está *oculta*; en el tiempo por venir *"la gloria del Señor será revelada* y a una la verá toda carne" (Isaías 40:5). Tal es el sentido mesiánico de la oración del salmista: "Llénese toda la tierra de Su gloria. Así sea, así sea" (72:19).[5] Y sin embargo, la gloria no nos es enteramente desconocida. No sólo los cielos son capaces de declararla, como lo indica la exhortación que se nos dirige: "Declarad Su gloria entre las naciones, Sus maravillas entre todos los pueblos" (I Crónicas 16:24; véase también Salmos 145:5). No tenemos palabras para describir la gloria, ni vía adecuada para conocerla. Lo decisivo, empero, no es conocerla sino comprender que *somos conocidos* por ella.

Tú has escrutado mi andar y mi reposo,
y todos mis caminos te son conocidos.
Pues aún no está la palabra en mi lengua,
y he aquí, oh Señor, Tú la sabes toda.
¿Adónde me iré de Tu Espíritu?
¿Adónde huiré de Tu presencia?
Si asciendo al cielo, Tú estás allí,
si hago mi cama en el Seol,
he aquí que Tú estás allí.
Si tomo las alas de la mañana,
y habito en los confines más remotos del mar,
aun allí me conduciría Tu mano,
y Tu diestra me sostendría. Y si dijere:

> "De seguro me rodearán las tinieblas,
> y la luz en mi torno será noche",
> hasta la oscuridad no es demasiado oscura para Ti,
> pues para Ti la noche brilla como el día
> y la oscuridad es como la luz.
>
> Salmos 139:3-4, 7-12

Al encararnos con el mundo, a menudo percibimos un espíritu que supera nuestra capacidad de comprensión. El mundo es demasiado para nosotros. Está henchido de maravilla. La gloria no es una excepción, sino un aura que rodea todo lo existente, un marco espiritual de la realidad.

Para el hombre religioso es como si las cosas estuvieran de espaldas a él, el rostro vuelto hacia Dios; como si la gloria de las cosas consistiera en ser objetos del pensamiento divino.[109]

CIEGOS ANTE LA MARAVILLA

La percepción de la gloria es un acontecimiento raro en nuestras vidas. No nos maravillamos, no respondemos a la presencia. Esta es la tragedia de todo hombre: "obscurecer lo maravilloso con la indiferencia". La vida es rutina y la rutina es resistencia a la maravilla. Dijo el Baal Shem: "El mundo está pletórico de esplendor espiritual, pletórico de secretos sublimes y maravillosos. Pero una pequeña mano sobre los ojos lo oculta todo". "Tal como una pequeña moneda delante de la cara puede impedir la visión de una montaña, así también las vanidades de la vida impiden la visión de la luz infinita".[110]

---

109 Véase también Isaías 59:19; 60:1-3: 66:18: Salmos 97:1.4-6.

110 El hombre no está solo, p. 63 ss.

Los prodigios están con nosotros cada día (Véase más atrás, cap. 4) y sin embargo "el milagro no es reconocido por aquel que lo vive"[111]. La aprehensión del milagro no es cuestión de percepción física. "¿De qué sirve el ojo abierto si el corazón está ciego?"[112] Es posible ver muchas cosas sin observarlas: "Sus oídos están abiertos, pero él no oye".[113]

"Vino a mí palabra del Señor, diciendo: 'Hijo de hombre, tú habitas en medio de casa rebelde, los cuales tienen ojos para ver mas no ven, tienen oídos para oír mas no oyen'".[114]

"Ay de los que ven pero no saben qué ven, de los que están de pie y no saben qué suelo los sustenta".[115]

---

111 Likuté Maharan, I, 133. "Dijo Rabí Jelbo: El vino de· Perugitha (lugar del norte de Israel, famoso por sus vinos) y el agua de Diomsith desgajaron de Israel a las diez tribus (tan absorbidas se hallaban en esos placeres, que descuidaron el estudio y perdieron la fe, lo que al cabo las llevó al exilio y la desaparición)". "Rabí Eleazar ben Arak visitó ese lugar, se sintió atraído por sus habitantes y por la vida lujuriosa que llevaban, y (en consecuencia) su erudición se esfumó. Cuando regresó (a su ciudad natal) se levantó para leer el Rollo (de la Torá). Quiso leer Hajodesh haseh lajem (Este mes os será propicio) (Éxodo 12:2), en lugar de lo cual leyó hojaresh hajá libbam (lo que significa: su corazón estaba silencioso o insensible). Leyó mal una letra en cada palabra del texto". Shabat 147a.

112 Véase Nidá, 31a.

113 Ibn Gabirol, A Choice of Pearls, ed. Ascher, Londres, 1859, p. 82.

114 Isaías 42:20.

115 Ezequiel 12:1; véase Jeremías 5:21.12. Jaguigá, 12b. Para el impío, la luz espiritual, oculta a los ojos del cuerpo, es indistinguible de la oscuridad. Ello se debe a su ceguera. Si fueran sabios, entenderían esto, comprenderían (Deuteronomio 32:29): Mas ellos no saben, ni entienden; deambulan en la oscuridad. Ni siquiera saben que caminan en la oscuridad. Son como aquel que anda a tientas en pleno mediodía "como el ciego anda a tientas en la oscuridad". Es una doble oscuridad: están ciegos y no tienen conciencia de su ceguera. Rabí Pinjas Horowitz , Hamakné, prefacio.

DUREZA DE CORAZÓN

En la Biblia la insensibilidad es la raíz del pecado. Hay muchas palabras para expresarla: "terquedad de corazón", "dureza de corazón" (Deuteronomio 29:18; Lamentaciones 3:65); "impudentes y de corazón empedernido" (Ezequiel 2:4); "corazón recalcitrante" (Isaías 46:12); "incircuncisos de corazón" (Jeremías 9:25). "El corazón (de los impíos) se engrosó como sebo", exclama el salmista (119:70).

Los profetas reprochan de continuo a Israel su falta de sensibilidad:

> Ve muchas cosas pero no las observa;
> sus oídos están abiertos pero no oye.
> Isaías 42:20
> Con ánimo amargo se queja el profeta de que la insensibilidad ha sido condición permanente del pueblo:
> No, no oíste nada ni conociste nada,
> porque hace mucho tiempo que tu oído no está abierto;
> porque sabía que obrarías traicioneramente
> y fuiste llamado rebelde desde el seno materno.
> Isaías 48:8

> Nuestros padres, en Egipto, no comprendieron Tus maravillas.
> No se acordaron de Tu inmenso amor,
> se rebelaron contra el Altísimo junto al Mar Rojo.
> Salmos 106:7

9. El Mundo

EL CULTO DE LA NATURALEZA

Nadie está desprovisto de un sentido de temor reverente, de la necesidad de adorar, del afán de rendir culto. El único problema radica en saber qué hemos de adorar, o de modo más específico, qué objeto es digno de nuestro culto supremo. "El cielo estrellado en lo alto... embarga el espíritu de creciente admiración y reverencia siempre renovadas". Es difícil, por cierto, vivir bajo un cielo tachonado de estrellas y no sentirse estremecido por su misterio. El poder y la belleza del sol están a la vista de todos. ¿Quién puede dejar de exaltar tanta grandeza? ¿Quién puede ir más allá de esta conclusión: la naturaleza es el misterio último, y el misterio es el fin?

Los griegos consideraban sagradas a las fuerzas elementales de la naturaleza. Expresiones como "la sagrada lluvia" o "la sagrada luz" son características de tal actitud.[116] "Oh naturaleza, cómo te adoramos aun contra nuestra voluntad", confiesa Séneca.[117]En *El Rey Lear* exclama Edmundo: "Naturaleza, eres mi deidad; a tu ley consagro mis servicios"[118]Belario dice: "Postraos, hijos. Esta puerta os enseña cómo debéis *adorar al cielo* y prosternaros con una plegaria piadosa en la mañana".[119]

---

116 Sófocles, Edipo tirano, 1424-1429; Electra, 86-95.

117 Hipólito, Acto IV, 1116.

118 El rey Lear, Acto 1, Escena 2, 1-2.

119 Cimbelino, Acto III, Escena 3, 2-7.

La religión de la: naturaleza, el culto a la majestad de lo dado, tuvo siempre sus adeptos. A pesar de la admonición, "no sea que alces tus ojos al cielo, y viendo el sol y la luna y las estrellas, y todo el ejército del cielo, seas tentado y te prosternes ante ellos" (Deuteronomio 4:19), hubo quienes, aun en tiempos del exilio babilónico, volvieron sus rostros hacia el este y adoraron al sol.[120]

En verdad, la hermosura de la naturaleza puede convertirse en una amenaza para nuestra comprensión espiritual; existe el riesgo mortal de que su poderío nos hechice.

> Si he mirado el sol cuando brillaba,
> o la luna que marchaba radiante,
> y mi corazón ha sido secretamente seducido,
> y mi boca ha besado mi mano,
> esto también fue una iniquidad
> que ha de ser castigada por los jueces,
> porque yo hubiera renegado de Dios que está en lo alto.
>
> Job 31:26-28

EL DESENGAÑO

Fue en el movimiento romántico donde nació un nuevo entusiasmo por la naturaleza, que en muchos espíritus pervive hasta hoy. La naturaleza cobró un significado último y se convirtió en objeto de culto supremo, única fuente de consuelo y salvación y árbitro definitivo de valores. Amar a la naturaleza, comulgar con ella, someterse a su influjo reparador, se constituyó en la forma más alta de experiencia religiosa. El dios Pan fue resucitado. Pronto, sin embargo,

120 Ezequiel 8:16; compárese II Reyes 17:16; 21:3.

volvió a morir, cuando el hombre posromántico descubrió que la naturaleza no podía salvarlo, pues ella misma necesitaba ser salvada. El silencio del cielo es despiadado. La naturaleza es sorda a nuestros gritos e indiferente a nuestros valores. Sus leyes no conocen la misericordia ni la indulgencia. Son inexorables, implacables, insensibles.

Los griegos descargaban sus angustias dirigiéndose a la tierra, al aire y al sol. "Pero no encontramos en la poesía griega huella alguna de una creencia en el poder de la naturaleza para brindar solaz al corazón, dominar las pasiones y llevar paz al alma de los hombres. El sentimiento griego no comparte las palabras de Cowper: 'Rara vez se siente tristeza cuando Flora reina'. Para los griegos la naturaleza no era un elemento curativo. Desprovista ella misma de vida moral propia, mal podía la materia inerte impartir un impulso moral".[121]

"Comulgar con el corazón de la naturaleza: tal ha sido el uso consagrado desde los días de Wordsworth. La naturaleza, nos asegura Coleridge, posee facultades que le permiten curar a su enferma y descarriada criatura...

"No creo que la naturaleza tenga corazón y sospecho que, tal como ocurre con más de una beldad, se le ha atribuido un corazón por causa de su rostro... En verdad, ¿para qué habría ella de querer un corazón o un cerebro? Sabe que es hermosa y con ello se contenta; fue hecha para ser contemplada y cumple la finalidad de su creación... Es incapaz de dar lo que no necesita, y de estar nosotros constituidos de modo similar, no dependeríamos del sentimiento.

El hombre no puede ir derechamente a sus objetivos porque tiene corazón; no puede comer, beber, dormir, ganar dinero y sentirse satisfecho, porque tiene corazón. El cora-

121 G. Soutar, Nature in Greek Poetry, Londres, 1939, pp. 178-191.

zón es un objeto dañino y los hombres sabios aprovechan la primera ocasión para deshacerse de él.

"Bien mirado, sin embargo, el asunto es demasiado grave para chanzas. ¿Qué es el corazón de la naturaleza, si es que de veras existe? ¿Es acaso, según la doctrina convencional originada en Wordsworth y Shelley, un corazón de amor que late al unísono con el corazón del hombre y se le manifiesta por mil caminos de muda simpatía? No, en tal sentido repito seriamente lo que dije con ligereza: la naturaleza no tiene corazón".[122]

La gradual declinación del naturalismo en el arte y la filosofía contemporáneos es en cierto sentido un movimiento de iconoclasia espiritual. Al mismo tiempo, la naturaleza, otrora objeto de adoración suprema, amenaza con convertirse en fuente de suprema angustia. Para el judaísmo es tan absurdo adorar a la naturaleza, como innecesario alienarse de ella.

LA DESACRALIZACIÓN DE LA NATURALEZA

El pensamiento bíblico consiguió vencer la tendencia universal del hombre antiguo a dotar a la naturaleza de una potencia misteriosa (mana, *orenda)*, poniendo el acento en las manifestaciones de la sabiduría y bondad del Creador, presentes por doquier en el mundo natural.

Uno de los grandes logros de los profetas fue el repudio de la naturaleza como objeto de culto. Ellos trataron de enseñarnos que ni la belleza ni la majestad de la naturaleza, ni el poder ni el Estado, ni el dinero ni los objetos del espacio son dignos de nuestro amor, adoración, sacrificio o entrega

122 The Works of Francis Thompson, vol. III, pp. 80-81. Véase Will Herberg, Judaism and Modern Man, Nueva York, 1951, p. 34.

supremos. No obstante, *la desacralización de la naturaleza* no trajo aparejado el alienarse de ella, sino que integró al hombre con todas las cosas en una comunidad de alabanza. El hombre bíblico pudo así decir que tenía "un pacto con las piedras del campo" (Job 5:23).

LO DADO NO ES LO ÚLTIMO

¿Qué es, entonces, lo último? ¿Qué objeto es digno de nuestro culto supremo? Estas preguntas se hallan implícitas en todos los problemas con los que el hombre se sigue debatiendo hasta el día de hoy. El hombre occidental debe elegir entre el culto a Dios y el culto a la naturaleza. La Biblia afirma que a pesar de todo su poderío y su condición preciosa, a pesar de su belleza y su grandiosidad, la naturaleza no es todo. Nos insta a recordar que lo dado no es lo último. Nos exhorta a impedir que el mundo se interponga como un muro entre nosotros y Dios.

Para el pensamiento griego el Universo es la suma y substancia de todo lo existente; aun los dioses son parte, antes que causa, del Universo. "El mundo (cosmos), igual para todos, no fue creado por dios y hombre alguno, sino que siempre fue, es y será"[123]. Platón ve el Universo como "un ser viviente visible... un dios perceptible... el más grande, el mejor, el más bello, el más perfecto",[124] "Oh naturaleza, de ti vienen todas las cosas, en ti están todas las cosas, a ti retornan todas las cosas".[125]

En contraste con la actitud, el pensamiento bíblico tiene profunda conciencia de que lo último, Dios, está más allá

123 Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Heráclito, fr. 30.

124 Timeo, final.

125 Marco Aurelio, Meditaciones, IV, 23.

de lo dado. Lo dado no es lo último sino que fue creado por Aquel que no es dado. Si bien en ningún lugar de la Biblia se cuestiona la realidad del Universo, al mismo tiempo prevalece la certidumbre de que a pesar de toda su grandeza el Universo es nada comparado con el Hacedor. "El cielo es Mi trono, y la tierra estrado de Mis pies" (Isaías 66:1). "Todas las naciones son como nada ante Él. Son consideradas por Él como cosas vacuas, y vanidad" (lsaías 40:17). Acaso fue la percepción de esa verdad la que hizo posible las famosas palabras: "Vanidad de vanidades, dice Kohélet. Vanidad de vanidades, todo es vanidad. ¿Qué beneficio obtiene el hombre de toda su labor en que se afana bajo el sol?" (Eclesiastés 1:2-3).

Entre los griegos, como en muchos otros pueblos, la tierra es generalmente conocida como *Madre Tierra*. Ella es la madre dadora de frutos y de hijos y a ella retornan los hombres en la muerte. La poesía y el teatro griegos exaltan la divinidad de la tierra. Dice Plutarco: "El nombre de *Ge* es caro y precioso para todo heleno, y es nuestra tradición honrarlo como a cualquier otro dios". En la literatura griega la adoración de la belleza y fecundidad de la tierra trasunta un sentimiento de gratitud por los dones que ella brinda al hombre.

Semejante concepción es ajena al hombre bíblico[126]. Éste reconoce un solo progenitor: Dios, a quien considera su padre. La tierra no es su madre, sino su hermana. Hombre y

126 La frase de Siraj 40:I, donde la tierra aparece como "madre de todo lo viviente", ha sido a menudo mal interpretada, al atribuírsele la concepción de la tierra como madre del hombre. El verdadero significado; creemos, es una referencia a las profundidades de la tierra como reino de la vida después de la muerte. Compárese Ezequiel 26:20, 32:32; Job 1:21; Salmos 116:9. En Salmos 139:15 no se hace referencia a la tierra sino a las profundidades de la tierra. Dios es Aquel que formó al hombre; las profundidades de la tierra fueron el sitio donde esa formación ocurrió. Compárese IV Ezra 5:28.

tierra son por igual creaciones de Dios. Ni los profetas ni el salmista honran o exaltan a la tierra; ponderan, sí, su magnificencia y abundancia, mas elevan su alabanza a Aquel que la creó.

LA CONTINGENCIA DE LA NATURALEZA

Para el hombre bíblico el poder de Dios se halla detrás de todos los fenómenos[127]. Más que el orden de la naturaleza como tal, le preocupa conocer la voluntad de Dios, que gobernó la naturaleza. Por importante que la naturaleza sea para él, Dios lo es infinitamente más. De ahí que el Salmo 104 sea un himno a Dios antes que una oda al Cosmos.

La idea de cosmos es uno de los mayores aportes de la filosofía griega, y bien podemos comprender por qué no surgió un concepto similar en el pensamiento hebreo. La idea de cosmos, de una totalidad de cosas completa en sí misma, implica el concepto de una norma inmanente de la naturaleza, de un orden que tiene sus cimientos en la naturaleza.

¿Pero cuáles son los cimientos de la naturaleza? Para los griegos, que dan al mundo por sobreentendido, la respuesta es: la Naturaleza, el Orden. Para el espíritu bíblico, penetrado de asombro radical, naturaleza y orden no constituyen una respuesta sino un problema: ¿por qué hay orden, por qué hay ser en general?

¿Cuáles son los cimientos de la tierra? No existen cimientos naturales. Los cimientos del mundo no son de este mundo. La tierra sigue existiendo gracias a Aquel...

> ... que está sentado sobre el círculo de la tierra

127 Todo hecho de la naturaleza era considerado un acto de la divina providencia; cf. Isaías 40:26; Job 27:4-6.

–cuyos habitantes son como langostas–.
El que reduce a los príncipes a la nada;
el que hace de los jueces de la tierra una cosa vacía.
No bien son plantados, no bien son sembrados,
no bien echan raíces en la tierra,
Él sopla sobre ellos y los marchita,
y el remolino se los lleva como hojarasca.

Isaías 40:22-24

El hombre bíblico, claro está, es consciente de un orden de la naturaleza al que puede atenerse en la vida cotidiana. Se trata, empero, de un orden impartido a la naturaleza por la voluntad de Dios y que de Él sigue dependiendo constantemente. No es una ley inmanente sino un decreto divino el que todo lo rige. Dios dio al mar Su decreto, colocó los cimientos de la tierra (Proverbios 8:29) y continuó gobernando el mundo desde afuera. La naturaleza es el objeto de Su perpetuo desvelo y esa dependencia en que se halla respecto del desvelo divino es precisamente una expresión de su contingencia. El hombre bíblico no toma nada por sentado y para él las leyes de la naturaleza se remontan a una voluntad originaria del mismo modo que los procesos gobernados por dichas leyes. La existencia continua del mundo está garantizada por la fidelidad de Dios a este pacto. "Así dice el Señor: Si no he hecho Yo pacto con el día y la noche…" (Jeremías 33:25). El mundo no es una necesidad ontológica. Más aún, acaso el cielo y la tierra no duren eternamente:

Desde antiguo. Tú pusiste los basamentos de la tierra,
y los cielos son la obra de Tus manos.
Ellos perecerán, mas Tú perdurarás.
Sí, todos ellos se gastarán como una vestidura.

> Como una vestidura Tú los cambiarás, y ellos pasarán.
> Pero Tú eres siempre el mismo,
> y Tus años no tienen fin.
>
> Salmos 102:26-28 [128]

Para la Biblia el mundo no es el *todo*; de ahí que el *todo* nunca podría haber llegado a ser sinónimo de mundo. El hombre bíblico no está fascinado por lo dado. Tiene conciencia de la alternativa, es decir, la aniquilación de lo dado. No está fascinado por el orden, pues posee la visión de un nuevo orden. No está enajenado al aquí y ahora ni al más allá. Percibe lo no dado en lo dado, el pasado y el futuro en el presente. Se le enseña que "las montañas podrán alejarse, y podrán moverse las colinas, pero Mi misericordia no se alejará de ti" (Isaías 54:10). A. N. Whitehead caracterizó con justeza la concepción hebrea como la doctrina de la ley *impuesta*, en contraste con la doctrina de la ley *inmanente* originada en la filosofía griega. Según la doctrina de la ley *impuesta*, a cada existente se le impone la necesidad de entablar relaciones con los demás elementos constitutivos de la naturaleza. Tales normas impuestas de conducta son las leyes de la naturaleza. Newton, por ejemplo, manifiesta claramente que los modos de conducta correlacionados de los cuerpos que forman el sistema solar necesitan de Dios para la imposición de los principios a los que todos ellos están sujetos.

La doctrina de la ley impuesta conduce a la concepción monoteísta de Dios como esencialmente trascendente y sólo

128 Compárese Abravanel, Mifalot Elohim, VIII, 3. Siguiendo a Saadia, Abravanel sustenta su tesis acerca de la destructibilidad del Universo con citas de la literatura rabínica. Maimónides, Guía de los perplejos, II, cap. 27 y·29; Gersónides, Miljamot Hashem, VI, 1.16, y, en los tiempos modernos, Hermann Cohen, Ethik des reinen Willens, p. 387 ss., sostienen la tesis de la indestructibilidad.

accidentalmente inmanente, en tanto que la doctrina de la ley inmanente conduce a la doctrina panteísta de Dios como esencialmente inmanente y en modo alguno trascendente. "La especulación posterior", señala Whitehead,[129] "oscila entre esos dos extremos intentando reconciliarlos. En esta cuestión, como en tantas otras, la historia del pensamiento occidental consiste en el intento de fusionar ideas que en su origen son predominantemente helénicas con ideas que en su origen son predominantemente semíticas". En un sentido profundo, la pregunta: ¿Qué es la realidad?, o: ¿qué es el mundo para el hombre bíblico? halla su mejor respuesta en otra pregunta: ¿Qué es el mundo para Dios? Para el mundo –tema de la pregunta– es demasiado maravilloso como para ser comprendido en plenitud en relación con el hombre. En su significado último el mundo debe ser entendido en relación con Dios, y la respuesta a la pregunta es: todas las cosas son· Sus siervas.

> Por siempre, oh Señor,
> Tu palabra permanece firme en el cielo.
> De generación en generación es Tu fidelidad.
> Tú estableciste la tierra, que permanece.
> Por Tu ordenación subsisten las cosas hasta hoy,
> pues todas las cosas son Tus siervas.
>
> Salmos 119:89-91

LA FALACIA DEL AISLAMIENTO

Los profetas atacaron lo que podríamos denominar la falacia del aislamiento. No es posible encarar las cosas y los sucesos, al hombre y al mundo, separándolos de la voluntad

129 Adventures of Ideas, p. 154.

de Dios, sino únicamente como partes inseparables de una ocasión en que lo divino se halla en juego. Parafraseando el verso "no puedes tocar una flor sin perturbar a una estrella", el profeta podría decir "no puedes ofender a un ser humano sin afectar al Dios viviente". Se nos enseña a creer que allí donde el hombre ama al hombre Su nombre es santificado, que en la armonía entre marido y mujer mora la presencia de Dios.

Para el hombre bíblico lo sublime no es sino una de las formas en que se hace patente la presencia de Dios. Las cosas no siempre permanecen estáticas. Las estrellas cantan, las montañas tiemblan en Su presencia[130]. Para pensar en Dios el hombre debe oír al mundo. El hombre no está solo en su celebración de Dios. Alabar a Dios es unirse a todas las cosas en el canto que ellas Le elevan. Nuestra relación con la naturaleza es una relación de alabanza. Todos los seres alaban a Dios. Vivimos en una comunidad de alabanza.

LA NATURALEZA EN LA ADORACION DE DIOS

Pocos son los cantos de la Biblia que celebran la hermosura de la naturaleza, y ellos dan amplio testimonio de la marcada sensibilidad del hombre bíblico a la forma, el color, la fuerza y el movimiento. No obstante, puesto que en su mente no había ruptura del vínculo entre el mundo y Dios, la belleza del Universo no era el supremo objeto de su adoración. Para el hombre bíblico la belleza del mundo emanaba de la grandeza de Dios, Su majestad descollaba sobre el pasmoso misterio del Universo. En vez de sentirse abrumado por el misterio, se sentía llamado a alabar la majestad. Y en vez de alabar al mundo por su belleza, exhortaba al mundo a alabar a su Creador.

130 Job 38:7; Salmos 114:4.

El sentimiento del salmista frente al mundo se expresa en forma sucinta en esta exclamación:

> Cantad al Señor un nuevo cántico.
> Cante al Señor toda la tierra.
>
> Salmos 96:1

> Alabadle, sol y luna.
> Alabadle vosotras todas, lucientes estrellas.
> Alabadle, cielos de los cielos,
> y las aguas que están sobre los cielos...
> Alaben al Señor desde la tierra,
> los monstruos marinos y todos los abismos,
> el fuego y el granizo, la nieve y el vapor,
> el viento tormentoso que cumple Su palabra.
> Las montañas y todas las colinas,
> los árboles frutales y todos los cedros,
> las bestias y todo el ganado,
> los reptiles y las aves.
>
> Salmos 148:3-9

El sacerdote egipcio no podía exhortar a las estrellas a alabar a los dioses. Él creía que el alma de Isis centelleaba en Sirio, el alma de Horus en Orión y el alma de Tifón en la Osa Mayor[131]; escapaba a su alcance concebir que los entes todos temen y reverencian a Dios. Según la mentalidad bíblica, la creación entera fue llamada a la vida por Dios y cada criatura posee su propio himno de alabanza para exaltar al Creador. “Todas Tus obras Te alaban” (Salmos 145:10). Es una creencia repetidamente manifestada en la liturgia judía.

---

131 J. G. Frazer, The Dying God, p. 5.

Un pequeño libro hebreo escrito en la Edad Media y titulado *Cartillas de Cantares* contiene ochenta y cuatro cánticos que las criaturas celestiales y terrenales elevan en alabanza de Dios. Estrellas y nubes, viento y lluvia, arroyos y ríos, árboles y plantas, bestias y pájaros... cada criatura tiene su propio canto.[132]

UNA COSA POR OBRA DE DIOS

Según la Biblia, el hombre no tiene acceso a la vida "interior" de la naturaleza. La Biblia no dice que las cosas le hablan al hombre; sólo afirma que las cosas hablan con Dios. Los objetos inanimados, muertos en relación con el hombre, están vivos en relación con Dios. Cantan a Dios. Las montañas se funden como cera, las aguas tiemblan ante la presencia del Señor (Salmos 77:17; 97:5). "¡Tiembla, oh tierra, ante la presencia del Señor, ante la presencia del Dios de Jacob" (Salmos 114:7).

¿Qué oído percibió el canto de los árboles a Dios?

¿Pensó alguna vez nuestra razón en exhortar al sol a alabar al Señor? Sin embargo, lo que el oído no logra percibir, lo que la razón no logra concebir, lo transmite la Biblia a nuestras almas. Es una verdad superior que sólo el espíritu puede captar.

El hombre moderno pone el acento en el orden y el poderío de la naturaleza; los profetas ponen el acento en la majestad y la creación de la naturaleza. Aquel dirige su atención hacia el aspecto manejable e inteligible de la naturaleza; éstos, hacia su misterio y maravilla. Lo que los profetas perciben en la naturaleza no es un reflejo directo de Dios, sino

132 Véase Louis Ginsberg, The Legends of the Jews, vol. I, p. 44 y vol. V, p. 60 n. 194.

una alusión a Él. La naturaleza no es una parte de Dios, sino una ejecución de Su voluntad.

Alzad los ojos a lo alto y ved: ¿quién creó estas cosas? Hay una forma superior de ver. Debemos aprender la manera de elevar nuestros ojos a lo alto a fin de poder ver que el mundo, más que una respuesta, es una pregunta. La belleza y el poder del mundo son como nada comparados con Él. La majestad de la naturaleza es sólo el principio. *Más allá de la majestad está Dios.*

El hombre bíblico no ve a la naturaleza aislada sino en relación con Dios. "En el principio creó Dios los cielos y la tierra": estas pocas palabras manifiestan la contingencia y la absoluta dependencia de la realidad toda. ¿Qué es, entonces, la realidad? Para el hombre occidental, es *una cosa en sí misma*; para el hombre bíblico, es *una cosa por obra de Dios*. Más que la forma, el color, la fuerza y el movimiento, lo que ven los ojos del hombre bíblico al mirar una cosa, es un acto de Dios. El mundo es una puerta, no un muro.

LA PREGUNTA DEL ASOMBRO

La filosofía griega comenzó en un mundo sin Dios. No pudo aceptar a los dioses ni el ejemplo de su conducta. Platón tuvo que romper con los dioses y preguntar: ¿Qué es el bien? Así nació el problema de los valores. Y fue la idea de valor la que ocupó el lugar de Dios. "¿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?".

No existe en el hebreo bíblico una palabra que designe la duda; hay, en cambio, numerosas expresiones de asombro. Tal como al manejarnos con juicios nuestro punto de partida es la duda, el punto de partida bíblico para encarar la realidad en el asombro. La sensibilidad del hombre bíblico

a la inconcebible grandeza de la realidad impidió que el poder de la duda instaurara su propia dinastía independiente. 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. El escepticismo radical es el resultado de una artera fatuidad y autosuficiencia. Mas no hubo fatuidad en los profetas, ni hubo autosuficiencia en el salmista.

Y así el hombre bíblico nunca pregunta: ¿Existe un Dios? Formular semejante pregunta, en la que se expresa una duda acerca de cuál es la verdadera entre dos actitudes posibles, significa aceptar el poder y la validez de una tercera actitud, a saber, la actitud de la duda. La Biblia no conoce la duda como actitud absoluta. Pues no hay duda que no entrañe fe. Las preguntas formuladas en la Biblia son de distinta índole.

> Alzad los ojos a lo alto y ved:
> ¿Quién creó estas cosas?

Esta pregunta no refleja un proceso pensante ordenadamente dispuesto, en el cual la duda figura en primer término y a continuación la fe; primero la pregunta, luego la respuesta. Refleja una situación en la cual la mente se halla *cara a cara* con el misterio, antes que con sus propios conceptos.

Una pregunta es una frase interrogativa que exige una respuesta, ya sea positiva o negativa. Pero la frase *¿Quién creó estas cosas?* es una pregunta en la que está implícita la imposibilidad de una respuesta negativa. Es una respuesta disfrazada, *una pregunta de asombro*, no de curiosidad. Ésta, pues, es la tesis del profeta: existe una manera de formular la gran pregunta, que sólo puede engendrar una respuesta afirmativa. ¿Cuál es esa manera?

"Y al final de los días yo, Nabucodonosor, alcé mis ojos al cielo y el entendimiento volvió a mí". Esta confesión del rey de Babilonia consignada en el Libro de Daniel (4:31) nos da un indicio acerca de cómo recuperar nuestra capacidad de formular la pregunta última: *alzar los ojos al cielo*. Es la misma expresión usada por Isaías: "Alzad los ojos a lo alto y ved: ¿Quién creó estas cosas?".

Rabí Najman de Bratslav relata la siguiente parábola: Un príncipe vivía lejos de su padre, el rey, por quien sentía honda nostalgia. En cierta ocasión recibió de éste una carta que lo llenó de alborozo y que conservó como un tesoro. Pero el placer que le deparó la carta agudizó aún más su aflicción. "¡Ah!", se lamentaba, "Sí sólo pudiera tocar su mano! Si él me tendiera su mano, cómo la acariciaría. Besaría cada dedo de aquel a quien tanto anhelo, mi padre, mi maestro, mi luz. ¡Padre bondadoso, cómo desearía tocar al menos tu dedo meñique!". Y mientras así se dolía, transido de nostalgia por su padre, una idea cruzó como un relámpago por su mente: ¿No tengo acaso la carta de mi padre, escrita de su puño y letra? ¿No es la escritura del rey equiparable a su mano? Y un enorme júbilo lo inundó.

Cuando contemplo los cielos, la obra de Tus dedos...

Salmos 8:4

10. Una pregunta dirigida a nosotros

LA SOLEDAD METAFÍSICA

¿Tienen algún peso, en el reino de los procesos naturales, los ideales que perseguimos, los valores que respetamos? El sol derrama sus rayos sobre justos y pecadores, sobre flores y serpientes por igual. El corazón de los que torturan y matan late normalmente. ¿Será acaso toda bondad y búsqueda de la verdad una ficción de la mente que nada tiene que ver con la realidad? ¿En qué terreno son válidos los valores del espíritu? ¿En la vida interior del hombre? Pero el espíritu es un extraño en el alma. La exigencia "ama a tu prójimo como a ti mismo" no se halla en su elemento en el yo.

Tenemos en común una terrible soledad. Día tras día una pregunta desesperada cruza por nuestra mente: ¿Estamos *solos* en el desierto del yo, solos en este universo silencioso del que somos parte y en el cual, al mismo tiempo, nos sentimos extranjeros?

Es esa situación la que nos prepara para buscar la voz de Dios en el mundo del hombre: el sabor de la soledad absoluta, el descubrir que a menos que Dios posea una voz, la vida del espíritu es una farsa; que el mundo sin Dios es un torso, que un alma sin fe es un muñón.

EL PROBLEMA NO ES CIENTÍFICO

¿En qué se funda nuestra certeza de la realidad de Dios? Está claro que no podemos subordinar la religión a la lógica científica. La ciencia no es el único camino hacia la verdad y sus métodos no representan la totalidad del pensar humano.

Más aún, tales métodos están fuera de lugar en aquella dimensión de existencia humana en la que Dios es una cuestión acuciante.

Dios no es un problema científico, y los métodos científicos son incapaces de resolverlo. La razón de que con frecuencia se los considere aptos para resolverlo es el éxito con que se los aplica en las ciencias positivas. La falacia implícita en tal analogía es la de tratar a Dios como si Él fuese un fenómeno inscripto en el orden de la naturaleza. Lo cierto, en cambio, es que el problema de Dios no sólo se relaciona con los fenómenos de la naturaleza sino con la naturaleza como tal; no sólo con conceptos del pensamiento sino con el pensamiento como tal. Es un problema referido a aquello que sobrepasa a la naturaleza, a aquello que está más allá de todas las cosas y todos los conceptos.

En cuanto pronunciamos el nombre de Dios abandonamos el nivel del pensamiento científico y penetramos en el reino de lo inefable. Es un paso que no podemos dar científicamente, puesto que trasciende los límites de todo lo dado. A pesar de todas las advertencias, el hombre jamás dejó de preocuparse por las preguntas últimas. La ciencia no puede silenciarlo, porque los términos científicos carecen de sentido para el espíritu que formula esas preguntas, carecen de sentido frente a la preocupación por una verdad más grande que el mundo de la ciencia se empeña en explorar. Dios no es el único problema inaccesible para la ciencia.

También lo es el problema del origen de la realidad. Si bien ciertos aspectos de la realidad dada responden a las categorías de la lógica científica, hay otros que la exceden. Incluso algunos aspectos y conceptos de nuestro propio pensamiento son inmunes al análisis.

MÁS ALLÁ DE LAS DEFINICIONES

Uno de los más tempranos diálogos de Platón, el *Carmides,* está dedicado a analizar qué es la templanza. Se proponen varias definiciones, pero todas resultan inadecuadas. Sócrates admite entonces que no es posible definir la templanza: "He sufrido una derrota total y no pude descubrir qué es aquello a lo cual el dador de nombres dio este nombre de templanza". Existe la posibilidad de que un hombre "conozca de cierta manera aquello que no conoce para nada".

Las doctrinas más profundas "no admiten la expresión verbal, como ocurre con otros estudios". Sólo se las puede comprender "mediante una continua dedicación al asunto y en comunión con él". Tal comprensión "nace de súbito en el alma, como la luz encendida por una chispa y que luego se alimenta a sí misma".[133]

Es imposible definir "bien" o "hecho", no porque representen algo irracional o sin sentido, sino porque representan ideas que trascienden los límites de toda definición; más que sub-racionales, son supra racionales. No podemos definir "lo sagrado" o encerrar en palabras lo que queremos significar al decir "bendito sea Él". Aquello a lo cual se refiere "lo sagrado", lo que queremos decir con "bendito sea

133 Platón, Epístolas, VII, 341.

Él", está más allá del alcance de las palabras. "Lo mejor de la belleza es aquello que un cuadro no puede expresar". [134]

Si nuestros conceptos fundamentales son inexpugnables al análisis, no ha de sorprendernos que las respuestas últimas no puedan encontrarse por la sola vía de la razón. Si es imposible definir "bien", "valor" o "hecho", ¿cómo podríamos llegar a definir lo que queremos decir al decir Dios? Todo acto y juicio religioso implica la aceptación de lo inefable, el reconocimiento de lo inconcebible. Las cuestiones básicas de la religión, tales como Dios, la revelación, la plegaria, la santidad, los mandamientos, pierden sentido cuando se los diluye en categorías pedestres y se los despoja de su contenido sublime.

Como dijimos antes, las categorías del pensamiento religioso son únicas y representan un modo de pensamiento desarrollado en un nivel más profundo que el de los conceptos, las palabras, los símbolos. Es un modo inmediato, inefable, meta-simbólico. Los maestros religiosos siempre procuraron elevar sus intuiciones al nivel de la enunciación, el dogma, el credo. Sin embargo, para que tales enunciados no se conviertan en obstáculos en el camino hacia la auténtica fe, se los debe tomar como indicaciones, como intentos de transmitir lo que no puede ser expresado en forma adecuada.

EL PRINCIPIO DE INCOMPATIBILIDAD

El objeto de la ciencia es explicar los procesos de la naturaleza. Toda explicación científica de un fenómeno natural se basa en el supuesto de que las cosas se comportan de una manera fundamentalmente racional e inteligible para la ra-

134 Bacon, Apothegems, 64.

zón humana.[135] Mediante el progreso de la ciencia cada vez son más los fenómenos inteligibles, confirmándose así la presunción de la racionalidad en el comportamiento de las cosas y de la compatibilidad de éstas con la razón humana. Muchos fenómenos hoy inaprehensibles serán muy probablemente explicados a medida que la investigación científica continúe avanzando.

Aun así, la esencia de la realidad sigue siendo incompatible con nuestras categorías. La naturaleza, el ser *en cuanto* ser, y hasta el acto mismo de pensar, escapan a los alcances de la aprehensión. La esencia de las cosas es inefable y por lo tanto incompatible con la mente humana, y esa *incompatibilidad,* precisamente, es la fuente de todo pensar creativo en el arte, la religión y la vida moral. Podemos en consecuencia sugerir que, tal como el descubrimiento de la compatibilidad de la realidad con la mente humana es la raíz de la ciencia, así también el descubrimiento de la incompatibilidad del mundo con la mente humana es la raíz de la intuición artística y religiosa. En el reino de lo inefable, donde el misterio se halla al alcance de todos los pensamientos, nacen los problemas últimos de la religión.

LA DIMENSIÓN DE LO INEFABLE

Por inefable no entendemos lo desconocido como tal. Las cosas hoy desconocidas pueden ser conocidas dentro de mil años. Por inefable entendemos aquel aspecto de la realidad que por su naturaleza misma está más allá de nuestra comprensión y respecto del cual la mente reconoce que escapa a sus propios alcances. Tampoco se refiere lo inefable a un reino separado de lo perceptible y lo conocido. Se refiere a la correlación de lo conocido y lo desconocido, de lo

135 Véase cap. 24.

cognoscible y lo incognoscible con lo que la mente se topa en todos sus actos de pensamiento y sentimiento.

El sentido de lo inefable es un sentido de la trascendencia, de la condición alusiva de la realidad, referida a un sentido supra-racional. Lo inefable, pues, no es sinónimo de ausencia de significado sino de significado oculto. Representa una dimensión que en la Biblia es llamada gloria, una dimensión tan real y sublime que inhibe nuestra capacidad para adorarla y nos llena de temor reverente, antes que de curiosidad.

El Universo con sus millones y millones de cuerpos celestes, el más remoto de los cuales se halla a una distancia incomprensible del globo terráqueo, no tiene relación alguna con las necesidades de la vida tal como nosotros las entendemos. Desde el punto de vista del hombre el Universo parece no tener objeto o propósito y carecería de sentido si el hombre fuese la medida del sentido. Pero aquí incurrimos en una contradicción. ¿Cómo puede el hombre ser la medida del sentido si en última instancia no existe un sentido? Enfrentados con la grandiosidad inabarcable del Universo no podemos sino reconocer que existe un sentido más grande que el hombre. Hay al parecer dos cursos de pensamiento humano; uno empieza con el hombre y sus necesidades y termina en la presunción de que el Universo es un despliegue sin sentido o un desperdicio de energía; el otro empieza en el asombro, la humildad y el temor reverente y termina en la presunción de que el Universo está lleno de una gloria que supera al hombre y a su mente pero posee un significado eterno para Aquel que hizo posible el ser.

Permítasenos recordar lo que dijimos en otra parte[136] en respuesta a esta pregunta: ¿Qué podemos afirmar legítimamente acerca de la infinita marejada de misterio en la que nuestras almas se hallan aprisionadas? ¿Podemos de-

136 El hombre no está solo, pp. 28 ss.

cir que el misterio es desconocido y no está en consonancia con nuestras categorías porque carece de significado? Sugerimos en aquella ocasión que a menos que nuestras reacciones de temor reverente sean signos de locura, y el escarnio de la majestad y el misterio del Universo la única actitud valedera del alma, sería un acto de encallecimiento desdeñar nuestro sentido intuitivo del misterio y afirmar que los enigmas últimos son el borde del abismo del caos y no la ribera del significado infinito.

Encerrados en nuestro gabinete de estudio podemos alimentar cualquier idea que acuda a la mente. En tales condiciones hasta es plausible decir que el mundo es inútil y todo sentido un sueño o una ficción. Sin embargo, nadie es capaz de zaherir a las estrellas, mofarse del alba, ridiculizar la eclosión de la primavera o burlarse del ser en su totalidad. Apartados de lo inmenso, enclaustrados en nuestros propios conceptos, podemos escarnecer y envilecerlo todo. Pero enfrentados con el Universo, entre el cielo y la tierra, somos llamados a silencio.

LA PERCEPCIÓN DEL SENTIDO TRASCENDENTE

Estamos condicionados por la estructura de la naturaleza y por la estructura de nuestra mente. Y más importante que el sentimiento de temor reverente es la validez y necesidad de ese temor, que se imponen a la mente del hombre. El temor reverente es la percepción del *sentido trascendente*, de una condición espiritual de la realidad que alude a un sentido trascendente. El mundo en su magnificencia está lleno de un esplendor espiritual para el que no tenemos ni nombre ni concepto.

Percibimos conmovidos la condición inmensamente preciosa del ser, una condición que no es objeto de análisis

sino causa de asombro. No tiene nombre, es inexplicable, no podemos definirla ni ubicarla en ninguna de nuestras categorías. Sin embargo, tenemos una certeza sin conocimiento: es real sin ser expresable. No podemos comunicarla a otros, cada hombre debe encontrarla por sí mismo. En los momentos en que percibimos lo inefable estamos tan seguros del valor del mundo como de su propia existencia. Tiene que haber un valor por el que valió la pena que el mundo naciera a la existencia. Acaso seamos escépticos en cuanto a la perfección del mundo. Pero aunque admitamos su imperfección, la maravilla de su grandeza está más allá de todo cuestionamiento.

Así pues, el temor reverente es más que un sentimiento. Es una respuesta del corazón y de la mente a la presencia del misterio en todas las cosas, *la intuición de un significado que está más allá del misterio*, la conciencia del *valor trascendente del Universo*.

Al afirmar que el Universo posee un sentido trascendente independiente de nuestra comprensión no dotamos de existencia a una mera idea, tal como no lo hacemos al afirmar "esto es un mar" cuando las olas nos arrastran. El misterio y la majestad con las que nos enfrentamos son de una realidad abrumadora. Lo que ellos representan es tan sublime que inhibe nuestra capacidad de adorarlo. El imperativo del temor reverente es un certificado de evidencia, un certificado universal que todos sellamos temblorosos y fascinados, *no* porque deseemos hacerlo sino porque estamos pasmados ante el misterio y no podemos arrostrarlo. La realidad posee mucho más sentido del que el alma es capaz de absorber. Para nuestra capacidad de misterio y asombro el mundo es demasiado increíble, está demasiado cargado de sentido y su existencia es el hecho más improbable, más inverosímil, contrario a todas las expectativas razonables. Hasta nuestra facultad de maravillarnos nos llena de asombro.

Ésta, pues, es la vislumbre que alcanzamos en los actos del asombro: no debemos medir el sentido en términos de nuestra propia mente, sino percibir un sentido infinitamente más grande que nosotros mismos.

A la certeza del sentido último apostamos nuestra propia vida. En cada juicio que formulamos, en cada acto que ejecutamos, partimos de la presunción de que el mundo tiene sentido. La vida se malograría si actuáramos como si no existiera un sentido último. En realidad, negar ese sentido entrañaría contradecirnos a nosotros mismos, ya que si no hubiera sentido último el acto mismo de negarlo carecería de sentido. En un mundo no gobernado por el sentido, la diferencia entre la afirmación y la negación no tendría sentido.

LA CAPACIDAD DE ASOMBRO ES INSUFICIENTE

Nuestra afirmación requiere ciertas especificaciones. No toda especulación conduce al temor reverente. Kepler llegó a experimentar a Dios en las leyes matemáticas de la naturaleza. Pudo así exclamar al descubrir el orden y la armonía de la naturaleza: "¡Oh Dios, pienso Tus pensamientos después de Ti!". Claro está que el enfoque ha cambiado mucho desde aquella temprana era de la ciencia. Antes de poder determinar si nuestra pérdida de temor reverente es irreparable, debemos tratar de comprender cómo se produjo esa pérdida.

El científico moderno no trata con la naturaleza; trata con cifras, fórmulas e instrumentos. "Si entiende la estructura de un núcleo atómico, deberá gastar medio millón de libras en un tremendo equipo de ingeniería y mientras el experimento progresa él ha de estar dispuesto a verse apartado por gruesas capas de hormigón de lo que está ocurriendo".

"Por ejemplo, si examinamos en retrospectiva la controversia entre Goethe y Newton acerca de la naturaleza de la luz, resulta claro ahora que lo que Goethe echaba de menos en la posición de Newton era una actitud de reverencia. Nadie puede hoy día moverse entre científicos sin sentir casi lo mismo: hay respeto y euforia, asombro en ocasiones, pero muy pocas veces reverencia. [137]

Los cielos declaran la gloria de Dios. El hombre se enfrenta con un mundo que alude a algo más allá del mundo, a una verdad más allá de la experiencia. El mundo alude a un sentido que no es de este mundo, y es esa condición alusiva la que nos transmite la certeza de una dimensión espiritual de la realidad, del vínculo del ser con un significado trascendente.

Cierto es que el misterio del sentido es silencioso. No hay lenguaje, no hay palabras, la voz no se oye. Sin embargo, más allá de nuestro razonamiento, más allá de nuestra creencia, existe una facultad *preconceptual* que siente la gloria, la presencia de lo Divino. No la percibimos. No la conocemos. Sólo nos percatamos de ella. Somos testigos de ella. Y ser testigo es más que dar razón. No tenemos un concepto ni podemos elaborar una teoría. Lo único que poseemos es la certeza de algo que no puede ser conceptualizado ni simbolizado.

La respuesta a la pregunta última no pasa por la idea de que los cimientos del mundo se asientan en medio de una niebla impenetrable. La niebla no puede substituir a la luz y el Dios totalmente desconocido no es un dios sino un nombre para la oscuridad cósmica. El Dios cuya presencia en el mundo sentimos es anónimo, misterioso. No podemos saber qué es Él; sólo podemos sentir que Él es. ¿Cuál es Su nombre, Su voluntad? ¿Qué espera Él de mí? ¿Cómo he de

137 C.A. Coulson, "Science and Religion: A Changing Relationship" (folleto), Cambridge, 1954.

servirlo? ¿Cómo he de adorarlo? La capacidad de asombro y temor reverente, la apertura al misterio, son necesarias pero no suficientes para encontrar el camino que lleva del asombro al culto, de la voluntad a la realización, del temor reverente a la acción.

EL ARGUMENTO DE LA FINALIDAD

Entre las diversas formas que han demostrado la existencia de una inteligencia suprema, una hay, la prueba teleológica o argumento de la finalidad, que según Kant "debe ser mencionada siempre con respeto". Sostiene dicha prueba que el orden y la disposición del Universo no pueden ser explicados en forma adecuada sin dar por sentada la actividad de un Dios inteligente.[138]

La prueba teleológica infiere la existencia de un poder divino basándose en la estructura intencional de la naturaleza. El orden implica inteligencia. Esa inteligencia es Dios. Una formulación clásica la hallamos en un pasaje familiar de la *Natural Theology* de Paley (1803), capítulo I. "Supongamos que yo hubiese encontrado un reloj en el suelo... Observado el mecanismo... la inferencia, creemos, es inevitable: el reloj ha de tener un autor. Tiene que haber existido en algún momento, en algún lugar, un artífice que lo creó para la finalidad a la cual ahora responde, alguien que concibió su construcción y determinó su uso". El Universo guarda, respecto de Dios·, la misma relación del reloj respecto del artesano que lo construyó. Los cielos son obra de Sus manos, tal como el reloj es obra del relojero.

138 Encontramos una nueva y notable formulación de la prueba teleológica en Philosophical Theology de Robert Tennant, Cambridge, 1929- 30, vol II, pp. 78 ss. Compárese también Frederick J.E. Woodbridge, Nature and Mind, Nueva York, 1937, pp. 29-36.

Esta comparación considera al Universo, lo mismo que al reloj, como un ente separado, independiente y absoluto. La naturaleza es en este momento una cosa en sí misma y autónoma. Así enfocado, el problema no atañe a la existencia del Universo sino a su causa; no a su presente, sino a su pasado. Puesto que la estructura y el orden últimos del Universo fueron pensados en términos mecánicos, también su origen o creación fue concebido como un proceso mecánico comparable al de la construcción de un reloj.

Las falencias de este punto de vista radican en que se da por sentada la existencia del reloj y de la realidad entera. El problema último no es sólo cómo algo llegó a ser, sino también cómo es que *es*. El problema, además, se extiende no sólo a la substancia de la pregunta, sino al acto de formularla. No podemos tomar la existencia del reloj como un seguro punto de partida y limitarnos a preguntar quién lo trajo a la existencia. *¿No es acaso el reloj mismo un misterio? ¿No es el acto de percibir yo el reloj y comprender su finalidad un hecho sobremanera incomprensible?*

LA RELIGIÓN COMIENZA EN EL ASOMBRO Y EL MISTERIO

El valor de la prueba teleológica radica en que constituye una respuesta a un problema especulativo; su debilidad radica en que no logra responder al problema religioso. El primer problema surge de la búsqueda de quienes están seguros de lo que saben (el hecho de que el Universo tiene una finalidad); el segundo problema surge del asombro de quienes saben que no saben. La mente especulativa trata de explicar lo conocido; la mente religiosa busca un camino que le permita dar razón de lo desconocido. Si damos el mundo por sentado, lo único que necesitamos es conocer su causa. Pero si el mundo es un misterio, entonces el pro-

blema más acuciante es: ¿Qué representa? ¿Cuál es su significado? Toda referencia a ideas análogas a actos de este mundo se torna absolutamente inadecuada.

No hay en el mundo respuesta al asombro último del hombre ante el mundo. No hay en el ser respuesta al asombro último del hombre ante el ser. La pregunta "¿Quién creó estas cosas?" no puede responderse mediante la referencia a una causa o poder, ya que seguiría en pie la pregunta: ¿Quién creó el poder o la causa? Nada hay en el mundo que merezca el nombre de Dios. El mundo es un misterio, una pregunta, no una respuesta. Sólo una idea que es más grande que el mundo, una idea que no haya sido tomada en préstamo ni de la experiencia ni de la especulación, sólo una idea así es adecuada y digna de aplicarse al problema religioso. El misterio de la creación antes que el concepto de finalidad; un Dios que está por encima del misterio antes que un artífice o una mente maestra; un Dios en relación con Quien el mundo aquí y ahora puede ganar sentido: éstas son las respuestas adecuadas para el problema religioso. El reconocimiento de que no comprendemos el origen del Universo es más honesto que la aceptación de un artífice.

UNA PREGUNTA DIRIGIDA A NOSOTROS

Existe otra diferencia esencial entre la cuestión de Dios en el terreno especulativo y la cuestión de Dios en el terreno religioso. La primera es una pregunta *acerca* de Dios; la segunda es una pregunta *de* Dios. La primera apunta a una solución del problema: saber si hay un Dios, y si lo hay, cuál es Su naturaleza. La segunda busca nuestra respuesta personal al problema que se nos plantea en los hechos y sucesos del mundo y de nuestra propia experiencia. A diferencia de las preguntas de la ciencia, que podemos trasla-

dar a otros si así lo deseamos, la pregunta última no nos da tregua. Cada uno de nosotros es llamado a responder.

Para la mente especulativa el mundo es un enigma; para la mente religiosa el mundo es un desafío. El problema especulativo es impersonal; el problema religioso es un problema planteado a la persona. La primera se preocupa por hallar respuesta a la pregunta: ¿Cuál es la causa del ser? La segunda se preocupa por dar respuesta a la pregunta: ¿Qué se nos pide?

El pensar no es un fenómeno aislado; afecta nuestra vida entera y es a la vez afectado por todo lo que sabemos, sentimos, valoramos, decimos y hacemos. El hecho de pensar en Dios se ve afectado por todo lo que sabemos, sentimos, valoramos, decimos y hacemos. El hecho de pensar en Dios se ve afectado por nuestro temor y nuestra arrogancia, nuestra humildad y nuestro egotismo, nuestra sensibilidad y nuestra indiferencia.

No pensamos en un vacío. Pensar significa ante todo reflexionar sobre aquello que la mente tiene ante sí, sobre aquello que tiene presente. Lo que tenemos presente en el pensamiento religioso no es una hipótesis, sino lo sublime, la maravilla, el misterio, el desafío. Pensar en Dios no significa simplemente teorizar o conjeturar acerca de algo desconocido e insubstancial. No excogitamos el significado de Dios a partir de la nada. No estamos frente a un vacío, sino frente a lo sublime, lo maravilloso, el misterio, el reto.

No hay preocupación por Dios sin temor reverente, y es sólo en momentos de temor reverente cuando sentimos a Dios como problema. En momentos de indiferencia y egotismo, acaso Él pueda ser un concepto, pero no una preocupación, y es sólo la *preocupación* la que inicia el pensamiento *religioso*.

"UN PALACIO LLENO DE LUZ"

Alzad los ojos a lo alto. La religión es el resultado de lo que hace el hombre con su asombro último, con los momentos de temor reverente, con la percepción del misterio.

¿Cómo llegó Abraham a la certeza de que hay un Dios que se preocupa por el mundo? Según los Rabíes, podríamos comparar a Abraham "con un hombre que viajaba de sitio en sitio cuando vio *un palacio lleno de luz* [139]. '¿Es posible que nadie cuide de este palacio?', se preguntó. Hasta que el dueño del palacio lo miró y dijo: 'Yo soy el dueño del palacio'. De manera análoga, nuestro padre Abraham se preguntó: '¿Es concebible que el mundo carezca de un guía?' El Santo, bendito sea Él, lo miró y dijo: 'Yo soy el Guía, el Soberano del mundo'.[140]Fue en el asombro maravilloso donde Abraham comenzó a buscar a Dios".

QUÉ HACER CON EL ASOMBRO

Así pues, la raíz de la religión no está en la sensibilidad al misterio del vivir, o en el sentido del temor reverente, el asombro o el miedo, sino más bien en la pregunta *qué hacer* con la sensibilidad al misterio del vivir, qué hacer con el temor reverente, el asombro o el miedo. El pensar en Dios comienza cuando ya no sabemos cómo asombrarnos, cómo temer, cómo sentir temor reverente. Porque el asombro no es un estado de goce estético. El asombro infinito es infinita tensión, es una situación en la cual nos desasosiega la

139 El vocablo doleket es ambiguo. Puede significar "iluminado", "lleno de luz" y también "en llamas". En el primer sentido lo entiende el Comentario de Rashi sobre Génesis Rabá; en el segundo, Iedé Moshé y los comentarios de Rabí David Luria y Rabí Zev Einhorn. En ambos sentidos la parábola es significativa. Véase cap. 28.

140 Génesis Rabá, cap. 39.

insuficiencia de nuestro temor reverente, la debilidad de nuestro desasosiego; y es también la situación en la cual se nos formula la pregunta última.

Un sentimiento latente de deuda habita el alma; el asombro y el temor reverente dan rienda suelta a ese sentimiento. El asombro es el estado en que algo se nos pide.

A pesar de nuestro orgullo, a pesar de nuestra codicia, nos acucia la conciencia de que algo se nos pide; que se nos pide asombrarnos, reverenciar, pensar y vivir de una manera acorde con la grandeza y el misterio de la vida.

La religión no nace de la curiosidad intelectual, sino del hecho y la experiencia de que algo se nos pide.

Sólo nos queda una elección: responder o negarnos a responder. Sin embargo, cuanto más hondamente escuchamos, tanto más nos despojamos de lo único que nos permitiría negarnos: la arrogancia y la insensibilidad. Llevamos a cuesta una carga de maravilla y deseamos cambiarla por la simplicidad de saber para qué vivir; no podemos dejar esa carga en el camino, ni tampoco seguir acarreándola sin saber a dónde.[141]

Si el temor reverente es raro, si el asombro está muerto y la sensibilidad al misterio difunta, entonces el problema de qué hacer con el temor reverente, el asombro y el misterio no existen, y no percibimos que algo se nos pide. La conciencia de que algo se nos pide es fácilmente reprimida, pues es apenas el eco de una intimación leve y silenciosa. Mas no habrá de permanecer sojuzgada por siempre. Día llega en que la intimación leve y silenciosa se torna como "el viento tormentoso que ejecuta Su palabra" (Salmos 148:8).

En verdad, el vacío muerto del alma es intolerable para el hombre viviente. No podemos sobrevivir a menos que se-

141 El hombre no está solo, p. 69.

pamos qué se nos pide. ¿Pero a quién le debe algo el hombre, en su invalorable e irrefrenada libertad? ¿De dónde viene el llamado? ¿Ante quién es responsable?

11. Un supuesto ontológico

MOMENTOS DE INTUICIÓN

¿Cómo llegar a comprender a Aquel que está más allá del misterio? ¿Cómo pasar de las señales de lo divino a la percepción de la realidad de Dios? La certidumbre de la realidad de Dios nace:

Como respuesta de la persona toda al misterio y la trascendencia del vivir.

En cuanto respuesta, lo que la torna intelectualmente comprensible es un acto en el que se hace surgir de las profundidades de la mente un *supuesto ontológico*.

El sentido y la verificación del supuesto ontológico se alcanzan en raros *momentos de intuición*.

EL ENCUENTRO CON LO DESCONOCIDO

Nuestra preocupación religiosa nace en el misterio, y es en el misterio donde ha de comenzar el pensamiento religioso. En la especulación tradicional el modo de pensar acerca de Dios ha sido *via eminentiae*, es decir, procediendo de lo conocido a lo desconocido. Nuestro punto de partida no es lo conocido, lo finito, el orden, sino *lo desconocido dentro*

de lo conocido, lo infinito dentro de lo finito, *el misterio dentro del orden*.

Todo pensar creativo surge *del encuentro con lo desconocido*. No nos embarcamos en la investigación de lo plenamente conocido, a menos que descubramos de pronto que lo que siempre consideramos conocido es en realidad un enigma. Así pues, 1a mente debe ubicarse detrás de su caparazón de conocimiento a fin de percibir aquello que nos conduce al conocimiento. Cuando empezamos a comprender o a asimilar y a adaptar la realidad a nuestro pensamiento, la mente vuelve a encerrarse en su caparazón.

Ciertamente, el conocimiento no sólo nace como fruto del pensamiento. Sólo un racionalista o un solipsista acérrimo podrían sostener que el conocimiento nace exclusivamente mediante la combinación de conceptos. Todo auténtico encuentro con la realidad es un encuentro con lo desconocido, una intuición en la cual nos percatamos del objeto, adquirimos un conocimiento rudimentario, *preconceptual* acerca de él. De hecho, ningún objeto es de veras conocido a menos que se lo haya experimentado previamente en su calidad de desconocido.

Es profundamente significativo el hecho de que percibimos más de lo que podemos decir. Cuando nos enfrentamos con la grandiosidad del mundo, toda formulación de pensamiento resulta un anticlímax. Todo pensar creativo comienza en la conciencia de que el misterio con el que nos enfrentamos es incomparablemente más profundo de lo que conocemos.

PENSAMIENTO PRECONCEPTUAL

El encuentro con la realidad no se produce en el nivel de los conceptos, por los cauces de las categorías lógicas; los conceptos son pensamientos secundarios. Toda conceptualiza-

ción es simbolización, un acto de acomodamiento de la realidad a la mente humana. El encuentro vivo con la realidad ocurre en un nivel que precede a la conceptualización, en un nivel sensible, *inmediato, preconceptual y presimbólico*[142]. La teoría, la especulación, la generalización y la hipótesis son esfuerzos tendientes a clarificar y convalidar las intuiciones que proporciona la experiencia preconceptual. "Suponer que el conocimiento aparece en escena únicamente como fruto de la reflexión, es decir, generado en símbolos y signos y mediante la manipulación de éstos, es, en principio, volver a ese mismo ídolo de puro racionalismo contra el cual ha alzado su necesaria y eficaz protesta todo el vigoroso movimiento del empirismo moderno".[143]

Toda intuición se encuentra entre dos reinos, el reino de la realidad objetiva y el reino de la cognición conceptual y verbal. La cognición conceptual debe pasar por la prueba de una doble referencia: la referencia a nuestro sistema de conceptos y la referencia a las intuiciones de las cuales deriva.

Sobre todo en el pensamiento religioso y artístico, no hay palabras ni símbolos capaces de transmitir en forma

142 La celebrada afirmación de W. von Humboldt en el sentido de que "el hombre vive con sus objetos principalmente... tal como el lenguaje se los presenta" (véase Ernst Cassirer, Language and Myth, Nueva York, 1946, p. 9) no es aplicable al pensamiento creativo. La intuición y la expresión no deben equipararse. El pensamiento contiene elementos que no pueden ser reducidos a la expresión verbal y están más allá del nivel de verbalización. Podemos caracterizar el arte no figurativo como un intento de contacto preconceptual, presimbólico con la realidad. Compárese también Philip Wheelwright, The Burning Fountain, Bloomington, 1954, p. 18 ss. Para un análisis y crítica del simbolismo en la religión y la teología, véase A. J . Heschel, Man's Quest for God, pp. 117-144.

143 George P. Adams, "The Range of Mind" en The Nature of Mind, Ber keley, 1936, p. 149. Compárese J. Loewenberg, "The Discernment of Mind", íbíd., p. 90 ss.

adecuada la disparidad entre aquello que encontramos y aquello que se expresa en palabras y símbolos. En nuestra situación religiosa no comprendemos lo trascendente: lo presenciamos, somos testigos de ello. Todo lo que sabemos es inadecuado, todo lo que decimos es incompleto. Tenemos una percepción más profunda que nuestros conceptos; poseemos intuiciones inaccesibles para la facultad de expresión.

Conocimiento y percepción no son lo mismo, como no lo son expresión y experiencia. Al pasar de la percepción al conocimiento ganamos en claridad y perdemos en inmediatez. Lo que ganamos en claridad al pasar de la experiencia a la expresión lo perdemos en autenticidad. La diferencia se convierte en divergencia cuando nuestras intuiciones preconceptuales se pierden en nuestras conceptualizaciones, cuando lo inefable se pierde en nuestras simbolizaciones, cuando la formulación dogmática se torna más importante que la situación religiosa.

Todo el ámbito del pensamiento religioso y su expresión son una sublimación del conocimiento presimbólico suministrado por la percepción de lo inefable, percepción que sólo en parte puede sublimarse en símbolos racionales.

La filosofía de la religión debe ser un esfuerzo tendiente a recordar y mantener viva *la pertinencia metasimbólica de los términos religiosos*. El pensamiento religioso está en perpetuo peligro de dar primacía a los conceptos y los dogmas y perder la inmediatez de las intuiciones; de olvidar que lo conocido no es sino un recordatorio de Dios, que el dogma es una prenda de Su voluntad, y la expresión, lo inexpresable en su nivel mínimo. Los conceptos, las palabras, no han de ser vistos como celosías, sino como ventanas.

LA RELIGIÓN ES LA RESPUESTA AL MISTERIO

Como dijimos antes, las raíces de las intuiciones últimas no se hallan en el nivel del pensamiento discursivo sino en el del asombro, en lo hondo del temor reverente, en nuestra sensibilidad al misterio, en nuestra percepción de lo inefable. Es el nivel en el cual le ocurren las grandes cosas al alma, en el cual nacen las intuiciones únicas del arte, la religión y la filosofía.

La certidumbre de la realidad de Dios no se genera en la experiencia sino en nuestra *incapacidad para experimentar* lo que es dado a nuestra mente. No es el orden de lo existente lo que exige nuestra más profunda comprensión, sino lo trascendente en la contingencia de todo orden, las alusiones a la trascendencia que encierran todos los actos y todas las cosas.

Nuestra certidumbre es fruto del asombro y el estupor radical, del temor reverente ante el misterio y el significado de la vida como totalidad, misterio que trasciende nuestro discernimiento racional. La fe es la *respuesta al misterio* traspasado de sentido, la respuesta a un reto que nadie puede ignorar por siempre. "El cielo" es un reto. Cuando alzamos "los ojos a lo alto" nos enfrentamos con la pregunta. La fe es un acto del hombre que *al trascenderse a sí mismo* responde a Aquel que *trasciende el mundo*.

ELEVARSE POR SOBRE EL PROPIO DISCERNIMIENTO

Tal respuesta es un signo de la esencial dignidad del hombre. Pues la esencia y la grandeza del hombre no radican en su capacidad de complacer a su propio ego, de satisfacer sus necesidades, sino antes bien en su capacidad de elevarse por sobre su ego, de ignorar sus propias necesidades, de

sacrificar sus propios intereses en aras de lo sagrado. El afán del alma de enjuiciar sus propios juicios, de buscar un sentido más allá de lo tangible y finito, en suma, el afán del alma de *elevarse por sobre su propio discernimiento* es la raíz de la fe religiosa.

Dios es el gran misterio, pero nuestra fe en Él nos otorga una mayor comprensión de Él que la que pueden lograr la razón o los sentidos.

Rabí Mendel de Kotsk oyó hablar de un gran santo de su tiempo, quien, según afirmaba, durante los siete días de la Fiesta de las Cabañas (Sucot), veía llegar a la cabaña a Abraham, Isaac, Jacob, José, Moisés, Aarón y David. Dijo Rabí Mendel: "Yo no veo a los huéspedes celestiales; sólo tengo fe en que están presentes en la cabaña, y tener fe es más que ver".

Ésta es, en verdad, la grandeza del hombre: la capacidad de fe. Porque la fe es un acto de libertad, de independencia respecto de nuestras propias, limitadas facultades, ya sean intelectuales o sensoriales. Es *un acto de éxtasis espiritual*, un acto en el que nos elevamos por encima de nuestro propio discernimiento.

En tal sentido, el apremio de la fe es el reverso del acto artístico, en el que intentamos apresar lo intangible en lo tangible. En la fe no intentamos descifrar, articular en nuestros propios términos, sino elevarnos por sobre nuestro propio discernimiento, pensar en el mundo en términos de Dios, vivir en armonía con lo que es pertinente para Dios. Tener fe no es capitular, sino elevarse a un plano superior de pensamiento. Tener fe no es menospreciar la razón humana sino participar de la sabiduría divina.

Alzad los ojos a lo alto y ved: ¿Quién creó estas cosas? A fin de ver, a fin de percibir las alusiones, la gloria, la presencia, es necesario elevarse a un plano de pensamiento más alto.

Es preciso elevarse a un plano más alto del vivir y aprender a captar la urgencia de la pregunta última, la suprema relevancia de la eternidad. Quien no ha llegado al reino superior, al reino del misterio, quien no comprende que vive en el umbral del misterio, quien sólo percibe lo obvio y lo manifiesto, no podrá alzar sus ojos, pues lo manifiesto no está unido con el reino superior; lo más alto está oculto. La fe, el creer en Dios, es unión con el reino superior, el reino del misterio. Ésa es su esencia. Nuestra fe es capaz de llegar al reino del misterio.[144]

LA PREOCUPACIÓN ÚLTIMA ES UN ACTO DE CULTO

La apertura al asombro, al misterio y al temor reverente no nos proporciona un conocimiento de Dios. Sólo nos conduce a un plano en el que la pregunta acerca de Dios se convierte en una preocupación ineludible, en una situación en la que descubrimos que no podemos depositar nuestra ansiedad en la caja de seguridad de las opiniones ni delegar en otros la tarea urgente de responder a la última pregunta. La preocupación última es *un acto de culto* en el cual reconocemos con máxima intensidad la supremacía de la cuestión. No es un acto de elección, algo que podemos seguir ignorando por siempre. Es la manifestación de un hecho fundamental de la existencia humana, el hecho del culto. Cada uno de nosotros debe fatalmente poseer un objeto último de culto, si bien es libre de elegir ese objeto. No puede vivir sin él, ya se trate de un objeto ficticio o real, de Dios o de un ídolo.

Hablar del "problema de Dios" constituye una típica inversión de términos. Lo que se halla en juego en la discusión sobre el problema de Dios es el problema del hombre. *El*

144 Rabí Loew de Praga, Netivot Olam, netiv haavodá, cap. 2.

problema es el hombre. La realidad física y mental de éste se hallan fuera de duda; su significado, su pertinencia espiritual, son preguntas que claman por respuestas. Y el culto es una respuesta. Porque el culto es un acto en el que el hombre se vincula con el sentido último. A menos que el hombre sea capaz de establecer una relación con el sentido último, el culto es una ilusión. Y si el culto carece de sentido, la existencia humana es un absurdo.

Puesto que nuestra preocupación por la respuesta acerca de Dios es un acto de culto, y que el culto postula la realidad de su objeto, nuestra misma preocupación entraña por implicación la aceptación de Su realidad.

Tal como el culto supremo de un objeto último es inherente a la naturaleza humana, así también la negación explícita de la realidad de un objeto último es absurda. Aunque el hombre pudiera proclamar su negación por un altoparlante que llevara su voz a la Vía Láctea, a cien millones de años luz del presente, sólo caería en el ridículo.

No puede haber una negación honesta de la existencia de Dios. Sólo cabe, por un lado, la fe o la confesión honrada de la incapacidad de creer; y por el otro, la arrogancia. El hombre podría asumir su incapacidad de creer o dejar su juicio en suspenso, si la presión de la existencia no lo arrastrara a una situación en la que debe decidir entre sí y no, decidir a qué o a quién rendirle culto. Se ve así forzado a alguna suerte de afirmación. Cualquiera sea la decisión que adopte, acepta de manera implícita la realidad de Dios, o el absurdo de negarlo.

ALABAMOS ANTES DE DEMOSTRAR

No se llega a comprender a Dios sopesando todos los argumentos a favor y en contra de Su existencia a fin de decidir si Él es una realidad o una ficción de la mente. Es imposi-

ble percibir a Dios como un segundo término, como una explicación del origen del Universo. Dios es lo primero y lo último; o bien sólo es un concepto más.

La especulación no precede a la fe. Los antecedentes de la fe son la premisa del asombro y la premisa de la alabanza. La alabanza de Dios precede a la afirmación de su realidad. *Alabamos* antes de *demostrar*. Respondemos antes de preguntar.

Las pruebas de la existencia de Dios pueden reforzar nuestra fe, nunca generarla. La existencia humana implica la realidad de Dios. En lo hondo de nuestro ser habita una certeza sin conocimiento que nos lleva a formular la pregunta última, una certeza preconceptual que está más allá de toda formulación o verbalización.

UN SUPUESTO ONTOLÓGICO

Es en el *aserto* de que Dios es real, independiente de nuestra certeza preconceptual, donde radica la mayor dificultad. La certeza subjetiva no siempre es índice de verdad. Lo subjetivamente cierto no es por fuerza trans-subjetivamente real. Lo único que poseemos es la percepción de alusiones de Su preocupación, señales de Su presencia. Hablar de Su realidad es trascender la percepción, sobrepasar los límites del pensamiento. Es como saltar sin tocar el suelo.

¿Estamos intelectualmente justificados al inferir de nuestra percepción una realidad que está más allá de ella? ¿Tenemos derecho a elevarnos desde el reino de este mundo a un reino que está más allá de este mundo?

A menudo se malentiende la naturaleza de un aserto tal como “Dios es”. Semejante aserto implicaría un salto si con él agregáramos algo de nuestra inefable percepción de

Dios. La verdad, en cambio, es que decir "Dios es" significa menos de lo que contiene nuestra aprehensión inmediata. Nuestra aprehensión *supera* lo que las palabras *expresan*. *(The statement "God is" an understatement).*

Así pues, la certeza acerca de la realidad de Dios no nace como corolario de premisas lógicas, como un salto desde el dominio de la lógica al de la ontología, desde una presunción a un hecho. Antes bien, es una transición en la que pasamos de una aprehensión inmediata a un pensamiento, de una percepción preconceptual a una convicción cierta, de sentirnos anonadados por la presencia de Dios, a la seguridad de Su existencia. Lo que intentamos hacer mediante el acto de reflexión es trasladar nuestra percepción preconceptual al nivel del entendimiento.

Al percibir la dimensión espiritual de todo ser nos percatamos de la absoluta realidad de lo divino. Al formular un credo, al afirmar "Dios es", nos limitamos a hacer descender una realidad avasalladora hasta el nivel del pensamiento. Nuestro pensamiento no es sino una secuela de nuestra creencia.

En otras palabras, nuestra fe en la realidad de Dios no configura una situación en la que primero poseemos una idea y luego postulamos la equivalencia óntica de esa idea, o, para usar una comparación kantiana, una situación en la que primero poseemos la idea de cien dólares y luego, sobre la base de esa idea, afirmamos poseerlos. Lo que aquí se da es la real posesión de los dólares y luego el intento de contar la suma. Cabe la posibilidad de error al contar los billetes, pero la existencia de los billetes mismos es una realidad concreta. [145]

Dicho de otro modo, nuestra creencia en Su realidad no es un salto por sobre el eslabón faltante de un silogismo, sino

145 Véase El hombre no está solo, p. 84 ss.

antes bien una *recuperación*; no incorporamos un nuevo modo de ver, sino que abandonamos uno, trascendemos el egocentrismo y cuestionamos el yo y todas sus pretensiones cognoscitivas. Nuestra creencia es un *supuesto ontológico*.

En lo hondo del pensar humano presuponemos alguna realidad última que en el nivel del pensamiento discursivo se cristaliza en el concepto de un poder, un principio o una estructura. Éste, pues, es el orden en nuestro pensar y nuestro existir: en primer término lo supremo o Dios, y en segundo término nuestro razonar acerca de Él. La especulación metafísica invirtió el orden: el razonamiento ocupa el primer lugar y la pregunta acerca de Su realidad, el segundo. Para la metafísica la existencia de Dios se demuestra, o no es real.

Sin embargo, tal como no hay pensamiento acerca del mundo sin la premisa de la realidad del mundo, tampoco puede haber pensamiento acerca de Dios sin la premisa de la realidad de Dios.

DISPARIDAD ENTRE EXPERIENCIA Y EXPRESIÓN

Ciertas aseveraciones, en particular las que se proponen describir los aspectos funcionales de la realidad, el aspecto del poder, no se ven afectadas por la incongruencia y la insuficiencia de la expresión. Lo que puede ser medido, pesado o calculado puede formularse con exactitud. En cambio, en las aseveraciones que intentan comunicar la esencia de la realidad, el aspecto del misterio y la grandeza, las palabras siempre quedan por debajo del contenido; su rasgo distintivo es la insuficiencia. Así, carecemos de palabras o símbolos adecuados para describir a Dios o el misterio de la existencia.

La divergencia entre lo que pensamos y lo que decimos se debe a la necesidad de adaptar la intuición a las categorías corrientes del pensamiento y del lenguaje. De ahí que, más grave que el problema de cómo debería el hombre religioso justificar su credo en términos del pensamiento filosófico, es el problema de cómo debería el hombre religioso justificar sus conceptos, su credo, en términos de la intuición y la experiencia religiosas. Existe una disparidad profunda entre el hombre y la realidad, entre la experiencia y la expresión, entre la percepción y la concepción, entre la mente y el misterio. Es por ello que la disparidad entre fe y credo constituye un problema central de la filosofía de la religión.

En su *Guía de los perplejos* Maimónides exhorta al lector a lograr una comprensión cabal de la "unidad de Dios" y a convertirse en uno de aquellos "que poseen una noción de la verdad y la aprehenden aun cuando no la expresen, tal como se le recomienda al hombre piadoso: *Discurre con tu corazón en tu lecho, y calla perpetuamente* (Salmos 4:5)[146]. ¿Por qué habríamos de "callar perpetuamente"? ¿Por qué es preferible el silencio? La razón, creemos, estriba en la conclusión del filósofo acerca de la insuficiencia de todas nuestras categorías. Después de afirmar que la unidad de Dios no es algo añadido a Su esencia ("Él es Uno sin unidad"), dice Maimónides: "Estos conceptos sutiles, que casi superan la capacidad de comprensión de nuestra mente, no son fácilmente expresables en palabras. En verdad, las palabras son una de las principales causas de error, ya que cualquiera sea el lenguaje que utilicemos, las limitaciones que éste impone a nuestra expresión resultan en extremo perturbadoras. Ni siquiera podemos exponer este concepto utilizando un lenguaje inexacto"[147]. Y todo lenguaje es inexacto.

146 The Guide of the Perplexed, vol. I, p. 50.

147 Ibíd., p. 57.

Para poder hablar debemos transigir y hacer concesiones. No olvidemos, entonces, que las ideas últimas nunca pueden expresarse. "Puesto que es bien sabido que aun aquel conocimiento de Dios accesible al hombre no se puede alcanzar si no es por vía de las negociaciones, y que las negociaciones no comunican una idea verdadera del Ser al que se refieren, todos los hombres (...) declararon que Dios no puede ser objeto de la comprensión humana, que nadie salvo Él comprende lo que Él es, y que nuestro conocimiento consiste en saber que somos incapaces de comprender verdaderamente a Dios... Nunca mejor expresada esta idea que en el libro de los Salmos: "El silencio es alabanza de Ti" (65:2). Es ésta una observación muy significativa sobre el tema, ya que cualquier cosa que digamos con la intención de exaltar y alabar a Dios contiene algo que no se le puede aplicar a Él e incluye expresiones denigrantes. Es por lo tanto más propio permanecer en silencio y contentarse con la reflexión intelectual... *Discurre con tu corazón en tu lecho, y calla* (Salmos 4:5)"[148]

Mejor es el silencio que el lenguaje. 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.[149]

Como conclusión de su examen de la naturaleza y los atributos de Dios, dice Maimónides: "Alabado sea Aquel que es tal, que cuando nuestra mente trata de visualizar Su esencia, nuestra capacidad de aprehensión se torna imbecilidad; cuando estudiamos el nexo entre Sus obras y Su voluntad, nuestro conocimiento se torna ignorancia; y cuando nuestra lengua desea aclarar Su grandeza mediante

148 Ibíd. , p. 59.

149 Ibíd., Libro II, p. 5.

términos descriptos, toda elocuencia se torna impotencia y necedad".[150]

Dijimos antes que Dios es un supuesto ontológico y que en todos los asertos respecto de Él las palabras quedan por debajo del contenido. ¿Pero cuál es el significado y el contenido de ese supuesto ontológico? Creemos que existe otra fuente de certidumbre acerca de la existencia de Dios, una fuente capaz de proporcionarnos una comprensión que trasciende la mera percepción. La indagación que a continuación intentamos tiene por objeto explorar dicha fuente de certidumbre.

150 Ibíd. , Libro I, p. 58. Alzad los ojos a lo alto y ved; ¿Quién creó estas cosas? "¿Hemos de inferir de esto que alzando los ojos a lo alto un hombre puede conocer y ver lo que no está permitido conocer ni ver? No, el verdadero sentido del pasaje es que a quienquiera desee considerar las obras del Santo y obtener conocimiento sobre ellas, le bastará alzar los ojos a lo alto y contemplar las miríadas de huestes y legiones allí existentes, las unas diferentes de las otras y a cual más poderosa. Entonces, mientras contempla, se preguntará: ¿quién (mi) creó estas cosas? '¿Quién creó estas cosas?', equivale a decir que la creación entera emana de una región que sigue siendo un eterno ¿quién?, por cuanto permanece sin revelar". Zohar, vol. II, 23 lb.

12. Acerca del significado de Dios

EL MÍNIMO DE SIGNIFICADO

Al emprender una indagación debemos poseer desde el comienzo un conocimiento mínimo sobre el significado de aquello acerca de lo cual nos proponemos indagar. Ninguna indagación comienza a partir de la nada. Cuando formulamos la primera pregunta debemos prever algo de la índole de aquello sobre lo cual preguntamos, ya que de otro modo no sabríamos en qué dirección proseguir e ignoraríamos si el resultado de nuestro indagar habrá de ser una respuesta a la pregunta que formulamos.

Preguntamos acerca de Dios. ¿Pero cuál es el mínimo de significado que la palabra Dios encierra para nosotros? En primer lugar, la idea de realidad *última*. Dios es un Ser más allá del cual otro no existe ni es posible. Entraña, además, la idea de Uno, único, eterno. Sin embargo, todos estos adjetivos son auxiliares del sustantivo al que califican. Por sí mismos no expresan la esencia. Proclamamos: Dios es Uno; sería idolatría intelectual decir: el Uno es Dios.

¿Cuál es, entonces, el significado del sustantivo al que atribuimos la condición de último y único? ¿Es el concepto de lo absoluto? ¿Es el concepto de una causa primera?

Decir que nuestra búsqueda de Dios es una búsqueda de la idea de lo absoluto es eliminar el problema que intentamos examinar. Una causa primera o una idea de lo abso-

luto –carente de vida, carente de libertad– es asunto de la ciencia o la metafísica antes que preocupación del alma o de la conciencia. La afirmación de semejante causa o idea sería una respuesta sin relación con nuestra pregunta. El alma viviente no se preocupa por una causa muerta sino por un Dios viviente. Nuestra meta consiste en determinar la existencia de un Ser a quien podemos confesarle nuestros pecados, de un Dios que ama, de un Dios que no está por encima del desvelo por nuestra indagación y nuestra búsqueda de Él; un padre, no un absoluto.

Debemos ver con claridad desde el principio que el mínimo de significado que asociamos con la palabra Dios es que Él está vivo, o, para expresarlo en términos negativos, que Él no es inferior a nosotros en el orden del Ser. Nuestro problema no es un ser desprovisto de los atributos de la existencia personal.

Éste, pues, es el mínimo de significado que la palabra Dios encierra para nosotros: *Dios está vivo*. Suponer lo contrario es decir que la palabra Dios significa un Ser carente de vida y libertad –inferior a nosotros en el orden del ser y más finito que nosotros mismos– invalidaría de inmediato el problema que nos ocupa, tal como la premisa de que el Universo es más finito que nuestro propio cuerpo invalidaría cualquier esfuerzo por explorar el significado del Universo.

En verdad, sólo hay en esencia dos modos de comenzar: pensar a Dios como un ser libre y espontáneo, o como un ser inanimado; o Dios está vivo, o bien carece de vida. Ambas premisas son indemostrables; sin embargo, la segunda, formulada como “Dios es el gran desconocido”, le resulta más respetable a la mayoría de la gente. Examinemos esta última premisa.

La afirmación “Dios es el gran desconocido”, o sea, nunca se llegó a conocer a Dios ni se lo podrá conocer nunca, es

un aserto absoluto basado en la teoría de que Dios permanece en el eterno misterio. Semejante teoría, empero, es un dogma que implica una contradicción, ya que al atribuir una condición de misterio eterno al ser supremo, lo que hacemos es afirmar que lo conocemos. Así, el ser supremo no es un Dios desconocido, sino conocido. En otras palabras: un Dios a quien conocemos, pero que no conoce, el gran Desconocedor. ¡Proclamamos la ignorancia de Dios junto con nuestro conocimiento de Su ignorancia!

Parecería ser parte de nuestra herencia pagana afirmar que el Ser Supremo es un misterio total. Y aun aceptando la idea de una causa primera capaz de haber creado el Universo, nos aferramos a la presunción de que el poder que hizo posible el nacimiento del mundo nunca fue capaz de darse a conocer. Y bien, ¿por qué habríamos de suponer que la potencia absoluta es absolutamente impotente? ¿Por qué habríamos de descartar *a priori* la vida y la libertad del ser supremo?

Acaso el pensamiento de Dios como problema especulativo pueda empezar con la premisa de la condición absolutamente misteriosa de Dios. Pero el pensamiento de Dios como problema religioso que nace en el asombro, el temor reverente, la alabanza, el temblor y el estupor radical no podrá dar un solo paso adelante si permanece atado a la presunción de que Dios está desprovisto de vida. No podemos pronunciar palabras y al mismo tiempo negar que hay palabras; no podemos, en el pensar religioso, decir Dios y al mismo tiempo negar que Él está vivo. Si Dios está muerto, el culto es un desvarío.

El problema del pensamiento religioso no sólo consiste en saber si Dios está muerto o vivo, sino también en saber si nosotros estamos muertos o vivos ante Su realidad. La búsqueda de Dios implica la búsqueda de nuestra propia medida, es piedra de toque de nuestro propio potencial espiritual. Hay, claro está, un nivel de pensamiento en el que

podemos cómodamente sostener que Dios no está vivo; es el nivel de la fatuidad, de la insensibilidad a la grandeza y el misterio del vivir. En los momentos en que pesa sobre nosotros la carga del estupor radical, sabemos que al decir "Dios está vivo" las palabras no alcanzan a expresar el cabal contenido de nuestra certeza.

Parecería existir, sin embargo, una tercera posibilidad: Dios no está vivo ni desprovisto de vida; es un *símbolo*. Si se define a Dios como "un nombre para las preocupaciones últimas del hombre", Él no sería más que un símbolo del desvelo humano, la objetivación de un estado de ánimo subjetivo. En tal caso, Dios sería poco más que una proyección de nuestra imaginación.

Tal como la aceptación de Dios y el rechazo de los ídolos se indican en los primeros dos de los Diez Mandamientos, así también el rechazo del símbolo se halla implícito en el tercero: "No tomarás el nombre de Dios en vano".

Por cierto, Dios es más que "un nombre para las preocupaciones últimas del hombre". Sólo para los santos Dios es la preocupación última. Lo que a la mayoría de nosotros nos preocupa es nuestro ego. La conciencia bíblica no comienza por la preocupación del hombre, sino por la *preocupación de Dios*. Para los profetas, el hecho supremo es la presencia de la preocupación de Dios por el hombre y la ausencia de la preocupación del hombre por Dios. Detrás de cada palabra del mensaje profético clama la preocupación de Dios por el hombre. ¿Pero cómo llegar a percatarnos de Su preocupación?

DOS COROLARIOS

La premisa de que Dios no debe ser pensado como ser inanimado tiene dos corolarios importantes. El primero se refiere al *papel de Dios* en el proceso por el cual llegamos

a comprenderlo, y el segundo al *papel del tiempo* en ese proceso.

Mis intentos de llegar a conocer una piedra o una planta dependen casi por entero de mi voluntad y mi inteligencia; la planta o la piedra no tienen voz en el proceso de indagación y están a mi disposición en todo momento. En cambio, mis intentos de llegar a conocer a otra persona no sólo dependen de mí sino también de la disposición de esa persona a ser vista y comprendida por mí. La persona acaso considere a ciertas gentes dignas de trabar conocimiento con ella, mientras que a otras prefiere mantenerlas a distancia. Puede también tratar de distinta manera a las mismas gentes, en distintos momentos.

Ahora bien: si partimos de que Dios no es un objeto pasivo sino un Ser dotado, por lo menos, de tanta vida y voluntad como nosotros, llegar a comprenderlo no puede ser un proceso que tiene lugar con prescindencia de Su acuerdo. Si Dios está vivo, debemos suponer que Él desempeña un papel en los actos mediante los cuales intentamos comprenderlo; debemos suponer que nuestra comprensión de Dios no sólo depende de que el hombre esté dispuesto a acercarse a Él, sino también de que Dios acepte que el hombre se acerque a Él. [151]

151 "Porque el palacio será abandonado y la ciudad populosa quedará desierta: las defensas y la torre serán guaridas por siempre, el regocijo de asonos salvajes, pasturaje para los rebaños; hasta que el espíritu se derrame sobre nosotros desde lo alto, y el erial se convierta en campo fructífero, y el campo fructífero sea considerado bosque" (lsaías 32:14-15).

EL PAPEL DE DIOS EN LA VISIÓN DEL HOMBRE

Existe un malentendido corriente en cuanto al significado de la asistencia divina en el judaísmo. Es cierto que la esperanza de esa asistencia forma parte integral de la conciencia religiosa. Sin embargo, por lo general la limitamos al dominio práctico, como si esperáramos que Dios nos ayude en nuestras empresas materiales, mas no en las espirituales. La verdad es que en todos nuestros empeños somos ciegos espirituales a menos que se nos asista.

Dios no es una perla que el hombre puede descubrir en el fondo del océano conforme a su habilidad y su inteligencia. La iniciativa ha de ser nuestra, pero el logro depende de Él, no sólo de nosotros. Sin Su amor, sin Su ayuda, el hombre no puede llegar a acercarse a Dios. [152]

---

152 En la historia de Agar leemos: "Y Dios le abrió los ojos, y vio ella un pozo de agua" (Génesis 21:19). "Todos los hombres están ciegos hasta que Dios les abre los ojos" (Génesis Rabá 53, 13). Cuando Agar erraba con sus hijos por el desierto de Beer Sheva sin poder encontrar agua, echó al niño debajo de un arbusto y se apartó diciendo: "No vea yo morir al niño". No vio lo que tenía enfrente hasta que "Dios le abrió los ojos y ella vio un pozo de agua". Cuando Balaam fue a Moab para imprecar al pueblo de Israel, no vio lo que su asna percibía hasta que "El Señor abrió los ojos de Balaam, y vio al ángel del Señor que estaba en el camino" (Números 22:31). "Está fuera del poder del hombre ver muchas cosas, a menos que Dios quiera que vea" (Leka Tov sobre Números 22:31). Esto se aplica a los individuos, al igual que al pueblo todo. "No saben, ni entienden, pues Él les cerró los ojos para que no vean y la mente para que no entiendan" (Isaías 44:18). "Y les daré un corazón para que Me conozcan, que yo soy el Señor" (Jeremías 24:7). "Yo haré que se acerque y se aproximará a Mí; porque ¿quién se atrevería por sí mismo a acercarse a Mí? dice el Señor" (Jeremías 30:21). Por ello dice el salmista: "Bienaventurado el hombre a quien Tú escoges y acercas a Ti" (65:5). Dios es el Maestro, no sólo el Creador; el dador de sabiduría, no sólo el dador de vida. "Yo soy el Señor, tu Dios, que te enseña para tu provecho, que te conduce por el camino que debes seguir" (lsaías 48:17). Debemos buscar la verdad con

Y sin embargo, "todo está en manos del cielo, salvo el temor del cielo"[153]. El hombre posee la libertad de buscar a Dios y la libertad de ignorarlo. Sólo a aquel que se esfuerza por purificarse a sí mismo se lo asiste desde lo alto[154]. Sólo a aquel que se santifica un poco a sí mismo se le otorga mayor santidad desde lo alto. [155]

---

toda .nuestra fuerza; también debemos orar para que Él nos guíe en nuestra búsqueda. "Desde los confines de la tierra clamaré por Ti, cuando mi corazón desfallezca. Condúceme a una roca que es demasiado alta para mí" (Salmos 61:3). "Condúceme hacia donde no puedo ascender por mí mismo" (Rabí David Kimchi). No debemos abatirnos cuando nuestros esfuerzos fracasan. "Porque el Señor estará contigo donde tu saber termina, y guardará tu pie para que no sea atrapado" (Proverbios 3:26 según Ierushalmi Peá 1,1). "No son los sabios los de mucha edad, ni los ancianos entienden lo que es justo" (Job 32:9). "No todos los que estudian la Torá se tornan sabios. A menos que Dios lo dote de espíritu, el hombre no dominará aquello que conoce". Tanjuma, ed. Buber, I, p. 193. "Cuando alguien se afana con la Torá, la Torá se afana por él" Sanhedrín 99b. Véase también Meguilá 6b, respecto a la memoria.

153 Berajot 33b

154 Shabat 104a.

155 Iomá 39a. Se ha aplicado a la vida del individuo el principio de que "las bendiciones de lo alto sólo descienden cuando hay alguna substancia, y no mera vacuidad". El versículo "Yo soy de mi amado, y su deseo es hacia mí" (El Cantar de los Cantares 7:11) es interpretado como referido a la relación entre Dios y el hombre: primero debo pertenecerle a Él, y luego, en consecuencia, Su deseo es hacia mí; primero prepararé un sitio para Él, y luego Su deseo es hacia mí. Solamente "si el hombre se empeña en purificarse a sí mismo y acercarse a Dios·, entonces la Shejiná se posa sobre él". Zohar, vol. I, p. 88a-b. Pues "el movimiento arriba sólo se produce en respuesta a un impulso desde abajo y depende del ansia de ese abajo". Zohar, vol. I 86b; véase III, 132b. "¿Cómo reconocer a una persona en quien el Santo se complace: y en quien Él tiene Su morada? Cuando observamos que un hombre se esfuerza por servir al Santo en la alegría con su corazón, su alma y su voluntad, entonces podemos estar bien seguros de que la Shejiná mora en él". Zohar, vol. II, 128b. "Ni siquiera las cosas que percibimos por los sentidos podemos conocerlas salvo mediante la amante benevolencia que

EL PAPEL DEL TIEMPO

Por lo demás, si no pensamos a Dios como un ser inanimado, como un ser desprovisto de voluntad y libertad, debemos suponer que Él no está a nuestra disposición en todo momento. Hay momentos en los que Él sale a nuestro encuentro, y momentos en los que oculta su rostro de nosotros[156]. El historiador Leopold von Ranke sostenía que

---

viene de Ti. Ni la misma luz podemos ver, pues ella ofusca nuestra visión. Es la luz divina la que nos confiere la facultad de percibir parcialmente la luz y permite que nuestra visión pase a ser de potencial, real... La gracia de comprender corresponde en mayor justicia a quienes conocen más a Dios que a los demás". Albo, Ikarim, II, cap. 15, ed. Husik, p. 97 ss.

156 El papel del tiempo en la comprensión religiosa se expresa a menudo en la literatura judía. Comentando Isaías 55:6, Buscad al Señor mientras pueda ser hallado, los rabíes se plantearon esta pregunta: ¿Cuál es el tiempo en el que se puede hallar al Señor? La respuesta dada fue: los diez días de arrepentimiento, desde el día de Año Nuevo hasta el Día de Perdón, Rosh Hashaná 18a. Maimónides, Mishné Torá, Teshuvá 2,6.

Isaías (55:6) dijo: "Buscad al Señor mientras pueda ser hallado, llamadle mientras esté cerca", y David dijo: "Buscad al Señor y Su fuerza, buscad Su presencia continuamente" (1 Crónicas 16:11). ¿Por qué nos instó David a buscar Su presencia continuamente? Lo hizo para enseñarnos que a Dios a veces se lo ve, y otras no, que a veces Él escucha y a veces no escucha, a veces está asequible y a veces no está asequible, a veces se lo halla y otras no se lo halla, a veces está cerca y otras no está cerca. El Señor fue visto una vez, pues está escrito, "el Señor habló a Moisés cara a cara" (Éxodo 33:11); y otra vez no fue visto, pues está escrito, "Moisés imploró, muéstrame entonces Tu gloria" (Éxodo 33:18). Así también fue visto en Sinaí, pues está escrito, "Y vieron al Dios de Israel" (Éxodo 24:10), y "el aspecto de la gloria del Señor era como una llama devoradora" (Éxodo 24:17), pero no fue visto, pues está escrito, "No visteis ninguna figura el día en que el Señor os habló en Jorev (Deuteronomio 4:15), y "Oísteis sonido de palabras, mas no visteis figura" (Deuteronomio 4:12). Cuando Israel estuvo en Egipto, está escrito "Y Dios oyó su gemido" (Éxodo 2:24), pero cuando Israel pecó, está escrito, "Y el Señor no escuchó vuestra voz, ni os prestó

todas las épocas están igualmente cerca de Dios. Para una persona que piensa en términos bíblicos, semejante afirmación equivale a decir que todas las épocas están igualmente distantes de Dios. La tradición judía sostiene que hay en el tiempo una jerarquía de momentos, que no todas

---

oído" (Deuteronomio 1:45). Dios respondió al clamor de Samuel en Mitspá, como está escrito, "Y Samuel clamó al Señor por Israel y el Señor le respondió" (I Samuel 7:9), pero por otra parte no le respondió, pues está escrito, "¿Hasta cuándo llorarás a Saúl, habiéndolo yo rechazado?" (I Samuel 16:1). El Señor respondió a David como está escrito, "Busqué al Señor y Él me respondió" (Salmos 34:5), pero no le respondía, pues está escrito, "David rogó a Dios por el niño" (II Samuel 12:16). Cuando Israel se arrepiente, Dios está asequible, pues está escrito, "Mas si desde allí buscares al Señor, lo hallarás" (Deuteronomio 4:29); pero cuando Israel no se arrepiente, Él no está asequible, como está escrito, "Con sus rebaños y con sus manadas irán a buscar al Señor, pero no Le hallarán" (Oseas 5:6). A veces el Señor está cerca, pues está escrito, "El Señor está cerca de todos los que lo invocan" (Salmos 145:18), y otras veces está lejos, como está escrito, "El Señor está lejos de los inicuos" (Proverbios 15:29). *Pesikta de Rav Kahana,* XXIV, ed. Buber Lyck 1868, p. 156a. Véase también *Ierushalmi Makot,* 2, 31d.

"Hay tiempos en que Dios es propicio y está dispuesto a dispensar bendiciones a quienes le imploran, y hay tiempos en que Él no es propicio y el juicio se desata sobre el mundo, como hay tiempos en que el juicio se mantiene en suspenso. Hay estaciones del año en las que predomina la gracia y estaciones en las que predomina el juicio; hay estaciones en las que, predominando el juicio, se lo mantiene en suspenso. Lo mismo ocurre con los meses, también con los días de la semana y aun con las partes de cada día y de cada hora. Por ello está escrito: 'Hay un tiempo para cada cosa' (Eclesiastés 3:1) y también: 'Sea mi oración a Ti, oh Señor, en tiempo oportuno' (Salmos 69:14). Por tanto dice aquí: 'No ha de venir él en todo tiempo al Santuario'. Dijo Rabí Simeón: 'Esta interpretación de la palabra "tiempo" es correcta, y aquí Dios advirtió a Aarón que no repitiera el error de sus hijos, tratando de asociar un "tiempo" inapropiado con el Rey, aun cuando viera que el gobierno del mundo ha sido transitoriamente confiado a otras manos y aunque tuviera el poder de unificarse con él y acercarlo a la Santidad". *Zohar*, vol. III, 58a.

las épocas son iguales. El hombre puede elevar su plegaria a Dios del mismo modo en todo lugar, pero Dios no le habla al hombre del mismo modo en todo tiempo. El Sinaí no se da todos los días y la profecía no es un proceso eterno. Hay épocas en las que se elige a los hombres para ser profetas, y épocas en las que la voz de la profecía se amortigua.

Eso no significa, empero, que en nuestra época Dios permanece en absoluto silencio. La voz divina no se ha extinguido hasta convertirse en "un eco de las colinas de Judea". Es capaz de prorrumpir atravesando el terrible silencio de nuestros días. Hay muchas maneras y muchos niveles en los que la voluntad de Dios se comunica al hombre.

La situación humana necesita también la intervención del tiempo. Puesto que la comprensión de Dios abarca a la persona toda, su mente y su corazón, su preocupación y su inteligencia, sus experiencias y sus apegos, no se la puede considerar invariable, intemporal y universal. El hombre no es el mismo en todo tiempo. Sólo en ciertos momentos percibe el misterio desgarrador del mundo en el que vive y al que ignora. En tales momentos se pregunta: ¿Cuál es mi lugar en medio de la aterradora inmensidad del tiempo y el espacio? ¿Cuál es mi tarea? ¿Cuál es mi situación?

LA SITUACIÓN RELIGIOSA

No podemos llegar a comprender las razones que nos fuerzan a adherirnos a una certeza de la realidad de Dios, a menos que comprendamos la situación en la cual nos preocupamos por la pregunta última.

Una pregunta valedera representa más de lo que dice. Representa una situación radical que justifica el surgimiento de la pregunta, una *raison d'être* de la presencia de la pregunta en la mente. Ahora bien, la pregunta acerca de

Dios no siempre ocupa nuestra mente. A veces nos persigue; otras, nos resulta ajena. Hay momentos en los que el asombro está muerto, en los que la pregunta última carece de sentido; hay momentos en los que sólo hay asombro y el misterio se halla al alcance de todos los pensamientos.

No debemos, por lo tanto, abordar la pregunta última separándola de la situación en la que ella existe, separándola de las intuiciones, de las vislumbres en las que surge y en las que está inserta. Apartada de su marco humano y personal la pregunta se marchita hasta convertirse en un mero asunto especulativo. Y lo que aquí estamos examinando es una preocupación religiosa.

La pregunta última, además, es una pregunta que nace en el nivel de lo inefable. No se la enuncia en *conceptos* sino en *actos*, y ninguna formulación es capaz de expresarla. Es necesario por lo tanto entender la lógica interna de la situación, el clima espiritual en la cual existe, a fin de comprender lo que la pregunta última entraña. Se trata de una situación en la cual nos sentimos desafiados, perturbados, conmovidos por lo sublime, lo maravilloso, el misterio y la Presencia. No elegimos formular la pregunta; nos vemos obligados a hacerlo.

La pregunta irrumpe cuando caemos en la cuenta de que el problema es el hombre; que más de lo que Dios es un problema para el hombre, el hombre es un problema para Dios. La pregunta "¿Existe un Dios personal?" es un síntoma de esta incertidumbre: ¿Existe un hombre personal? En aquellos momentos en los que el alma percibe con fuerza categórica el misterio que vibra entre su precaria existencia y su inescrutable significado, nos resulta insoportablemente absurdo definir la esencia del hombre por lo que sabe o por lo que es capaz de realizar. Para el sentido de lo inefable la esencia del hombre radica en el hecho de ser un medio de expresión de una instancia superior, un indicio del significado inefable.

MOMENTOS

Así pues, a diferencia del pensamiento científico, la comprensión de la realidad de Dios no se produce por la vía del silogismo, a través de una serie de abstracciones, por un pensamiento que avanza de concepto en concepto, sino mediante intuiciones. La intuición última es el resultado de *momentos* en los que nos sentimos estremecidos más allá de las palabras, instantes de asombro, temor reverente, alabanza, temblor y estupor radical; momentos de captación de lo grande, de percepciones que podemos asir pero no logramos comunicar, momentos de descubrimiento de lo desconocido, momentos en los que dejamos fingir familiaridad con el mundo, momentos de *conocimiento a través del desconocimiento*. Es en el clímax de momentos tales cuando sabemos con certeza que la vida tiene sentido, que el tiempo es más que evanescencia, que detrás de todo lo existente hay una presencia solícita.

Repitámoslo: sólo en momentos semejantes, en momentos vividos en el nivel de lo inefable, las categorías y los actos de la religión cobran un significado apropiado. Los actos de amor sólo tienen sentido para el enamorado, no para aquel que tiene la mente y el corazón áridos. Lo mismo es aplicable a las categorías de la religión. Porque la intuición última se da a nivel del pensamiento presimbólico, preconceptual. Es por cierto difícil traducir las intuiciones expresadas en el lenguaje presimbólico de los eventos interiores al lenguaje simbólico de los conceptos. [157]

---

157 Ha de entenderse con claridad que cuando alguno de aquellos que han logrado una visión profunda "desea comunicar en forma verbal o escrita algo de los misterios que ha aprehendido, no le resulta posible exponer de manera clara y sistemática lo que comprendió, como lo haría con cualquier otra ciencia que posea un método de instrucción establecido. Cuando trata de enseñar a otros se enfrenta con la misma dificultad que encontró en sus propios

En el pensamiento conceptual, lo que es claro y evidente en un momento dado sigue siéndolo en todos los demás. Por otro lado, las intuiciones últimas son sucesos, antes que una conclusión mental permanente; lo que es claro en un momento determinado puede oscurecerse después. Los conceptos los adquirimos y los retenemos. Hemos aprendido que dos más dos son cuatro y una vez convencidos de la validez de esa ecuación la certeza ya no nos abandonará. La vida del espíritu, en cambio, no siempre se halla en su apogeo y no en todo momento la misericordia de Dios derrama sobre el hombre las bendiciones supremas. Relámpagos de intuiciones "vienen y desaparecen, penetran y retroceden, irrumpen y se retiran". Porque tal es la manera de toda emanación: "la luz emana de Él y la luz retrocede perpetuamente, desde las supremas alturas hasta los más hondos abismos".

La certeza inmediata que alcanzamos en momentos de intuición no conserva su intensidad una vez pasado el momento. Por lo demás, semejantes experiencias o vislumbres son hechos raros. Para algunos espíritus son como estrellas fugaces que pasan sin dejar memoria. En otros, encienden una luz que jamás se extingue. El recuerdo de esa experiencia y la lealtad a la reacción que provocó en nosotros, son las fuerzas que sostienen nuestra fe. En tal sentido, *la fe es fidelidad*, lealtad a un suceso, lealtad a nuestra reacción. [158]

---

estudios, a saber, que las cuestiones se aclaran por un momento y enseguida vuelven a sumirse en la oscuridad. Parecería que tal es la naturaleza de este tema, ya sea que la parte que a uno le cabe en él sea grande o pequeña. Por ello es que cuando un metafísico o un teólogo poseedor de una verdad trata de impartir su ciencia, no lo hará salvo en forma de símiles y enigmas. Quienes escribieron sobre el tema han utilizado muchos y diversos símiles, que varían no sólo en los detalles sino en su índole esencial". Maimónides, Guía de los perplejos, Introducción, ed. J. Ibn Shmuel.

158 Man's Quest for God, Nueva York, 1954, p. 74; El hombre no está sólo, p. 165.

UNA RESPUESTA ENMASCARADA

La pregunta última que irrumpe en nuestras almas es demasiado sobrecogedora, tiene una carga demasiado pesada de inenarrable asombro como para ser una pregunta académica, suspendida a igual distancia del sí y del no. Ya no podemos seguir preguntando: ¿Hay un Dios? En humildad y contrición advertimos la soberbia de semejante inquirir. Cuanto más profundamente meditamos, con mayor claridad comprendemos que la pregunta que formulamos es una pregunta que se nos formula; que *la pregunta del hombre acerca de Dios es la pregunta de Dios al hombre*. Aquel que nunca haya vivido una situación radical como ésta no logrará entender la certidumbre que ella engendra. Aquel que elude, aquel que siempre está ausente cuando Dios está presente, debería explicar las razones de una coartada y abstenerse de dar testimonio. Quien nunca tuvo un momento de intuición radical no puede ser testigo de la inexistencia de Dios sin cometer perjurio contra su alma.

13. Dios en busca del hombre

"¿DONDE ESTÁS?"

En su mayoría, las teorías de la religión comienzan por definir la situación religiosa como la búsqueda de Dios por parte del hombre y sustentan el axioma de que Dios permanece silencioso y oculto, despreocupado de la búsqueda del hombre. Ahora bien, adoptar semejante axioma equivale a. dar la respuesta antes de que la pregunta haya sido formulada. Para el pensamiento bíblico la definición es incompleta y el axioma falso. La Biblia no sólo habla de la búsqueda de Dios por parte del hombre sino también de *la búsqueda del hombre por parte de Dios*. "Como a un león Tú me cazas", exclama Job (10:16).

"Desde el principio mismo Tú escogiste al hombre y lo consideraste digno de permanecer en Tu presencia".[159] He aquí la misteriosa paradoja de la fe pública: *Dios solicita al hombre*[160]. Es como si Dios no quisiera estar solo y

159 Liturgia del Día del Perdón.

160 "Dijo Rabí Iosi: Judá solía explicar de este modo El Señor vino de Sinaí (Deuteronomio 33:2): No leáis así, leed en cambio El Señor vino a Sinaí. Sin embargo, yo no acepto esta interpretación, sino: El Señor vino de Sinaí, para dar la bienvenida a Israel tal como el novio se adelanta a ir al encuentro de la novia"·Mejiltá, Bajodesh a 19:7. El pacto de Dios con Israel fue un acto de gracia. "Fue Él quien inició nuestra liberación de Egipto a fin de que nos convirtiéramos en Su pueblo y Él en nuestro Rey". Kuzari 11, 50. "El primer hombre nunca habría conocido a Dios, si Él no le hubiera

hubiese elegido al hombre para servirle. Nuestra búsqueda de Dios no sólo concierne al hombre sino que es también desvelo divino, y no ha de considerársela asunto exclusivamente humano. La voluntad de Dios está implícita en nuestros anhelos. Toda la historia humana tal como se la describe en la Biblia puede resumirse en una sola frase: *Dios está en busca del hombre*. La fe en Dios es una respuesta a la pregunta ele Dios.

> Señor, ¿dónde he de hallarte?
> Alto y recóndito en Tu morada.
> ¿Y dónde no he de hallarte?
> Tu gloria llena el mundo.
> Busqué Tu cercanía,
> con todo mi corazón Te llamé,
> *y cuando salí a Tu encuentro*
> *Te hallé viniendo hacia mí.*
> Tal como en el prodigio de Tu poder,
> en santidad, Te contemplé,
> ¿quién dirá que no Te ha visto?
> He aquí que los cielos y sus huestes
> proclaman el temor de Ti,
> aunque su voz no se oiga. [161]

Cuando Adán y Eva se ocultaron de su presencia, el Señor llamó: *¿Dónde estás?* (Génesis 3:9). Es un llamado que se repite una y otra vez. Es el eco pequeño y quedo de una voz

---

hablado, premiado y castigado... Así se convenció de que Él era el Creador del mundo, y caracterizó a Dios mediante palabras y atributos y Le llamó El Señor. De no haber sido por su experiencia, se hubiera dado por satisfecho con el nombre Dios, no hubiera percibido lo que Dios era, no hubiera sabido si Él es uno o muchos, si Él conoce a los individuos o no". Kuzarí IV, 3.

161 Véase Selected Poems of Jehudah Halevi, versión inglesa de N. Salamon , Filadelfia, 1928, pp. 134-135.

pequeña y queda; no se vuelca en palabras, no se enuncia en categorías mentales, pero es inefable y misterioso como la gloria que llena el mundo entero. Está envuelto en silencio, encubierto y amortiguado, y aun así es como si todas las cosas fuesen el eco detenido de la pregunta: *¿Dónde estás?*

La fe nace del temor reverente, de la percepción de que nos hallamos expuestos a Su presencia, del afán de responder al reto de Dios, de la conciencia de que se nos convoca. La religión consiste en *la pregunta de Dios y la respuesta del hombre*. El camino *hacia* la fe es el camino *de* la fe. El camino hacia Dios es un camino de Dios. A menos que Dios formule la pregunta, todo nuestro inquirir es en vano.

La pregunta dura un momento, el compromiso continúa. A menos que la percepción del misterio inefable de la existencia se convierta en una condición espiritual permanente, lo único que resta es un compromiso sin fe. El sentido del culto y de la observancia es el de agudizar nuestra receptividad, afinar nuestra captación del misterio. Porque la fe no permanece estática. Debemos seguir orando, debemos seguir obedeciendo para ser capaces de creer y continuar unidos a Su presencia.

Recóndita es la dimensión en la que Dios y el hombre se encuentran, mas no del todo impenetrable. Dios infundió al hombre algo de Su espíritu (véase Isaías 63:10), y "es el espíritu del hombre, el aliento del Todopoderoso, el que le da entendimiento" (Job 32:8).

LA FE ES UN SUCESO

A menudo los hombres intentaron dar explicaciones minuciosas de las razones que los inducen a creer en la existencia de Dios. Tales explicaciones son como la fruta en sazón

que recogemos en los árboles. Pero es más allá de todas las razones, debajo de la superficie, donde la semilla comienza a tornarse árbol, donde el acto de fe sucede.

Raras veces sabe el alma cómo elevar sus más hondos secretos a los niveles discursivos de la mente. De ahí que no deba equipararse el acto de fe con su expresión. La expresión de la fe es una afirmación de verdad, un juicio preciso, una convicción, en tanto que la fe como tal es *un suceso*, algo que acontece antes que algo que se guarda; es *un momento* en el que el alma del hombre entra en comunión con la gloria de Dios.[162]

La mente amurallada del hombre no tiene acceso a una escala que le permita elevarse, con sus solas fuerzas, hasta el conocimiento de Dios. Su alma, empero, está dotada de traslúcidos ventanales que se abren sobre lo trascendente. Y cuando el hombre tiende su espíritu hacia Dios, es un reflejo de la luz divina que lo habita el que le otorga la facultad de experimentar ese anhelo. En ocasiones nos ilumina un rayo que- nos hace resplandecer en contra y más allá de nuestro propio poder, y a menos que desdeñemos el alma del hombre considerándola un asilo de insanos, el análisis espectral de ese rayo demuestra la verdad de nuestra intuición.

Pues no siempre está Dios silencioso, ni el hombre siempre ciego. La gloria de Dios llena el mundo; Su espíritu flota sobre las aguas. Hay momentos en los cuales, para usar una frase talmúdica, el cielo y la tierra se besan; momentos en los que se alza el velo en el horizonte de lo conocido abriendo una visión de aquello que es eterno en el tiempo. Algunos de nosotros hemos experimentado una vez por lo menos la trascendental realidad de Dios. Algunos de nosotros hemos logrado vislumbrar al menos la belleza, la paz y la fuerza que manan las almas de quienes se consagran

162 El hombre no está solo, p. 87 ss.

a Dios. Puede llegar un momento, como un trueno en el alma, en el que la mano misteriosa de Dios no sólo ayude, no sólo guíe al hombre, sino que le enseñe cómo ayudar, cómo guiar a otros seres. La voz del Sinaí prosigue eternamente: "Estas palabras habló el Señor a toda vuestra congregación en el monte, de en medio del fuego, la nube y las profundas tinieblas, con *voz poderosa que prosigue eternamente"*.[163]

UN DESTELLO EN LA OSCURIDAD

Maimónides expone del siguiente modo el hecho de que, en esencia, la certidumbre viviente de la fe es una conclusión derivada de actos y no de premisas lógicas:

"No creáis que alguno de nosotros conoce de modo completo y cabal estos grandes misterios. De ningún modo; a veces la verdad destella ante nuestros ojos con radiante claridad, mas pronto la oscurecen las limitaciones de nuestra índole material y nuestros hábitos sociales, y volvemos a quedar en tinieblas casi tan densas como las que antes nos envolvían. Somos, pues, como una persona cuyo entorno se ilumina de tiempo en tiempo por un relámpago, mientras que en los intervalos se ve sumergida en la noche más negra. Algunos experimentan tales destellos de iluminación con frecuencia, hasta llegar a hallarse en medio de una luz casi perpetua, de modo que para ellos la noche se muda en día. Esa fue la prerrogativa del más grande de todos los profetas (Moisés), y a quien Dios dijo: *Y tú quédate aquí junto a mí* (Deuteronomio 5:28), y respecto de quien dijo la Escritura: *La piel de su rostro emitía destellos* (Éxodo 34:29). Hay quienes ven un solo destello en la entera no-

163 Deuteronomio 5:19, según la traducción aramea de Onkelos y Jonatán ben Uzziel y la interpretación de Sanhedrín, 17b; Sotá, 10b; y a la primera interpretación de Rashi.

che de su vida. Tal fue la condición de aquellos de quienes está dicho: *Ellos profetizaron esa vez y nunca más* (Números 11:25). Para otros existen intervalos cortos o largos entre los destellos de iluminación; y están, por fin, aquellos a quienes no les fue concedido que el destello de un relámpago iluminara sus tinieblas, sino tan sólo, por decirlo así, el brillo de un objeto pulido o algo semejante, tal como las piedras preciosas y las substancias (fosforescentes) que relucen en la noche oscura; y aun esa luz escasa que nos ilumina no es continua, sino que brilla y desaparece como si fuera el fulgor de *la espada flamígera que giraba hacia todos lados* (Génesis 3:24). Los grados de perfección varían en los hombres conforme a estas diferencias. Quienes nunca han visto la luz ni por un instante, sino que andan a tientas en su noche, son aquellos respecto de los cuales está dicho: *Ellos no saben ni comprenden; andan en la oscuridad* (Salmos 82:5). La verdad permanece enteramente oculta para ellos, a pesar de su poderoso resplandor, pues de ellos también está dicho: *Y ahora los hombres no ven la luz que brilla en los cielos* (Job 37:21). Estos forman la gran masa de la humanidad…".[164]

Sólo quienes hayan vivido días en los que de nada servían las palabras, en los que las más brillantes teorías irritaban el oído como una jerigonza vacua; sólo quienes hayan experimentado el desconocimiento último, el silencio de un alma golpeada por el asombro, la total mudez, sólo ellos

164 Moré Nebujim, introducción, ed. J. Ibn Schmuel, Jerusalén, 1947, pp. 6-7. Guía de perplejos, traducido al inglés por Ch. Rabin, Londres, 1952, p. 43. En un sentido similar, leemos en el Zohar que la Torá revela un pensamiento "por un instante y de inmediato lo viste con otra prenda, de modo que allí permanece oculto y no se muestra. Los sabios, cuya sabiduría les agudiza la mirada, penetran a través de la prenda hasta la esencia misma de la palabra que aquella oculta. Así, cuando fugazmente la palabra se revela, en ese primer instante, aquellos cuyos ojos son sabios pueden verla, aunque pronto vuelva a ocultarse". Zohar, vol. II, p. 98b. Véase también Platón, Epístolas, VII, 341.

son capaces de penetrar el significado de Dios, un significado más grande que la mente.

Hay en nosotros una soledad que oye. Cuando el alma se aparta de la compañía del ego y su cortejo de mezquinas vanidades, cuando cesamos de usufructuar todas las cosas y rezamos en cambio el grito del mundo, el suspiro del mundo, nuestra soledad puede entonces oír la gracia viviente que mora más allá de todo poder.

Debemos primero atisbar en la oscuridad, sentirnos asfixiados, sepultados en la desesperanza de vivir sin Dios, antes de poder sentir la presencia de Su luz viviente.

"Y sucederá que cuando haga venir una nube sobre la tierra, se dejará ver el arco en la nube" (Génesis 9:14). Cuando la ignorancia y la confusión borran todos los pensamientos, la luz de Dios puede irrumpir de súbito en la mente como un arco iris en el cielo. Nuestra comprensión de la grandeza de Dios se produce como un acto de iluminación. En palabras del Baal Shem, "como un relámpago que de pronto ilumina el mundo entero, Dios ilumina la mente del hombre permitiéndole entender la grandeza de nuestro Creador". A ello aluden las palabras del salmista: "Y disparó Sus saetas y esparció (las nubes); y descargó relámpagos, y los desconcertó". La oscuridad retrocede: "Aparecieron los canales de agua, y los cimientos del mundo quedaron al descubierto" (Salmos 18:15-16).[165]

La esencia del pensamiento religioso judío no radica en sustentar un concepto acerca de Dios sino en la capacidad de articular en un todo el recuerdo de los momentos de iluminación mediante Su presencia. Israel no es un pueblo de definidores sino un pueblo de testigos: "Vosotros sois Mis testigos" (Isaías 43:10). Sobre nuestras almas penden como estrellas, recordatorios de lo que nos fue revelado, remotos

165 Rabí Jacob José de Ostrog, Rav Ievi, Ostrog, 1808, p. 43b.

en su majestad sublime. Refulgen a través de los tiempos de tiniebla y peligros y nos es dable ver su reflejo en las vidas de aquellos que guardan la senda de la conciencia y el recuerdo en medio del desierto de un vivir despreocupado.

Desde que estos signos eternos penetraron en nuestra mente, el asombro jamás nos abandonó. Con atención miramos por el telescopio de los antiguos ritos para no perder las señales que el perpetuo resplandor dirige a nuestras almas. Nuestra mente no encendió la llama, no generó esos principios. Es su luz, sin embargo, la que ilumina nuestro pensamiento. ¿Cuál es la naturaleza de ese fulgor, de nuestra fe, y cómo se la percibe?

RETORNAR A DIOS ES RESPONDERLE

No tenemos necesidad de descubrir el mundo de la fe; sólo debemos recuperarlo. No es una *terra incognita*, un país desconocido; es un país olvidado, y nuestra relación con Dios es un palimpsesto antes que una *tabula rasa*. Nadie hay que no tenga fe. Todos estuvimos al pie del Sinaí y oímos la voz que proclamaba: *Yo soy el Señor, tu Dios*. [166]

Todos participamos al decir: *Haremos y escucharemos*. No obstante, es el mal que habita en el hombre y en la sociedad el que al silenciar las profundidades del alma bloquea y pone trabas a nuestra fe. “Es claro y manifiesto ante Ti que es nuestra voluntad hacer Tu voluntad. ¿Pero qué se opone a ello? La levadura que está en la masa (el impulso maligno) y la servidumbre de los reinos”. [167]

166 Tanjuma, Itro, I. Según los rabíes, las palabras no sólo fueron oídas por Israel sino por los habitantes de toda la tierra. La voz divina se dividió en “las setenta lenguas” del hombre para que todos pudieran entenderla. Éxodo Rabá,5, 9.

167 Berajot, 17a.

Conforme al espíritu del judaísmo nuestra búsqueda de Dios es un retorno a Dios; nuestro pensar en Él es un recuerdo, un intento de liberar nuestra devoción reprimida. El vocablo hebreo correspondiente a arrepentimiento, *teshuvá*, significa *retorno*. Pero también significa *respuesta*. Retornar a Dios es responderle. Pues Dios no está silencioso. "Retornad, oh niños sin fe, dice el Señor" (Jeremías 3:14).[168] Según entienden los rabíes, todos los días, en todo tiempo, "Una voz clama: en el desierto preparad el camino del Señor, enderezad en el desierto un camino para nuestro Dios" (Isaías 40:3). "La voz del Señor clama a la ciudad" (Miqueas 6:9). [169]

"Mañana tras mañana Él despierta mi oído para que oiga como los discípulos" (Isaías 50:4). El ansia del hombre de elevarse hacia Dios es en realidad "un llamado de Dios al hombre"[170]. Aunque los sentidos físicos del hombre no captan el llamado, su "alma espiritual" lo percibe.[171]Los dones más preciosos nos son dados de improviso y permanecen inadvertidos. La gracia de Dios resuena en nuestras vidas como un *staccato*. Sólo adquirimos la capacidad de abarcar el tema si retenemos las notas al parecer inconexas.

---

168 68 Según Rabí Ionatán, "Por tres años y medio moró la Shejiná sobre el Monte de los Olivos en la esperanza de que Israel retornaría, mas no lo hicieron, en tanto una voz brotaba del cielo anunciando: Retornad, oh hijos sin fe". Lamentaciones Rabá, proemio 25.

169 Según Masejet Kalá, cap. 5, ed. M. Higger, Nueva York, 1936, p. 283, estos pasajes se refieren a una voz perpetua.

170 "Este llamado de Dios llega a aquel que ha tomado la Torá como una luz en su senda, ha alcanzado la madurez intelectual y la capacidad para aprehender con claridad, se afana por obtener el favor del Todopoderoso y elevarse a las alturas espirituales de los santos, y aparta su corazón de las preocupaciones y las ansiedades mundanales". Bajia, The Duties of the Heart, Avodat Elohim, cap. 5 (vol. II, p. 56).

171 Rabí Mordejai Azulai, Or Hajamá, Przemysl, 1897, vol. II I, p. 42b.

¿Es posible definir el contenido de semejantes experiencias? No es la percepción de una cosa, de algo material. Tampoco es siempre el hallazgo de ideas hasta entonces desconocidas. Es en esencia, parecería, una elevación del alma, una agudización del propio sentido espiritual, la adquisición de una nueva sensibilidad. Es el descubrimiento de lo que hay en el tiempo, no de algo que está en el espacio.

Tal como los videntes pueden ver el futuro, el hombre religioso llega a percibir el momento presente. Y éste es un logro supremo. Porque el presente es la presencia de Dios. Las cosas tienen un pasado y un futuro, mas sólo Dios es pura presencia.

UN SUCESO ESPIRITUAL

Ahora bien, si las intuiciones no son sucesos físicos, ¿en qué sentido son reales?

La presunción implícita en la perspectiva del hombre moderno es que la realidad objetiva es de orden físico; todos los fenómenos no materiales pueden reducirse a fenómenos materiales y explicarse en términos físicos. De tal modo, sólo aquellos tipos de experiencias humanas que nos ponen en contacto con los aspectos cuantitativos de los fenómenos materiales se refieren al mundo real. Ninguna de nuestras otras experiencias, tales como la plegaria o la certeza de la presencia de Dios, tienen una equivalencia objetiva. Son experiencias ilusorias en la medida en que no nos introducen en la naturaleza del mundo objetivo.

En la sociedad moderna se considera místico a quien se niega a aceptar la equiparación de lo real y lo físico. Sin embargo, puesto que Dios no es el objeto de una experiencia física, la equiparación implica la imposibilidad de Su existencia. O bien Dios no es sino una palabra que no designa

nada real, o Él es por lo menos tan real como el hombre que veo frente a mí.

Ésta es la premisa de la fe: los sucesos espirituales son reales. En última instancia todos los sucesos creativos son causados por actos espirituales. El Dios que crea el cielo y la tierra es el Dios que comunica Su voluntad a la mente del hombre.

"En Tu luz veremos la luz" (Salmos 36:10). Hay en toda alma una luz divina, dormida y eclipsada por las pequeñeces de este mundo. Debemos primero despertar esta luz, y entonces la luz de lo alto descenderá sobre nosotros. En tu luz, que está en nosotros, veremos la luz (Rabí Aarón de Karlin).

No debemos aguardar pasivamente las intuiciones iluminadoras. En los momentos más oscuros debemos tratar de que nuestra luz interior se abra paso. "Y ella se levanta cuando todavía es de noche" (Proverbios 31:15).

14. Intuición

OYE, OH ISRAEL

La voz de Dios no siempre es inaudible. “En cada generación revelaste partes del misterio de Tu nombre”.[172]

172 Sidur Saadiá, p. 379. Según La Sabiduría de Salomón (7:25, 27), la sabiduría mediante la cual el mundo fue creado es “un hálito del poder de Dios, un claro efluvio de la gloria del Todopoderoso. Por lo tanto nada impuro puede tener acceso a ella... De generación en generación ella penetra en las almas santas y las torna amigas de Dios y de los profetas”. Y dijo Dios: “Haya luz” y hubo luz (Génesis 1:3). Con arreglo a una antigua concepción, de haber permanecido esa luz en el mundo, una sola mirada le habría bastado al hombre para ver el Universo de extremo a extremo. Previendo la inicuidad de las generaciones pecadoras del Diluvio y la Torre de Babel, que no fueron merecedoras de gozar las bendiciones de tal luz, Dios la ocultó. En el mundo por venir esa luz resplandecerá ante los hombres piadosos en toda su prístina gloria (Jaguigá 12a.) Empero, conforme a otra concepción, de haber Dios ocultado la luz por entero, “el mundo no hubiera podido existir ni un solo momento. En cambio, Dios sólo la ocultó como una semilla que genera otras, semillas y frutos, y es ella la que sostiene el mundo. No hay día en que algo no emane de esa luz para sostener todas las cosas, pues con ella el Santo alimenta al mundo”. Zohar, vol. II, p. 149a. Véase vol. II, pp. 166b-167a. Respecto de todo este problema compárense mis estudios:”Did Maimonides Strive for Prophetic Inspiration?” en Louis Ginzberg Jubilee Volume; volumen hebreo, Nueva York, 1945, pp. 159-188; “Inspiration in the Middle Ages”, en Alexander Marx Jubilee Volume, volumen hebreo, Nueva York, 1950, pp. 175-208.

"Cada día una voz celestial resuena desde el Monte Horeb, proclamando: 'Ay del pueblo por su descuido de la Torá'.[173] Cada día baja de lo alto una voz que dice: '¿Hasta cuándo se deleitarán los impíos en su escarnio y odiarán los necios el conocimiento?'. 'Retornad, oh hijos pérfidos, y yo curaré vuestra perfidia' (Jeremías 3:22). Pero nadie hay que tienda el oído. La Torá convoca al hombre y nadie le presta atención".[174]

El Baal Shem planteó esta pregunta: ¿Cuál es el objeto de la voz? ¿Si nadie la oye jamás, para qué sirve? ¿Si hay siempre alguno que la oye, se atrevería a admitirlo? ¿Y le creería alguien? El Baal Shem lo explicó de este modo: La voz que viene de lo alto no llega al oído físico del hombre. "No hay lenguaje, no hay palabras, la voz no es oída".[175]La voz no se emite en sonidos sino en pensamientos, en signos que el hombre debe aprender a percibir. "Un hombre que no entiende lo que se le muestra por el gesto no es digno de conversar en signos ante el rey"[176]. Todas las ansias de retornar a Dios que acucian al hombre, así como sus renuevos interiores de alegría o de temor nacen de esa voz.[177]

"Bendecid al Señor, vosotros Sus ángeles, poderosos en fortaleza, que ejecutáis Su palabra, escuchando la voz de Su palabra" (Salmos 103:20). "Por ángeles se entiende a los santos de este mundo, tan caros al Señor, bendito sea Él, como los ángeles celestes... Ellos oyen la voz del Señor;

---

173 Abot 6,2.

174 Zohar, vol. III, pp. 126a, 52b, 58a; vol. I, pp. 78a, 90a, 124a, 193a; vol. II, pp. 5a; véase Jaguigá 15b, y Pirké de Rabí Eliezer, cap. 15.

175 Según Salmos 19:3.

176 Jaguigá 5b.

177 Toldot Iacob Iosef, Lemberg, 1863, p. 172a; véanse las fuentes mencionadas en Sefer Baal Shem Tov, vol. II, p. 167, y Rabí Eliezer Azkari, Jaredim, Venecia, 1601, p. 81a.

ellos tienen el privilegio de oír todos los días la voz que viene de lo alto".[178]

Oye, oh Israel... "Cada día resuena desde el Monte Horeb una voz que los hombres rectos perciben. Tal es el sentido de las palabras *Oye, oh Israel*. Oye, Israel, la voz que proclama sin cesar, en todo momento: El Señor es nuestro Dios, el Señor es Uno". "Los actos de Dios son eternos y continúan por siempre. Día tras día aquel que es digno de ello recibe la Torá en Sinaí; oye a la Torá por boca del Señor tal como la oyó Israel cuando estuvo frente al Sinaí. Todo israelita es capaz de alcanzar ese nivel: el nivel de estar frente al Sinaí".[179]

LA INICIATIVA DEL HOMBRE

"Yo duermo, pero mi corazón vela. Es la voz de mi amado que llama: Ábreme, hermana mía, amiga mía, paloma mía" (El Cantar de los Cantares, 5:2). "La voz de mi amado, el Santo, bendito sea Él, llama: Ábreme una abertura no mayor que el ojo de una aguja y abriré para ti las puertas celestes. Ábreme, hermana mía, pues tú eres la puerta por la que se llega a Mí**;** si tú no abres, permanezco inaccesible[180]. Una y otra vez Su llamado se dirige al alma: Ábreme, hermana mía, amiga mía, paloma mía; mas casi siempre el llamado se pierde en la confusión del corazón, en la ambigüedad del mundo. Sin embargo, Dios trata de llegar al alma de muchas maneras. "Tú vuelves al hombre a la contrición y dices: 'Retornad, hijos de hombre'". (Salmos 90:3).

---

178 Rabí Levi Itzjak de Berdichev, Kedushat Levi, Lublín 1927, p. 186 b; véase p. 28a. Compárese Lekuté Iekarim, Mesirov, 1797, p. 2d.

179 Zohar, vol. I, p. 90a.

180 Midrash Rabá, El Cantar de los Cantares, 5,2, y Zohar, vol. III, p. 95a.

Sin Su ayuda, el hombre no puede encontrar a Dios. Sin la busca del hombre, Él no acuerda Su ayuda. "La Comunidad de Israel habló ante el Santo, bendito sea Él:

—Señor del universo, de Ti depende; haznos, pues, volver a Ti.

Díjoles el Señor:

—De vosotros depende, pues está dicho: *Volved a Mí y Yo volveré a vosotros, dice el Señor de los ejércitos* (Malaquías 3:7).

La comunidad habló ante Él:

—Señor del universo, de Ti depende, pues está dicho: *Restáuranos, oh Dios de nuestra salvación* (Salmos 85:5). De ahí que el Libro de las Lamentaciones concluya con estas palabras: *"Haznos volver a Ti, oh Señor, y volveremos"*. Buscar a Dios está al alcance del hombre; encontrar a Dios, no lo está. Abraham sólo tenía el asombro, y lo único que pudo lograr por sus propios medios fue la disposición pata percibir. La respuesta le fue revelada, él no la encontró.[181]

Creemos, no obstante, que la iniciativa le pertenece al hombre. La gran intuición iluminadora no nos es dada a menos

181 Según Números Rabá 14, 7, el versículo "Recompensaré a aquel que me haya conocido antes de que Yo haya revelado Mi nombre" (Job 41:3), se refiere a Abraham, quien, por sí mismo, llegó a conocer la existencia de Dios. (Esta traducción de ninguna manera es literal.) "Ningún hombre le enseñó cómo alcanzar el conocimiento del Santo, bendito sea Él". Abraham fue una de las cuatro personas que aprendieron por sí mismas a conocer a Dios. Las otras tres fueron Job, Ezequías y el Mesías. Sin embargo, la intención de este pasaje es subrayar que Abraham no fue ayudado por hombre alguno, no se refiere a la ayuda divina. Por otra parte, el hecho de que se señale en particular a cuatro hombres es una excepción que confirma la regla.

que estemos preparados para recibirla. Dios concluye, mas nosotros comenzamos.

"Quienquiera se disponga a purificarse recibirá ayuda desde lo alto"[182]. A la *Shejiná*, la presencia de Dios, no se la encuentra en la compañía de pecadores; pero cuando el hombre hace un esfuerzo para purificarse y acercarse a Dios, entonces la *Shejiná* se posa sobre él. Cuando el hombre está dispuesto a decir "Yo soy de mi amado", entonces "Su deseo es hacia mí".[183]

En la llama que surge de un carbón ardiente o una vela encendida hay dos luces: una blanca y luminosa, la otra negra o azulada. La luz blanca es la más alta de las dos y se eleva en forma constante. Ambas están inseparablemente ligadas; la blanca descansa en la negra y en ella se entroniza. La base negra o azul, a su vez, se halla adherida a algo situado por debajo de ella, que la mantiene encendida y la impele a aferrarse a la luz blanca de arriba. Es un eslabón conector entre la luz blanca a la que se halla unida arriba y el cuerpo concreto al que se halla unido abajo. El impulso mediante el cual la base azul se inflama procede únicamente del hombre.[184]La luz azul no es alcanzada por la luz blanca hasta que comienza a elevarse, mas cuando lo hace, de inmediato la luz blanca se posa sobre ella. Respecto de la luz blanca, está dicho: "Oh Señor, no guardes silencio, cese ya Tu quietud y Tu silencio, oh Señor" (Salmos 83:2). Respecto de la luz azul, está dicho: "Los que movéis al Señor a recordar, no toméis descanso" (lsaías 62:6).[185]

182 Iomá 38b.

183 Zohar, vol. I., p. 88b.

184 Zohar, vol. I, p. 51a.

185 Zohar, vol. I., p. 77b.

"EL OJO DEL CORAZÓN"

En su gran código, que comienza con las palabras: "El principio de todos los principios y el pilar sobre el cual se apoya toda ciencia es el saber que existe un Ser Primero que trajo a la existencia toda cosa existente", Maimónides no ofrece una prueba especulativa de la existencia de Dios. Afirma en cambio que la fuente de nuestro conocimiento de Dios es el ojo interior, *"el ojo del corazón"*, denominación medieval de la intuición.[186]

Los pensadores judíos del pasado no basaron su certeza acerca de la existencia de Dios sobre un silogismo derivado de premisas abstractas ni sobre una experiencia física, sino sobre una *intuición*, una visión interior. El ojo del cuerpo no es el del alma, y el alma, se creía, alcanza a veces intuiciones de un orden superior.[187]

Bajia Ibn Paquda creía que Dios revela los "misterios de Su sabiduría" a aquel cuyo espíritu se halla siempre abierto a Él. Semejante persona habrá de "ver sin ojos, oír sin oídos,

---

186 "No es posible ver la materia sin forma, o la forma sin materia... Las formas desprovistas de materia no pueden ser percibidas por los ojos del cuerpo, sino tan sólo por el ojo del corazón. Del mismo modo conocemos al Señor del Universo sin la visión física. "Mishné Torá, Iesodé Hatorá, IV, 7. Véase The Duties of the Heart, vol. II, p. 55. Los elegidos están dotados de "un ojo interior que ve las cosas como ellas son en verdad" (Kuzarí, IV, 3); véase Ibn Ezra, Comentario sobre Éxodo 7:89. También Gazzali utiliza el término; véase David Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, Gotha, 1877, p. 202, n. 180; y J. Obermann, Der philosophische und religioese Subjektivismus, Ghazalis, Viena, 1921, p. 27. Compárese Aristóteles, De Mundo, 391: "Mediante el ojo divino del alma aprehendiendo las cosas divinas e interpretándolas para la humanidad".

187 El concepto de intuición parecería hallarse contenido en la expresión talmúdica ovanta deliba. Se trata de un acto en el que se logra una percepción de los misterios del Merkabá; véase Meguilá 24a y Tosafot, Avodá Zará, 28b.

hablar sin lengua, percibir cosas que su sentido es incapaz de percibir y comprender cosas sin razonar".[188]

Moisés Ibn Ezra nos dice: "Mis pensamientos me mueven a contemplarte, Señor, y me permiten contemplar Tus maravillas *con el ojo de mi corazón*" .[189]

Iehudá Haleví sostiene que tal como el Señor nos dio a todos un ojo corporal para percibir las cosas exteriores, así también dotó a algunas personas de un "ojo interior" o "sentido interior"[190]. En sus poemas dice haber visto a Dios *con el corazón* (más que con el ojo corporal)"[191] Mi corazón Te vio y Te creyó[192]. "Te he visto con el ojo del corazón".[193]

> El Creador que descubrió todo desde la nada
> se revela ante el corazón, mas no ante el ojo.
> Por tanto no preguntes cómo y dónde,
> pues Él llena los cielos y la tierra.
> Arroja de tu ser la codicia
> y encontrarás a tu Dios en tu propio pecho,

---

188 The Duties of the Heart, Jeshbón Hanefesh, cap. 3, par. 10. Bajía se refiere a "la ciencia interior" a la que describe como la luz de los corazones y el esplendor de las almas. Respecto de esta ciencia dice la Escritura: "He aquí que deseas la verdad en lo íntimo; enséñame, pues, a conocer la sabiduría en lo íntimo de mi corazón" (Salmos 51:8). The Duties of the Heart, Vol. I, p. 7.

189 Selected Poems of Moses Ibn Ezra, selección de Heinrich Brody y traducción de Solomon Solis-Cohen, Filadelfia, 1945, p. 124. La expresión también aparece en Bajia, ibídem, Avodat Elohim, cap. 5.

190 Kuzarí, IV, 3.

191 Shirim Nivjarim, ed. Shirman, poema 4, línea 22.

192 Shirman, ibíd., poema 2, línea 5.

193 Selected Poems of Jehudah Halevi, Filadelfia, 1928, p. 94.

andando quedamente en tu corazón,
El, que rebaja y eleva.[194]

"PUERTAS PARA EL ALMA"

Leemos en *Zohar* el siguiente comentario sobre el versículo: *Conocido en los portones es su marido* –"marido" o "amo" es interpretado como sinónimo de Dios– *cuando se sienta entre los ancianos del país* (Proverbios 31:23). "El Señor, bendito sea Él, es trascendente en Su gloria. Él está oculto, y alejado mucho más allá del alcance de todo saber; nadie hay en el mundo, ni ha habido jamás, de quien Su Sabiduría y Su esencia no se sustraigan, pues Él es recóndito y oculto y más allá de todo saber, de modo que ni los seres supernos ni los terrenales pueden entrar en comunión con Él hasta que pronuncian las palabras 'Bendita sea la gloria del Señor desde Su lugar' (Ezequiel 3:12). Las criaturas de la tierra piensan que Él está en lo alto, declarando: 'Su gloria está sobre los cielos' (Salmos 113:4), mientras que los seres celestes piensan que Él está abajo, declarando: 'Su gloria está sobre toda la tierra' (Salmos 57:12), hasta que unas y otras, en el cielo y en la tierra, declaran al unísono: 'Bendita sea la gloria del Señor desde Su lugar' pues Él es incognoscible y nadie puede en verdad entenderle. Siendo ello así, ¿cómo es posible decir: 'Conocido en los portones es su marido'? Mas de cierto el Señor se da a conocer a cada uno conforme a la visión de su corazón y a su capacidad de unirse al espíritu de la divina sabiduría; y así; 'Conocido es su marido' no 'en los portones' *(bishe'arim),* sino, como cabe también traducir, 'mediante la intuición', si bien un conocimiento pleno está más allá del alcance de cualquier ser... Según otra interpretación, los portones mencionados

194 Diwan des... Jehuda ha-Levi, selección de H. Brody, Gottesdienstliche Poesie, Berlín, 1911, p. 159.

en este pasaje son los mismos que aparecen en el pasaje 'Alzad vuestras cabezas, oh portones' (Salmos 24:7) y designan las gradas celestes mediante las cuales, únicamente, le es posible al hombre lograr un conocimiento del Todopoderoso, y de no ser por las cuales el hombre no podría entrar en comunión con Dios. De manera similar, no es posible conocer en forma directa el alma del hombre, salvo mediante los miembros del cuerpo, que son las gradas que constituyen los instrumentos del alma. El alma es, así, conocida y desconocida. Lo mismo se aplica al Señor, bendito sea Él, desde que Él es el Alma de las almas, el Espíritu de los espíritus, cubierto y velado ante toda mirada; sin embargo, por medio de esos portones que son puertas para el alma, el Señor se da a conocer. Pues hay puerta tras puerta, grada tras grada, mediante las cuales la gloria del Señor se da a conocer. [195]

195 Zohar vol. I, p. 103a-b; véase vol. II, p. 116b. Véase el punto de vista de Rabbenu Jananel, Citado en Commentar zum Sepher Jezira por R. Jehuda G. Barsilai aus Barcelona, ed. Halberstam, Berlín, 1885, p. 32. El Zohar relaciona bishe'arim con el verbo Lesha'er, estimar. Véase Proverbios 23:7, y Rashi sobre Sotá 38b.

15. Fe

"¿PUEDES TÚ DESCUBRIR EL MISTERIO DE DIOS?"

Pensar en lo supremo, elevarnos hacia lo invisible, nos lleva a transitar una senda con innúmeros precipicios y muy pocas cornisas. Por grande que sea nuestra fe, fácilmente nos perdemos en dudas que no logramos disipar por entero. ¿Cómo contrarrestar la aprensión de que es mera futileza afanarse por comprender a Dios?

En su espontaneidad, el hombre acaso tienda su espíritu hacia el Dios oculto y trate de horadar con su mente la oscuridad de Su lejanía. ¿Mas cómo sabrá si aquello que anhela es Dios o algún valor personificado? ¿Cómo sabrá dónde o cuándo se encuentra a Dios? En momentos de meditación podemos encontrar Su presencia. ¿Mas nos encuentra Dios a nosotros? Podemos adorar Su gloria profundamente, de todo corazón. ¿Pero cómo saber que Él advierte nuestra adoración?

"¿Puedes tú descubrir el misterio de Dios?" (Job 11:7). Job admite sin reservas: "Dios es grande, más allá de nuestro conocimiento (36:26).[196] "Él Todopoderoso... no podemos encontrarlo; Él es grande en poder y justicia y la abun-

196 Alzad los ojos a lo alto. "Al hacerlo así sabréis que quien creó estas cosas es el misterioso Dios cuya esencia podemos buscar, mas no hallar... Por misterioso e irrevelable que sea, debemos buscarlo sin cesar. Pero cuando un hombre, tras inquirir y reflexionar llega al confín último del conocimiento... se detiene, como diciendo: ¿Qué sabes tú? ¿Qué has logrado con tu inquirir?" Zohar, vol. 1, p. lb.

dante rectitud no viola" (37:23). Lo único que Abraham pudo lograr por sí mismo fue el maravillado asombro; el conocimiento de que hay un Dios viviente le fue dado por Dios.

No hay sustituto para la fe, ni alternativa para la profecía, sí subrogato para la traición.

NO HAY FE A PRIMERA VISTA

No hay fe a primera vista. La fe que nace como una mariposa es efímera. Quien es rápido para creer es rápido para olvidar. La fe no nace de la nada, inadvertidamente, sin preparación, como una sorpresa gratuita. La fe es precedida por el temor reverente, por actos de maravillado asombro ante cosas que aprehendemos mas no podemos comprender. En la Historia del Mar Rojo leemos: 'Y *vio* Israel las grandes obras que el Señor hizo... y el pueblo *temió* al Señor... y *creyeron en el Señor*' (Éxodo 14:31). Debemos aprender a ver "los milagros que conviven con nosotros cada día", debemos aprender a vivir en temor reverente, a fin de alcanzar las intuiciones de la fe.

"El irreflexivo cree cada palabra, pero el prudente mira bien por dónde va" (Proverbios 14:15). La voluntad de creer puede ser voluntad de poder enmascarada; lo cierto es, sin embargo, que la voluntad de creer y la voluntad de poder se excluyen mutuamente. Pues en nuestro bregar por el poder nos arrogamos lo que le pertenece a Dios y sofocamos el reclamo de Su presencia. Debemos aprender a permitir que Su voluntad prevalezca. Debemos entender que nuestra fe no es cuestión que sólo nos incumbe a nosotros, sino también a Él; que más importante que nuestra voluntad de creer es Su voluntad de que creamos.

No es fácil alcanzar la fe. No la lograremos mediante una decisión de la voluntad, mediante el deseo de creer. Todos los días de nuestra vida debemos seguir ahondando nuestro sentido del misterio para ser merecedores de alcanzar la fe. La insensibilidad al misterio es nuestro mayor obstáculo. Bajo la luz artificial del orgullo y la autocomplacencia jamás veremos el esplendor. Sólo *en Su luz veremos la luz.*

La búsqueda de Dios por parte del hombre no es una búsqueda de mera información. En términos de información, poco consiguieron los incontables hombres que se esforzaron por hallar una respuesta. Sólo por la vía de la receptividad, de la respuesta a Aquel que preguntaba, se logró mucho, y mucho puede lograr cada uno de nosotros. Planteada una pregunta en el campo de la ciencia, un solo hombre puede responder por todos los hombres. En el campo de la religión, cada alma individual ha de enfrentarse con la pregunta y responderla.

Dios no tiene ninguna importancia a menos que tenga una importancia suprema.[197]No podemos dejar en la incertidumbre si existe o no un Dios vivo preocupado por la integridad del hombre. No podemos dejar en la incertidumbre si sabemos o no qué exige Él de nosotros. La respuesta a estas preguntas es imposible hallarla sin más ni más. Al decir de Maimónides: "Es bien sabido y harto evidente que el amor de Dios no puede echa hondas raíces en el corazón del hombre a menos que ese amor ocupe su mente sin cesar, de modo que nada en el mundo le importe fuera de él"[198] Lo que es cierto respecto del amor a Dios se aplica en cierta medida a la fe en Dios.

197 El hombre no está solo, p. 92.

198 Mishná Torá, Teshuvá, X, 6.

LA FE ES APEGO

Fe y creencia no son la misma cosa; tampoco es igual la fe a la actitud de considerar algo como verdadero[199]. Cuando Israel adoró a un becerro de oro cuarenta días después de Sinaí, sin duda la creencia del pueblo en el suceso acaecido se hallaba presente. La fe es un acto de la persona entera: mente, voluntad y corazón. La fe es *sensibilidad, comprensión, compromiso* y *apego*; no es algo que se logra de una vez para siempre, sino una actitud que podemos conquistar y perder.

La generación que salió de Egipto y presenció los prodigios del Mar Rojo y del Sinaí no logró la plenitud de la fe. Al cabo de cuarenta años en el desierto Moisés convocó a todo Israel y les dijo: *"Vosotros visteis* todo lo que hizo el Señor ante vuestros ojos en la tierra de Egipto, al Faraón y a todos sus siervos y a toda su tierra; las grandes pruebas que *vieron vuestros ojos*, las señales y los grandes prodigios. Pero hasta hoy *el Señor no os ha dado juicio para entender, ni ojos para ver, ni oídos para oír"* (Deuteronomio 29:1-3).

"Cosas maravillosas hizo Él a la vista" de Israel. "Con todo esto, pecaron aún, y no creyeron en Sus obras portentosas" (Salmos 78:14-32).

EL DESCONCIERTO DE LA FE

Repetimos: la fe en el Dios viviente no es fácil de alcanzar. De haber sido posible demostrar Su existencia más allá de toda discusión, el ateísmo hubiera sido refutado como un error hace mucho tiempo. De haber sido posible desper-

199 Cuando un ladrón se introduce en una casa para robar, invoca a Dios para que lo ayude. Así nos lo recuerda Rabí Shneur Zalman de Ladi; véase Berajot 63a.

tar en todo hombre la facultad de responder a Su pregunta última, los grandes profetas lo hubieran conseguido largo tiempo atrás. De ahí el trágico desconcierto del hombre de fe. "Mis lágrimas han sido mi aliento día y noche, mientras me preguntan todo el día: ¿Dónde está tu Dios?". (Salmos 42:4). "¿Dónde están todas Sus maravillosas obras, de las que nos contó nuestro padre?" (véase Salmos 44:2). "¿Hasta cuándo, oh Señor, seguirás ocultándote perpetuamente?" (Salmos 89:47). "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Salmos 22:2).

¿Por qué, Señor, has hecho tan difícil el encontrarte?, preguntamos a menudo en nuestras oraciones. ¿Por qué hemos de pasar por tantas angustias y afanes antes de poder alcanzar una vislumbre de Tu presencia? ¡Triste espectáculo el de las grandes mentes que se esfuerzan honestamente por demostrar Tu existencia! ¿Y por qué permites que la fe se mezcle tan fácilmente con la intolerancia, la crueldad, la arrogancia, la necedad y la superstición?

> ¿Por qué, oh Señor, nos haces desviar de Tus caminos,
> y endureces nuestro corazón al temor de Ti?
>
> Isaías 63:17

Debe de haber una razón profunda para este hecho, para el supremo infortunio del hombre. Acaso ella sea que en Su relación con nosotros Dios no sólo sigue la senda de la compasión, sino también la senda de la justicia, y así Su compasión se halla oculta por Su justicia y Su justicia se halla oculta por Su compasión.

LA FE ENTRAÑA FIDELIDAD

La fe entraña *fidelidad,* fortaleza *en* la espera, aceptación de Su ocultamiento, desafío a la historia.

> Oh Señor, Dios nuestro,
> otros señores fuera de Ti
> se han enseñoreado de nosotros,
> pero Tu nombre tan sólo reconocemos:
> Isaías 26:13

No hay en toda la historia humana momento tan triste como aquel en el que el Señor dijo a Moisés... *y ciertamente Yo esconderé mi rostro en ese día por causa de todo el mal que ellos hicieron, pues se volvieron hacia otros dioses* (Deuteronomio 31:18)**.** [200]

"¿Quién es semejante a Ti en silencio?" ¿Quién está tan silencioso como Tú "que ves el insulto acumulado sobre Tus hijos, y aun así guardas silencio?"[201]

La falta de percepción, la incapacidad para aprehender a Dios de manera inmediata, es la triste paradoja de nuestra existencia religiosa. Fue un momento extraordinario aquel en el que el hombre pudo exclamar:

> Éste es mi Dios, y lo glorificaré,
> Dios de mi padre, y lo enalteceré.
> Éxodo 15:2

---

200 Ierushalmi Sanhedrín, X, 2, 28b.

201 Mejiltá a Éxodo 15:11. Conforme a la leyenda en Guitin 56b, Tito habría pronunciado estas palabras blasfemas: "Hasta los silenciosos hablan a veces, mas Tú permaneces en silencio eternamente"; véase Arugat Habosem, vol. I, p. 26.

La situación normal se expresa en las palabras de Job:

> He aquí que Él pasa delante de mí, y no lo veo,
> se desliza, mas yo no lo advierto.
> Job 9:11

Sin embargo, Dios no es indiferente al afán del hombre que lo busca. Dios necesita al hombre, necesita que el hombre participe en la redención. Dios, creador del mundo, no se halla cómodo en el mundo, en los oscuros callejones de insensibilidad, infortunio y hostilidad.

De Noé está dicho: *Noé anduvo con Dios* (Génesis 6:9), y a Abraham díjole el Señor: Anda delante de *Mí* (Génesis 17:1). Dijo el Midrash: "Podríase comparar Noé con el amigo de un rey, que erraba por callejones oscuros. El rey lo vio y le dijo: en lugar de errar por callejones oscuros, ven y camina conmigo. El caso de Abraham sería más bien comparable al de un *rey que se hundía en callejones oscuros*. Cuando su amigo lo vio, lo alumbró con una luz que hizo brillar a través de la ventana. Díjole entonces el rey: en lugar de alumbrarme a través de la ventana, ven y enciende *una luz delante de mí"*[202]. El mundo estaba hundido en la oscuridad, pero Abraham encendió la luz que iluminó Su presencia.

Las palabras "Extranjero soy yo en la tierra" (Salmos 119:19), fueron interpretadas como referidas a Dios. Dios es un extranjero en el mundo. La *Shejiná*, la presencia de Dios, está en el exilio. Nuestra tarea consiste en hacer retornar a Dios al mundo, a nuestra vida. Reverenciar es expandir la presencia de Dios en el mundo. Tener fe en Dios es revelar lo que se halla oculto.

---

202 Génesis Rabá, 30, 10.

16. Más allá de la intuición

AL ALCANCE DE LA CONCIENCIA

¿Cuál es el valor cognoscitivo de· nuestras intuiciones? ¿Qué se descubre en tales momentos, y qué se conserva de ellos? Cuando alguien es alcanzado por una bala siente el dolor, no la bala. Cuando alguien es llamado a retornar, más que el llamado lo que percibe es el hecho de que se lo llama. La mano guiadora está oculta; lo que la persona puede experimentar es su propia condición de *objeto de preocupación*. Sin preocupación por el hombre no habría llamado al hombre.

Ésta es la certeza que nos anonada en tales momentos: el hombre no sólo vive en el tiempo y el espacio sino también en la dimensión del desvelo divino. Dios es preocupación, no sólo poder. Dios es Aquel *ante quien somos responsables*.

De la intuición religiosa retenemos la percepción de que el Dios trascendente es *Aquel para quien nuestra conciencia está abierta*. A pesar de cierta ambigüedad en las exigencias concretas, conservamos un contacto cuya naturaleza es inmediata y que puede prolongarse en forma ininterrumpida. Nos vemos expuestos al desafío de un poder que, no nacido de nuestra voluntad ni instaurado por ella, nos quita independencia al juzgar sobre la rectitud o depravación de nuestras acciones, al roernos el corazón cuando infringimos sus mandamientos. Es como si no hubiera en nuestro

propio ser privacidad alguna, ni posibilidad de retirada o huida, ni lugar alguno dentro de nosotros en el cual enterrar los despojos de nuestros sentimientos de culpa. Hay una voz que llega a todas partes, una voz que no sabe de clemencia y cava en los cementerios del olvido caritativo.

¿Es el Dios de esta percepción el Dios *ante quien somos responsables?* ¿Es esta percepción artificialmente generada por miedos y espejismos y elaborada en forma gradual como una actitud frente a las leyes que gobernaban a la sociedad primitiva? Aun quienes así lo consideren no deberían caer en el error de evaluar las cosas por la forma como ellas llegaron a existir. Algunas de las instituciones más atinadas y esenciales de la humanidad comenzaron de modo incidental. Bien puede ser que el arte de hacer herramientas o el descubrimiento de la fermentación se hayan originado en la magia y la superstición. Cualquiera pueda haber sido el origen de la conciencia, pocas cosas hay de tan fundamental significación en el dominio de la vida humana. La conciencia es tan osada y posee tan amplios alcances como la razón. Pues tal como la razón parte del supuesto de que los procesos de la naturaleza son inteligibles, que existe una relación racional entre los sucesos, dando así por implícito que la inteligencia humana y el orden natural son compatibles, así también nuestra conciencia, nuestro sentido moral, sostiene que hay una relación moral entre Dios y el hombre.

Nuestro concepto del bien y del mal puede en ocasiones ser incierto. Lo que es indudablemente cierto es la obligación que sentimos de responder por nuestra conducta. Un rasgo singular de la conciencia es que, a diferencia de la razón, su percepción principal no radica en concebir algo sino en estar relacionada con algo, en ser responsable, en ser juzgada a la vez que juzga. La responsabilidad significa ser responsable ante alguien. ¿Quién es ese alguien? Ese alguien no puede ser una ley abstracta o una fuerza ciega; jamás nos sentimos culpables por violar una ley física. Tampoco

puede ser nuestro propio yo; el reconocimiento esencial del alma es que el yo no constituye para ella la autoridad decisiva. No tenemos el poder de perdonarnos a nosotros mismos por el mal que cometemos. Estamos abiertos frente a alguien, comunicados con alguien que nos trasciende y que se preocupa de nuestras vidas.

DIOS ES EL SUJETO

La aptitud para percibir la realidad de Dios no la hallaremos en conceptos insípidos, en opiniones astutas, áridas, tímidas, en un amor exiguo, errático. La sensibilidad a Dios le es dada a un corazón destrozado, a una mente que se yergue por sobre su propia inteligencia. Es una sensibilidad que hace estallar todas las abstracciones. No se trata del mero juego con una idea. No hay convicción sin contrición; no hay afirmación sin compromiso del propio ser. Nuestra conciencia de Dios es una respuesta, y Dios es un reto antes que una idea. No pensamos en Dios; Dios nos conmueve. Jamás podemos describirlo; sólo podemos retornar a Él. Podemos dirigirnos a Él; no podemos comprenderlo. Podemos percibir Su presencia; no podemos captar Su esencia.

Suyo es el llamado, nuestra la paráfrasis; Suya es la creación; nuestro un reflejo. Dios no es un objeto a ser comprendido o una tesis a ser suscrita; no es ni la suma de todo lo que es (hechos) ni un resumen de todo lo que debería ser (ideales). Dios es el sujeto último.

En nuestra estremecida percepción de la presencia de Dios asumimos nuestra condición de responsables frente a Él. Nuestra conciencia de Dios no es un acto en el que Dios es conocido por el hombre; es la conciencia de que el hombre

es conocido por Dios. Al pensar acerca de Él somos pensados por Él.[203]

ADVERBIOS

Si comenzamos por sustentar una opinión acerca de Dios como absoluto, Su realidad permanece bloqueada detrás de la abstracción. Las opiniones son simplificaciones excesivas, conclusiones. En lugar de dar testimonio de un impacto, formulan una inferencia a partir de premisas. Ni siquiera el impacto de una cosa sobre la mente puede expresarse en forma de opinión o conclusión. Concluir significa poner fin.

¿Pero quién puede poner fin a la impresión que causa el cielo en el alma?

Conviene evitar los sustantivos al hablar de la naturaleza de Dios. El sustantivo presupone comprender. Pero en verdad, aun el mundo que encontramos es un mundo que aprehendemos sin poder comprenderlo.

Aunque Dios parezca remoto, nada hay tan cercano como Él [204]. Cuando pensamos que Él está cerca, entonces está lejos; cuando pensamos que Él está lejos, entonces está cerca (el Baal Shem). El puente que lleva a Dios es el temor reverente.

En el temor reverente nuestra pregunta no es "¿cuál es Su esencia?", sino: "¿Cuál es Su relación con el hombre?". Si derivamos a Dios de abstracciones, Su indiferencia hacia el hombre y la irrelevancia del hombre para Él siguen siendo compatibles con Su grandeza. Pero si nuestra conciencia de

203 El hombre no está solo; p. 74.

204 Ierushalmi Berajot, 9, l.

Dios es una respuesta a Su búsqueda del hombre, o un retorno, entonces por cierto Su realidad y Su preocupación se nos revelan conjuntamente. La pregunta de Dios al hombre es un acto de Su preocupación.

No disponemos de sustantivos para describir Su esencia; sólo tenemos *adverbios* para indicar los modos en que Él actúa respecto de nosotros.

LA UNICIDAD ES LA NORMA

Encontramos el misterio por doquier: en la roca y en la abeja, en la nube y en el mar; diríase que las cosas todas son vías de tránsito. Pero, ¿todos los caminos conducen a una meta, a un Dios? ¿Cómo saber si todos los hombres en todo tiempo y en todo lugar experimentan una y la misma realidad? ¿Acaso las diversas experiencias del misterio no dan testimonio de una multiplicidad de deidades antes que de un Dios único?

Por preciosa e intensa que sea su naturaleza, la intuición religiosa es susceptible de duda. ¿Cómo saber con certeza que la substancia de nuestra intuición no es una proyección de nuestra propia alma? ¿No es acaso el alma semillero de ilusiones? ¿Cómo saber si lo que nos es dado en momentos de intuición religiosa es correcto? ¿Cómo saber que lo que ha llegado a nuestra alma es la preocupación de un Dios vivo, el Creador del cielo y de la tierra? ¿Cuál es la norma que nos permite comprobar la veracidad de las intuiciones religiosas?

Una norma tal ha de ser una idea, no un suceso. Ha de ser una idea última, digna de servir como identificación de lo divino y al mismo tiempo idea suprema del pensamiento humano, una idea universal. Esa idea es la *unicidad* o el *amor,* que es una expresión de unicidad.

Todo conocimiento y comprensión en la ciencia, el arte, la ética, al igual que en la religión, descansa sobre su propia validez [205]. La unicidad es la norma, la pauta y la meta. Si en la luz que deja en nuestra alma una intuición religiosa podemos ver un camino para juntar los fragmentos dispersos de nuestra vida, para unir lo que está en pugna, sabremos entonces que es un mojón indicador en Su camino. Si un pensamiento genera orgullo, apartamiento del dolor de otras gentes, inconsciencia de los peligros del mal, sabremos que ese pensamiento nos desvía de Su camino.

Una intuición no es significativa para un hombre a menos que pueda tornarse significativa para todos los hombres. Aquel que hizo lo que es válido en todo tiempo ilumina al hombre con pensamientos que han de ser válidos en todo tiempo.

Sólo lo que es bueno para todos los hombres es bueno para cada hombre. Nadie está genuinamente inspirado sólo para sí mismo. Quien está bendecido, es una bendición para los demás.

Hay muchos caminos, pero *una sola* meta. Si hay un origen común para todos, ha de haber una meta para todos. Los anhelos son nuestros, mas la respuesta es *de Él*.

Más allá de todo misterio está la misericordia de Dios. Es un amor, una misericordia que trasciende el mundo, su valor y su mérito. Vivir movido por ese amor, reflejarlo aunque sólo sea muy humildemente, es la piedra de toque de la existencia religiosa.

En suma: el poder de la verdad religiosa es un momento de intuición, y su contenido es la unicidad o el amor. Fuente

205 Para un análisis detallado, véase El hombre no está solo, pp. 102-123.

y contenido pueden expresarse en una sola palabra: *trascendencia*.

La trascendencia es la piedra de toque de la verdad religiosa. Una auténtica intuición rompe la cerca del corazón y otorga al hombre la facultad de elevarse por encima de sí mismo.

DE LA INTUICIÓN A LA ACCIÓN

¿Cómo estar seguros de que la unicidad es de veras un camino de Dios? ¿Cómo podemos presumir de saber qué hay más allá del misterio? La certeza de hallarnos ante una presencia que no es de este mundo es un hecho de la existencia humana. Es una certeza, empero, que no halla su realización en la contemplación estética; vibra en ella la exigencia de vivir de una manera que sea digna de esa presencia.

El comienzo de la fe, como dijimos antes, no es la sensibilidad al misterio del vivir o un sentimiento de temor reverente, de asombro y estupor. La raíz de la religión es esta pregunta: ¿qué hacer con la sensibilidad al misterio del vivir, qué hacer con el temor reverente, el asombro y el estupor? La religión comienza por la conciencia de que algo se nos pregunta. En ese tenso, eterno preguntar, y en la respuesta que despierta, está atrapada el alma.

Algo se nos pregunta. ¿Pero qué? La pregunta última que agita nuestra alma es anónima, misteriosa, poderosa, y sin embargo inefable. ¿Quién la pondrá en palabras, quién nos enseñará el camino de Dios? ¿Cómo sabremos si el camino que elegimos es aquel que Él quiere que sigamos? En los momentos de intuición somos llamados a retornar. ¿Pero cómo retornar? ¿Cuál es el camino hacia Él? Todos percibimos la majestad y el misterio. ¿Mas quién nos dirá cómo responder al misterio? ¿Quién nos dirá cómo vivir de un

modo compatible con la majestad, el misterio y la gloria? Tan sólo disponemos de una percepción. No tenemos ni palabras ni hechos con los cuales podamos enunciar o formar una respuesta.

El hombre no vive sólo en virtud de la intuición; tiene necesidad de un credo, del dogma, de la expresión, de un modo de vida. Las intuiciones no son una posesión segura; son vagas y esporádicas. Son como chispas divinas que brillan ante nuestros ojos para enseguida apagarse, y entonces nos envuelve de nuevo una oscuridad "casi tan total como aquella en la que antes nos encontrábamos". El problema es: ¿De qué modo comunicar esos raros momentos de intuición a todas las horas de nuestra vida? ¿Cómo trasmutar la intuición en conceptos, lo inefable en palabras, la visión interior en entendimiento racional? ¿Cómo transmitir nuestras intuiciones a los demás y unirnos en una hermandad de la fe?

No todos los hombres experimentan con suficiente intensidad momentos de intuición. Esas chispas lo bastante poderosas como para iluminar un alma, no lo son para iluminar el mundo. ¿No ha dicho Dios nunca "haya luz" para que todo el mundo pudiese verlo? En los momentos de intuición Dios se dirige a un alma individual. ¿Acaso nunca se dirigió Dios al mundo, a un pueblo, a una comunidad? ¿Acaso no dejó Dios huella alguna en la historia para quienes no tienen la fuerza de buscarlo sin cesar?

¿SÓLO INTUICIONES Y NADA MÁS?

No podemos pensar el mundo sin la guía que nos proporciona el método lógico y científico. Al pensar en el Dios vivo nuestra guía deben ser los profetas.

Quienes comparten el legado de Israel creen que Dios no siempre se muestra evasivo. En raras ocasiones, Él se confió a aquellos que fueron elegidos como guías. No podemos expresar a Dios, pero Dios nos expresa Su voluntad a nosotros. Es a través de Sus palabras como sabemos que Él no está más allá del bien y del mal. De no ser por la guía que recibimos, nuestro propio pensamiento nos dejaría sumidos en el total azoramiento.

No es correcto esperar a Dios como si Él nunca hubiese entrado en la historia. En su busca de Dios, el hombre que vive después de la era de Sinaí debe aprender a comprender como una realidad que Dios busca al hombre. No ha de olvidar el mundo de los profetas, no ha de olvidar que Dios espera al hombre.

Lo que hace el escultor con el bloque de mármol, lo hace la Biblia con nuestras más sutiles intuiciones: eleva el misterio al nivel de la expresión.

Las intuiciones e inspiraciones personales nos preparan para aceptar el mensaje de los profetas y nos permiten comprender la pregunta cuya respuesta es la revelación. Pues nuestra fe no extrae su cabal substancia de intuiciones personales. Nuestra fe es fe en virtud de que somos parte de la comunidad de Israel, en virtud de que participamos de la fe de los profetas. De las palabras de éstos extraemos las normas que sirven como piedra de toque para comprobar la veracidad de nuestras propias intuiciones.

Mediante los profetas podremos acaso encontrar a Dios como un Ser que está más allá del misterio. En los profetas lo inefable se tornó voz, para revelarnos que Dios no es un ser separado y distante de nosotros mismos, tal como creía el hombre antiguo; que Dios no es un enigma sino justicia, misericordia; que Dios no es sólo un poder ante el cual somos responsables, sino también un modelo para nuestra vida. Dios no es el Desconocido; es el Padre, el Dios

de Abraham; desde el fondo de los tiempos llega a nosotros la compasión y la guía. Aun el individuo que se siente abandonado lo recuerda a Él como el Dios de sus padres.

II. REVELACIÓN

17. La idea de Revelación

EL HOMBRE CON LA TORÁ

Nunca más fuimos los mismos desde el día en que la voz de Dios nos arrebató en Sinaí. Ya nunca nos será posible retrotraernos a una era anterior al suceso sinaítico. Algo sin precedentes ocurrió entonces. Dios nos reveló Su nombre, y por Su nombre se nos llama. "Todos los pueblos de la tierra verán que el nombre del Señor fue invocado sobre ti" (Deuteronomio 28:10). Hay dos nombres hebreos para designar al judío: *Iehudí*, cuyas tres primeras letras son las tres primeras letras del Nombre Inefable, e *Israel*, cuya última sílaba, *el*, significa Dios en hebreo.

Si podemos caracterizar a otras religiones como una relación entre el hombre y Dios, el judaísmo ha de describirse como una relación entre *el hombre con la Torá* y *Dios*. El judío nunca está solo frente a Dios; la Torá está siempre con él. Un judío sin la Torá es obsoleto.

La Torá no es la sabiduría de Israel, sino su destino; no es nuestra literatura, sino nuestra esencia. El origen que se le atribuye no es el de la especulación o la inspiración poética, sino el de la profecía o la revelación.

Es fácil decir profecía, revelación. ¿Pero tenemos acaso conciencia de lo que decimos? ¿Entendemos qué significan estas palabras? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de profecía o revelación? ¿A un mito o a un misterio? ¿Ocurrió alguna vez que Dios descubriera Su voluntad a algunos hombres para bien de todos los hombres?

¿POR QUÉ ESTUDIAR EL PROBLEMA?

No es curiosidad histórica lo que despierta nuestro interés por el problema de la revelación. En cuanto suceso del pasado que con posterioridad afectó el curso de la civilización, la revelación no atraería al pensamiento moderno más de lo que pueden hacerlo la batalla de Maratón o el Congreso de Viena. Si nos concierne, no es por el impacto que produjo sobre generaciones pasadas, sino como algo que puede o no poseer una pertinencia eterna y sin mengua. Al abordar esta cuestión no evocamos la sombra de un fenómeno arcaico, sino que intentamos examinar esta pregunta: ¿Debemos creer que existe en el mundo una voz que nos llama en nombre de Dios?

Así pues, no se trata tan sólo de un asunto personal, sino de una cuestión que concierne a la historia de todos los hombres desde el comienzo del tiempo hasta el fin de los días. Nadie que haya experimentado al menos una vez en su vida la aterradora gravedad de la historia humana o la seriedad de la existencia individual puede permitirse ignorar el problema. Debe necesariamente decidir, debe elegir entre el sí o el no.

HEMOS OLVIDADO LA PREGUNTA

El más serio obstáculo con que tropieza el hombre moderno al emprender un análisis de la revelación no surge de las dudas que pueda abrigar en cuanto a la autenticidad de las experiencias relatadas por los profetas. Aun de ser posible, la vindicación más cabal de tales relatos sería poco pertinente. El problema más serio es *la ausencia del problema*. Para tener sentido, una respuesta presupone el conocimiento de una pregunta, pero el clima en el que vivimos hoy no es propicio para el continuo crecimiento de pregun-

tas que llevó siglos cultivar. La Biblia es una respuesta a la pregunta suprema: *¿Qué nos pide Dios?* Sin embargo, la pregunta ha desaparecido del mundo. Se pinta a Dios como una masa de vaguedad oculta detrás de un velo de enigmas, y Su voz se ha tornado extranjera para nuestras mentes, para nuestros corazones, para nuestras almas. Hemos aprendido a escuchar cualquier "yo", excepto al "Yo" de Dios. Con orgullo puede aclarar el hombre de nuestro tiempo: nada animal me es ajeno, pero sí todo lo divino. Tal es la condición de la Biblia en la vida moderna: es una respuesta sublime, pero ya no conocemos la pregunta. A menos que recuperemos la pregunta, no hay esperanza de comprender la Biblia.

EL DOGMA DE LA AUTOSUFICIENCIA DEL HOMBRE

La resistencia a la revelación en nuestro tiempo se originó en dos concepciones diametralmente opuestas del hombre. Una sostenía que el hombre era demasiado grande para necesitar la guía divina; la otra afirmaba que el hombre era demasiado pequeño para merecer la guía divina. La primera concepción provenía de la ciencia social; la segunda, de la ciencia natural.

Desde los tiempos de los deístas la idea de la autosuficiencia del hombre ha sido utilizada como argumento para desacreditar la creencia en la revelación. Con el avance de la tecnología cobró recientemente impulso la confianza en la capacidad del hombre para encontrar la paz, la perfección y el sentido de la existencia. El destino del hombre, se nos dijo, dependía tan sólo del desarrollo de su conciencia social y de la utilización de sus propias fuerzas. Se consideró el curso de la historia como un progreso perpetuo de la cooperación, una creciente armonización de intereses. El

hombre es demasiado bueno para necesitar una guía sobrenatural.

La idea de la autosuficiencia del hombre, la exagerada valoración de sí mismo por parte del hombre, se basaba en una generalización. Puesto que la tecnología podía resolver algunos problemas, se dedujo que bien podría resolverlos todos, lo cual resultó ser una falacia. Se pensó que las reformas sociales curarían todos los males y eliminarían todas las penurias del mundo. Al cabo, sin embargo, hemos descubierto lo que los profetas y los santos siempre supieron: solos, el pan y el poder no salvarán a la humanidad. Existe una pasión, un impulso hacia la crueldad, que sólo el temor reverente de Dios puede aplacar; hay en el hombre un egoísmo asfixiante que sólo la santidad puede airear.

Sin Dios, el hombre no tiene sentido, y todo intento por fundar un sistema de valores basado en el dogma de la autosuficiencia del hombre está condenado al fracaso.

Nuestra comprensión del hombre y de su libertad ha experimentado un profundo cambio en nuestros días. El problema del hombre es más grave de lo que podíamos advertir una generación atrás. Lo que percibíamos en nuestros peores temores resultó ser una utopía comparado con lo que ocurrió en nuestro propio tiempo. Hemos descubierto que la razón puede ser perversa, que la ciencia no es seguridad.

¿Acaso es la libertad por sí misma el bien supremo, más allá de lo que hagamos con ella, más allá del bien y del mal, de la bondad y la crueldad? ¿Acaso es la libertad un concepto vacuo, la posibilidad de hacer lo que nos place? ¿No depende la libertad de su compatibilidad con la rectitud? No hay libertad excepto la que Dios nos otorga; no hay libertad sin santidad.

LA IDEA DE LA INDIGNIDAD DEL HOMBRE

El progreso de las ciencias naturales y sociales nos ha obligado a tomar conciencia de cuán insignificantemente pequeño es el hombre en relación con el Universo y cuán infructuosos sus intentos por establecer un sistema de valores de validez universal. Movido por esa humildad, al hombre moderno le resulta descabellado suponer que el espíritu infinito pueda descender para comulgar con la mente débil y finita del hombre, suponer que el hombre pueda ser un oído abierto a Dios. Estando como está el concepto de absoluto tan lejos del alcance de su mente, el hombre, en el mejor de los casos, se siente perplejo ante las afirmaciones de los profetas. Con su sentido relativo de los valores, con su mente condicionada por las circunstancias y reducida a la captación del fragmento, tropezando constantemente en sus esfuerzos por construir un sistema de ideas universalmente integradas, ¿cómo puede concebir que el hombre haya sido capaz alguna vez de aprehender lo incondicionado? Por otra parte, a la mente le cuesta creer que cualquier miembro de una especie capaz de organizar, o aun sólo presenciar, el asesinato de millones de personas sin sentir remordimiento o pesar pueda llegar a poseer el don de recibir un pensamiento de Dios. Si el hombre puede permanecer insensible ante el horror del exterminio de millones de hombres, mujeres y niños, si el hombre puede tener las manos manchadas de sangre y a la vez alardear de falsa virtud, distorsionar lo que su conciencia le dicta, fabricar jabón con carne humana, ¿cómo podemos entonces pensar que es digno de que el Dios infinito se aproxime a él y lo guíe?

El hombre rara vez comprende hasta qué punto es peligrosamente poderoso. En nuestro propio tiempo, a muchos empieza a resultarnos obvio que si el hombre no se apega a una fuente de poder espiritual –equiparable a la fuente de energía que es capaz de explotar en la actualidad–, unos

pocos hombres pueden arrojar a todos los hombres al desastre final. Hay sólo una fuente: la voluntad y la sabiduría del Dios vivo.

La conciencia de la peligrosa grandeza del hombre, de su inmenso poder y capacidad para destruir toda vida en la tierra, debe cambiar por entero nuestra concepción del lugar y el papel que le cabe al hombre en el plan divino. Si este grandioso mundo nuestro no es una fruslería a los ojos de Dios, si el Creador se preocupa de alguna manera por Su creación, entonces el hombre –potencialente capaz de concebir a la vez la cultura y el crimen, pero capaz también de ser un representante de la justicia divina– es lo bastante importante como para ser receptor de la luz espiritual en los raros amaneceres de la historia humana.

A menos que la historia sea un capricho carente de sentido, debe de haber una contraparte para el inmenso poder destructivo del hombre, debe de haber una voz que dice NO al hombre; no una voz vaga, tenue e interior, como los escrúpulos de conciencia, sino igual en poderío espiritual al poder destructivo del hombre.

La voz habla al espíritu de los hombres proféticos en momentos singulares de sus vidas y grita a las masas mediante el horror de la historia. Los profetas responden, las masas desesperan.

La Biblia, vocero de un Ser en el que se amalgaman la justicia y la omnipotencia, es el incesante clamor del NO a la humanidad. En medio de nuestro aplauso a las proezas de la civilización, la Biblia cae sobre nosotros como un puñal arrojado para hacer pedazos nuestra complacencia, para recordarnos que también Dios tiene voz en la historia. Sólo quienes se sienten satisfechos con el estado de cosas existente o quienes eligen la senda fácil de huir de la sociedad en lugar de permanecer dentro de ella y no dejarse salpicar

por el lodo de las glorias engañosas, sólo ellos deplorarán esta limitación a la independencia humana.

LA DISTANCIA ENTRE DIOS Y EL HOMBRE

La resistencia a la revelación se originó también en la concepción de Dios. De una cosa parecemos estar seguros: Dios mora a una distancia absoluta del hombre, sumido en profundo silencio. ¿Tiene sentido, entonces, hablar de comunicación entre Dios y el hombre?

El mundo de la naturaleza es paciente, sumiso, dócil a nuestros designios, pero obstinadamente silencioso. Adoramos su riqueza y su tácita sabiduría, trabajosamente descifra-mos sus signos, pero ella jamás nos habla. ¿O acaso esperamos que las estrellas nos comprendan o nos empeñamos en persuadir al mar? La comunicación es un acto subordinado a tantas intrincadas y complejas condiciones que la idea de la naturaleza dirigiéndose al hombre resulta inconcebible. La comunicación no sólo presupondría que la naturaleza está dotada de alma, sino también que el hombre posee la capacidad mental de entender los signos concretos de comunicación de los que ella se vale. Sin embargo, la afirmación profética de que el Dios eterno se dirigió a una mente mortal no está en pugna con la razón. Lo que hace posible la estructura misma de la materia es la forma como lo infinito se materializa en lo más pequeño. Si la corriente de energía almacenada en el sol y en la tierra puede encauzarse y penetrar dentro de una brizna de hierba, ¿por qué habría de excluirse *a priori que* el espíritu de Dios penetró en la mente de los hombres?

Es tan enorme la distancia entre el sol y una flor... ¿Puede la flor, a mundos de distancia de la fuente de energía, lograr una percepción de su propio origen? ¿Puede una gota

de agua remontarse para contemplar, aunque sólo sea un momento, la lejana fuente originaria de la corriente? Lo que ocurre en la profecía es como si el sol comulgara con la flor, como si la fuente enviara una corriente para alcanzar a una gota.

Detengámonos un instante a considerar la constante *interacción* entre lo somático y lo físico. Un toque de la yema del dedo se traduce en un concepto, al tiempo que una intención de la mente es comunicada al cuerpo. La forma como se produce esta interacción es indescriptible. ¿Se justifica, entonces, vista la calidad indescriptible de la revelación, que rechacemos *a priori* como falso el aserto de los profetas de que, en ciertas horas de la historia de Israel, lo divino entró en contacto con unas pocas almas elegidas? ¿Que la fuente creadora de nuestro propio ser se dirigió al hombre?

Si hay momentos en los que el genio habla por todos los hombres, ¿por qué habríamos de negar que hay momentos en los que una voz habla por Dios? ¿Por qué habríamos de negar que la fuente de la bondad comunica sus designios a la mente humana?

En verdad, parece increíble que podamos tener ante nuestros ojos palabras que contienen un hálito de Dios. Olvidamos que en este mismo instante respiramos lo que Dios está creando; que aquí mismo, frente a nosotros, contemplamos obras en las que se refleja Su infinita sabiduría, Su infinita bondad.

EL DOGMA DEL SILENCIO TOTAL DE DIOS

Para muchos espíritus, no conocer a Dios es un abismo sobre el cual flota un rumor acerca de un ser último de quien sólo saben que es una masa de misterio inmensa e incons-

ciente. Desde la perspectiva de semejante conocimiento, el aserto de los profetas parece absurdo.

Examinemos esa perspectiva. Al atribuirle al ser último la condición de eterno misterio, afirmamos sin lugar a dudas que lo conocemos. Así, el ser último no es un Dios desconocido sino conocido. En otras palabras: un Dios al que conocemos, pero que no conoce, el gran Desconocedor. ¡Proclamamos la ignorancia de Dios, y a la vez nuestro conocimiento de Su ignorancia!

Tal actitud parecería formar parte de nuestra herencia pagana. Decimos: el Ser Supremo es un misterio total, y aun habiendo aceptado al Dios de la creación, nos aferramos no obstante a la presunción de que Aquel que tiene el poder de crear un mundo no es capaz de pronunciar jamás una palabra. Y sin embargo, ¿por qué habríamos de suponer a Dios aprisionado en un eterno silencio? ¿Por qué habríamos de excluir *a priori* la facultad de expresión del ser absoluto? Si el mundo es la obra de Dios, ¿no es lógico suponer que hay en Su obra signos de Su expresión?

No cesamos de proclamar *el dogma del silencio total de Dios* y actuamos como si Dios nunca hubiese hablado o, de haberlo hecho, como si el hombre hubiese sido demasiado sordo para oír. En ocasiones, empero, algunos de nosotros nos preguntamos estremecidos: ¿No será ese dogma una terrible calumnia?

En verdad, el aserto de los profetas es perturbador, casi increíble. Para nosotros, sin embargo, habitantes de este mundo horriblemente hermoso, el denso silencio de Dios es incomparablemente más perturbador y totalmente increíble.

LA ANALOGÍA PERSONAL

En nuestras propias vidas, muchos de nosotros hemos descubierto la existencia de otras vías de conocimiento, fuera de aquellas de la especulación y la observación. Cuando nuestro vivir es fiel a la maravilla de la sabiduría que sin cesar se despliega ante nuestros ojos, sentimos a veces como si el eco del eco de una voz horadara el silencio tratando en vano de despertar nuestra atención. Nos sentimos a veces llamados, sin saber por quién, contra nuestra voluntad, aterrados por la fuerza impartida a nuestras palabras, a nuestros actos, a nuestros pensamientos.

En nuestras propias vidas la voz de Dios habla lentamente, de a una sílaba por vez. Cuando al llegar a la cima de los años algunas de nuestras íntimas ilusiones se desvanecen y aprendemos a descifrar retrospectivamente el sentido de nuestras experiencias, algunos descubrimos cómo las sílabas dispersas forman una única frase. Quienes saben que esta vida nuestra transcurre en un mundo que en modo alguno puede explicarse en términos humanos, que cada momento es un acto cuidadosamente oculto de Su creación, quienes eso saben no pueden menos que preguntarse: ¿Hay algo en lo cual Su voz no esté silenciada? ¿Hay algo en lo cual Su creación no esté oculta?

Tras la radiante nube del vivir, desconcertante para las almas que ignoran, algunos hombres percibieron el sonido del *Haya* en la plenitud del ser. En otros, no sólo un canto sino una voz, alzando el velo de la incognoscibilidad, llegó a la mente. Quienes saben que la gracia de la guía divina puede al cabo ser concedida a los que ruegan por ella, que a pesar de su propia indignidad y bajeza pueden iluminarse con una chispa que llega de improviso, portadora de vasta sabiduría, inmerecida pero salvadora, quienes eso saben no se sentirán ajenos al espíritu de aquellos que percibieron no una chispa, sino una llama.

La idea de la revelación es un absurdo mientras somos incapaces de comprender la fuerza arrolladora con la cual la realidad de Dios busca al hombre, a cada hombre. Sin embargo, si reunimos los recuerdos de las chispas de iluminación que percibimos, los fragmentos de intuiciones que se nos concedieron a lo largo de los años, nos resultará imposible seguir manteniéndonos en la seguridad de que la revelación es imposible.

18. La Reticencia Profética

LA IDEA, LA AFIRMACIÓN, EL RESULTADO

En el capítulo anterior analizamos *la idea* de la revelación y expusimos las razones principales de la resistencia que el hombre le opone. Procuramos mostrar su importancia en la situación humana y sugerimos que es imposible mantenerse en la seguridad de que la revelación es imposible. No obstante, aun demostrada la plausibilidad de *una idea*, ello no significa que la idea sea un hecho. ¿No es acaso concebible que Dios no haya satisfecho nuestra expectativa?

¿Quién nos asegura que nuestra creencia en la revelación no sea una componenda con nuestros propios deseos? ¿No deberemos resignarnos a creer que hay un Dios, pero que no tiene voz?

La aclaración de esta pregunta dependerá de cómo respondamos a otra pregunta, a saber, ¿por qué recurrimos a la Biblia en nuestra busca de la voz de Dios en el mundo? Lo hacemos porque la Biblia no se limita a postular la idea o la posibilidad de la revelación. En la Biblia nos enfrentamos con una *afirmación,* con profetas que afirman transmitir la voluntad de Dios, hecho dominante en la historia de Israel. Así pues, al abordar la Biblia no nos enfrentamos con un principio, una idea general o una posibilidad metafísica, sino con actos proféticos concretos que, según la Biblia, ocurrieron en la vida del pueblo de Israel entre el tiempo de Moisés y el tiempo de Malaquías.

Si la Biblia se hubiese perdido, si las palabras de los profetas hubiesen desaparecido y todo lo que quedara fuese el recuerdo de hombres que afirmaban ser profetas, el único objeto de exploración sería esa afirmación. Lo cierto, sin embargo, es que la Biblia permanece entre nosotros hasta el día de hoy, y no sólo nos encontramos con seres humanos que afirman haber tenido experiencias extraordinarias; nos encontramos con palabras extraordinarias. Por lo tanto no es sólo, ni siquiera principalmente, esa afirmación la que nos atrae hacia la Biblia. Es en el *contenido* de la palabra profética donde radica el desafío a nuestra vida, a nuestro pensar, y es ese contenido el que nos impulsa en nuestro esfuerzo por comprender el significado de la afirmación.

Es necesario, entonces, distinguir entre tres aspectos del problema de la revelación: *la idea, la afirmación* y *el resultado*. La idea de la revelación la hemos examinado en el capítulo anterior. Nos ocuparemos ahora de la afirmación, antes de entrar a considerar las palabras o el resultado.

La materia de nuestro análisis no es sólo la creencia en una voluntad divina capaz de llegar a la mente del hombre, sino también el interrogante de si aceptar o rechazar la asombrosa afirmación de la Biblia de que Dios es en verdad tal como los profetas lo proclaman, de que Su voluntad es aquella que los profetas sostienen.

¿QUÉ ES LA INSPIRACIÓN PROFÉTICA?

El punto de partida de nuestra indagación es la conciencia que tenían los profetas de hallarse inspirados, la inconmovible convicción de que el mensaje que traían al pueblo no era producto de sus propios corazones.

En un momento de crisis Moisés pone en juego toda su autoridad al afirmar que está inspirado por Dios [206]. De diversos modos los profetas sostienen que sus palabras no procedían de "su propio corazón" (Ezequiel 13:2), que sus profecías eran inspiraciones, no invenciones, que era Dios quien los enviaba al pueblo (Isaías 48:16). Nuestra tarea consistirá en responder a dos preguntas: ¿Cuál es el significado de la inspiración profética y cuál es la verdad acerca de la inspiración profética? La primera pregunta indaga: ¿Qué clase de acto se describe bajo el nombre de inspiración profética? La segunda pregunta indaga: ¿Es verdad? ¿Ocurrió en realidad?

Nuestra indagación debe empezar por la primera pregunta, pues obviamente es necesario saber qué es la inspiración profética antes de intentar demostrar o refutar que se produjo. ¿Qué clase de hecho es el que describe el vocablo profecía? ¿Qué significa?

En la actualidad es posible imaginar a un gran orador cuya palabra, al difundirse, pudiera llegar convertirse en foco de atención de la humanidad. En cambio supera nuestra imaginación concebir a un ser humano capaz de convertirse en foco de atención del cielo y la tierra y a quien el Universo entero pudiera hablarle. Aun si aceptamos que hay un espíritu que anima toda la existencia, su misterio esencial excede los alcances de la mente humana. La experiencia de haber recibido la palabra de Aquel que es más que el cielo y la tierra posee una grandeza que por comparación hace perder su peso a todas las palabras. Un examen de las circunstancias psíquicas e históricas sería poco pertinente. Cualquier respuesta que podamos hallar a las preguntas –¿Cómo acaeció la profecía? ¿Fue una experiencia interior o externa? ¿Cuál fue su trasfondo histórico?– girará alre-

206 "Y dijo Moisés: Con esto sabréis que el Señor me envió a hacer todas estas cosas y que no las hice de mi propia voluntad" (Números 16:28).

dedor de lo adventicio, tal como un examen de los puntos y comas difícilmente descubra el contenido de una frase. Previamente es necesario captar las palabras y su significado.

La comprensión correcta de una frase depende de su compatibilidad con el significado buscado por el autor de la frase. Nuestra pregunta, por ende, es: ¿Qué quería significar el profeta con la frase "Dios habló"? A fin de comprender las manifestaciones del profeta acerca de su experiencia debemos tener presentes los siguientes principios relativos a la naturaleza de dichas manifestaciones: 1) las palabras y las cosas poseen muchos significados; 2) las manifestaciones del profeta son *reticentes*; 3) el lenguaje del profeta es el lenguaje de la grandeza y el misterio; 4) existe una distinción entre las palabras descriptivas y las indicativas; 5) las manifestaciones del profeta exigen receptividad.

LAS PALABRAS TIENEN MUCHOS SIGNIFICADOS

La forma más segura de malentender la revelación es tomarla literalmente, imaginar que Dios habló al profeta por un teléfono de larga distancia. Sin embargo, casi todos nosotros sucumbimos a esa fantasía, olvidando que el pecado capital en la indagación de las cuestiones últimas es el *enfoque literal.*

El error del enfoque literal radica en suponer que las cosas y las palabras poseen diversos significados en situaciones diversas. El oro significa riqueza para el mercader, un elemento de adorno para el joyero, "un metal inoxidable, maleable y dúctil, de alto peso específico" para el ingeniero, y bondad para el retórico ("un corazón de oro"). La luz es una forma de energía para el físico, un instrumento en la creación de belleza para el artista, una expresión de gran-

deza en el primer capítulo de la Biblia. *Rúaj*, espíritu en hebreo, significa también hálito, viento, dirección. Y aquel que sólo piense en hálito perderá el sentido más profundo del vocablo. A Dios se lo llama padre, pero quien tome este nombre en un sentido fisiológico distorsionará el significado de Dios.

El lenguaje de la fe emplea sólo unas pocas palabras acuñadas conforme a su propio espíritu; en la mayoría de los casos toma prestados sus términos del ámbito general de la experiencia humana y los inviste de nuevo significado. En consecuencia, al tomar estos términos en forma literal se nos escapan las connotaciones singulares que asumieron en el uso religioso.

En el lenguaje científico el significado de las palabras debe ser claro, nítido, sin ambigüedad; debe comunicar el mismo concepto a todos. En poesía, en cambio, las palabras que tienen un solo significado se consideran pobres. La palabra adecuada es a menudo la que evoca una pluralidad de significados, y a la que es necesario entender en más de un nivel. Lo que es una virtud en el lenguaje científico es una falla en la expresión poética.

¿Es correcto insistir en que las palabras bíblicas han de entenderse exclusivamente con arreglo a un solo significado literal? Muchas veces parecería que la intención de los profetas fue que se los entendiera no de una sola manera, en un solo nivel, sino de muchas maneras, en muchos niveles, según la situación en la que nos encontremos. Y si tal fue la intención, no debemos restringir nuestra comprensión a un significado único.

LA RETICENCIA PROFÉTICA

Por lo general se supone que los escritores bíblicos se inclinaban hacia un lenguaje ampuloso, elevado, y que preferían la expresión extravagante y exagerada. Sin embargo, si meditamos acerca de la substancia de lo que trataban de comunicar, descubrimos de pronto que lo que nos suena como *grandilocuencia* es *reticencia* y *recato de expresión*. Por cierto, las palabras de los profetas no han de tomarse literalmente, porque una comprensión literal sería una comprensión parcial y superficial; porque el significado literal no es más que un *mínimo de significado*.[207]

"Dios habló". ¿Hemos de tomarlo en forma simbólica, es decir: Dios no habló pero fue como si lo hubiese hecho? Lo cierto es que *lo que es literalmente verdadero para nosotros es una metáfora comparado con lo que es metafísicamente real para Dios*. Mil años para nosotros son un día para Él. Y aplicadas a Él, nuestras palabras más potentes son débiles reticencias.

Y sin embargo, ese "Dios habló" no es un símbolo. Un símbolo no hace surgir un mundo de la nada. Tampoco un símbolo da vida a una Biblia. El habla de Dios no es menos sino más que literalmente real.

EL LENGUAJE DE LA GRANDEZA Y EL MISTERIO

El estudioso moderno de la Biblia se siente tentado de interpretar la Biblia en el contexto de su propia visión del mundo. Para comprender el auténtico significado de la

207 Los profetas adaptaron sus palabras a la capacidad del entendimiento humano; véase Mejilta a Éxodo 19:18, compárese The Mishnah of Rabbi Eliezer, regla 14, ed. Enelow, Nueva York, 1933, p. 25.

Biblia debemos recordar su concepción fundamental del mundo. El hombre bíblico está sobre todo atento al aspecto de *la grandeza*, y su lenguaje para la revelación es el de la grandeza y el misterio.

"La palabra de Dios", "Dios habló"... ¿con qué lo compararemos? ¿Lo compararemos con la expresión articulada por la voz de un ser humano? Ahora bien, para que el hombre pueda percibirla, la palabra de Dios ha de ser comunicada por una voz; no obstante, para ser divina, ha de ser comunicada por algo mucho más grande que una voz. Hay muchas voces en el mundo; ¿cuál fue la calidad divina de aquel habla? Si Dios es Aquel que creó el mundo, ¿cómo podría compararse su habla con un fenómeno que tan poco significa, incluso dentro del mundo?

Decir que para el hombre bíblico la palabra de Dios es tan grande como la energía cósmica, como la energía que mantiene unidas a todas las fuerzas y los elementos, estaría por debajo de lo que se quiere expresar. La palabra de Dios es el poder de la creación. Dios dijo *Haya*, y *hubo*.

> Por la palabra del Señor fueron hechos los cielos,
> y toda su mesnada por el aliento de Su boca.
> Pues Él habló, y fue,
> Él ordenó, y se hizo.
>
> Salmos 33:6, 9

Sublime, magnífico es el mundo. Mas si no fuera por Su palabra, no habría mundo, ni sublimidad, ni magnificencia.

¿Qué es la palabra de Dios para los profetas? ¿Una combinación de sonidos que comunica una idea convencional y capaz de servir como parte de una frase?

> ¿No es Mi palabra como fuego, dice el Señor,
> y como un martillo que rompe la roca en pedazos?
>
> Jeremías 23:29

La realidad extraordinaria de la palabra divina radica en su misterio de omnipotencia. De Dios brotó el misterio de Su habla, y una palabra, un sonido, llegó al oído del hombre. El espíritu de Su poder creador dio nacimiento a un mundo material; el espíritu de Su poder revelador dio nacimiento a la Biblia.

PALABRAS DESCRIPTIVAS E INDICATIVAS

La mente humana es un repositorio de ideas variadas, algunas de las cuales son definidas y expresivas, en tanto que otras se resisten a la definición y permanecen inefables. De igual modo, hay dos clases de palabras: palabras *descriptivas*, ubicadas en una relación fija respecto de significados convencionales y definidos, tales como los sustantivos concretos silla, mesa, o los términos científicos; y palabras *indicativas*, ubicadas en una relación fluida respecto de significados inefables y que, en lugar de describir, se limitan a indicar algo que intuimos pero no podemos comprender plenamente. No podemos imaginar con fidelidad o reproducir en nuestra mente el contenido de palabras tales como Dios, tiempo, belleza, eternidad. Aun así, esas palabras comunican un caudal de significado a nuestro sentido de lo inefable. Su función no es convocar una definición a nuestra mente, sino introducirnos en una realidad que ellas representan.

La función de las palabras descriptas es la de evocar una idea que nuestra mente ya posee, evocar *significados preconcebidos*. Las palabras indicativas tienen otra función. Lo que ellas originan no es un recuerdo sino *una respuesta*, ideas desconocidas, significados hasta entonces no cabalmente comprendidos.

Numerosas palabras cumplen a la vez la función descriptiva y la indicativa. Para el capitán de un barco las palabras "viento" y "alba" poseen significados definidos: una masa de aire en movimiento desde una determinada dirección y a una determinada velocidad; un momento definible por medio del reloj. Pero cuando leemos en un poema acerca del *"viento que suspira antes del alba"*, ¿tratamos acaso de determinar el momento *exacto* en el que piensa el poeta? ¿Preguntamos acaso cuál era la dirección o la velocidad del viento? No hay duda, sin embargo, de que el viento y el alba del poeta son los mismos del capitán. El poeta se refiere a otro aspecto del mismo fenómeno.

Igualmente cierto es que al leer "el viento que suspira" nadie inquirirá acerca del mecanismo fisiológico mediante el cual el viento inhala y expele aire. Existe sin embargo cierto tipo de lector que, cuando se le habla de la escala de Jacob, pregunta cuántos escalones tenía.

INTERPRETACIÓN RECEPTIVA

El viento del verso recién citado no es una figura de lenguaje. Tomarlo en sentido *figurado*, referirlo a algo que no es un viento, equivale a malentender la vivencia y la intención del poeta. A la vez, tomarlo en sentido *literal*, meteorológico, es aferrarse a un nivel de significado distinto de aquel en el cual lo sintió el poeta. El nivel de significado al que se refiere el poeta corresponde al viento en el nivel metasimbólico. Las palabras usadas en tal sentido no han de tomarse de modo literal ni figurado sino receptivamente, *respondiendo* a ellas.

Tomar una palabra de modo literal significa reproducir en nuestra mente una idea que la palabra denota y con la cual se halla claramente asociada en nuestra memoria. Es obvio

que sólo a las palabras descriptivas se las puede tomar literalmente. Tomar en sentido figurado una palabra descriptiva implica suponer que el autor cae en el galimatías: dice una cosa y quiere significar otra. Es obvio que sólo deben tomarse en sentido figurado las expresiones metafóricas. Las palabras indicadas han de tomarse con receptividad. A fin de comprenderlas debemos dejar de lado los significados preconcebidos; los clisés de nada sirven. Las palabras indicativas no son retratos sino *pistas*; sirven de guía, sugieren una línea de pensamiento.

Tal, por cierto, es nuestra situación respecto de un aserto como "Dios habló". Éste se refiere a una idea que no se halla en su medio habitual en la mente, y la única manera de comprender su significado es una actitud receptiva, de *respuesta*. Debemos adaptar nuestra mente a un significado hasta entonces desconocido. La palabra no es más que una pista; el peso real de la comprensión recae sobre la mente y el alma del lector.

19. El Misterio de la Revelación

LA REVELACIÓN Y LA EXPERIENCIA DE LA REVELACIÓN

Si la revelación fue un momento en el que Dios logró llegar al hombre, tratar de describirlo exclusivamente en términos de óptica o acústica, preguntar si fue una visión o un sonido, si fue forte o piano, sería más ridículo que preguntar por la velocidad del viento "que suspira antes del alba". Cierto es que los profetas afirmaron haber visto, haber oído. Pero esa forma de ver y oír no se puede someter a un análisis psicológico o fisiológico. Un análisis de la capacidad del poeta para oír suspirar al viento no sería pertinente para nuestra comprensión del poema. ¿Afirmó acaso el profeta haber encontrado a Dios en la forma como se encontró con uno de sus contemporáneos o como Aristóteles se encontró con Alejandro el Grande?

Si la revelación fuera *sólo* un acto psicofísico, sería entonces poco más que una experiencia humana, un suceso en la vida del hombre. En cambio, tal como una obra escultórica es más que la piedra en la que está tallada, así también la revelación es *más* que una experiencia humana. Verdad es que una revelación que no se hiciera conocer mediante la experiencia sería como una figura esculpida en el aire. Sin embargo, el hecho de constituir una experiencia humana es sólo una parte de lo que realmente sucedió en la revelación de ahí que no debamos equiparar el suceso de la revelación con la experiencia humana de la revelación.

EL MISTERIO DE LA REVELACIÓN

En cuanto suceso perteneciente al reino de lo inefable, la naturaleza de la revelación es algo que las palabras no pueden expresar, algo que el lenguaje humano jamás logrará representar. Nuestras categorías no son aplicables a aquello que está dentro y más allá del reino de la materia y de la mente. Al hablar sobre la revelación, cuanto más descriptivos los términos, menos satisfactoria es la descripción. Las palabras con las cuales los profetas intentaron relatar sus experiencias no eran fotografías sino ilustraciones; eran cantos, no descripciones. Por lo tanto, una reconstrucción psicológica del acto profético es tan imposible como el intento de pintar la semejanza fotográfica de un rostro sobre una exclamación; es un vocablo *indicativo* antes que descriptivo. Como todos los vocablos que expresan lo supremo, apunta al significado de lo último en lugar de expresarlo plenamente. "Es muy difícil lograr una concepción verdadera de los sucesos de Sinaí, puesto que nunca antes hubo ni habrá nunca nada igual" [208]. "Creemos", dice Maimónides, "que la Torá llegó a Moisés de Dios de una manera que se describe en la Escritura de modo figurado mediante el vocablo 'palabra', y que nadie ha sabido nunca cómo ocurrió ese suceso, excepto el mismo Moisés, a quien llegó esa palabra".[209]

No debemos tratar de leer los capítulos de la Biblia relativos al suceso de Sinaí como si se tratara de textos de teología sistemática. La intención de esos capítulos es celebrar el misterio, ponernos en contacto con él, antes que penetrarlo o explicarlo. Como crónica de la revelación, la Biblia misma es *un midrash*.

---

208 Maimónides, Guía de los perplejos, Libro II, cap. 33.

209 Introducción a su Comentario sobre Mishná Sanhedrín, cap. 10, Principio 8.

Para comunicar la experiencia de los profetas la Biblia pudo haber empleado términos de descripción o términos de indicación. Cualquier descripción del acto de la revelación en categorías empíricas habría dado como resultado una caricatura. Por ello lo único que hace la Biblia es manifestar que la revelación *ocurrió*; *cómo* ocurrió es algo que sólo podía transmitirse en palabras evocativas y sugerentes.

Una misma palabra puede utilizarse en cualquiera de las dos formas. El sonido es igual, pero el espíritu es diferente. "Y Dios dijo: Haya luz" es diferente en espíritu a un aserto tal como "Y Smith dijo: Encendamos la luz". La segunda afirmación comunica un sentido definido; la primera suscita una respuesta interior a un significado inefable. El aserto "el hombre habla" describe un acto fisiológico y psicológico; el aserto "Dios habla" trasmite un misterio, se dirige a nuestro sentido del asombro y la maravilla llamándonos a responder a un misterio que supera nuestra capacidad de comprensión.

Hay hechos espirituales absolutamente irreducibles a la expresión verbal y totalmente fuera del alcance de la imaginación o la definición.

No era esencial que Su voluntad fuera trasmitida como sonido; era esencial que Su voluntad nos fuera comunicada. El sonido o la visión es al suceso trascendente lo que la metáfora es a un principio abstracto.

LA TEOLOGÍA NEGATIVA DE LA REVELACIÓN

Llamados a dar pruebas, los profetas sólo podían negar que lo que decían les perteneciera: "No son de mi voluntad" (Números 16:28; compárese Ezequiel, cap. 13). La revelación sólo puede describirse *via negationis*; sólo podemos decir lo que no es. Acaso el más antiguo ejemplo de teo-

logía negativa sea el que se aplicó a la comprensión de la revelación. Leemos que a Elías se le dijo (I Reyes 19:11-12):

> Sigue adelante y párate sobre el monte
> delante del Señor.
> Y he aquí que pasó el Señor.
> y un grande y fuerte viento sacudió las montañas,
> y rompió en pedazos las rocas delante del Señor,
> pero el Señor no estaba en el viento.
> Y después del viento un terremoto,
> pero el Señor no estaba en el terremoto.
> Y después del terremoto un fuego,
> pero el Señor no estaba en el fuego.
> Y después del fuego, una voz queda y suave.

Literalmente: *una voz de silencio*. Sólo al oír la voz casi inaudible el apasionado y fogoso Elías se envolvió el rostro con su manto y salió; deteniéndose en la entrada de la cueva para prestar oído a la voz.

La voz que percibió era casi quietud.

IMAGINAR ES PERVERTIR

Así pues, al imaginar la revelación, es decir, al concebirla como si se tratara de un proceso psíquico o físico, lo que hacemos es pervertir su esencia y desbaratar su misterio. Es tan impropio concebir la revelación como un acto psicofísico, como lo es concebir a Dios como un ser corpóreo. Pocos de nosotros somos capaces de pensar de un modo por el que nunca se cruce la senda de la imaginación, y por lo general es en la encrucijada del pensamiento y la ima-

ginación donde la gran marejada del espíritu se desvía al callejón sin salida de una imagen parabólica.

Cuéntase que un jasid, tras escuchar las palabras de alguien que peroraba sobre la elevada concepción de Dios según los filósofos, dijo: "Si Dios fuera tal como usted lo imagina, yo no creería en Él". Por sutiles y nobles que sean nuestros conceptos, en cuanto se tornan descriptivos, es decir definidos, confirman a Dios aprisionándolo en la trivialidad de nuestra mente. Nunca es tan inadecuada nuestra mente como cuando tratamos de describir a Dios. Lo mismo se aplica a la idea de la revelación. Cuando la definimos, cuando la describimos, se nos escapa por completo.

LA ELIMINACIÓN DEL ANTROPOMORFISMO

Es un espectáculo deprimente ver cómo la verdad se aleja por culpa de las formulaciones torpes; cuántas de nuestras concepciones de Dios y de Sus actos tienden a limitarlo y distorsionarlo. Tendemos a adjudicarle a Dios figura humana y a concebir la profecía como un acto psicofísico. Sin embargo, este es el axioma del pensamiento bíblico: Dios, que creó el mundo, es distinto del mundo. Formar una imagen de Él o de Sus actos es negar Su existencia. No toda la realidad es material; no todos los actos reales son perceptibles para nuestros sentidos corporales. No sólo mediante su oído puede el hombre oír. No sólo el sonido físico puede llegar al espíritu del hombre.

Los grandes expositores del pensamiento judío nos exhortan a no imaginar que Dios habla, o que Él emite un sonido mediante órganos del habla.

"La percepción que mejor conocemos es la de los sentidos, en especial la del oído y la vista; no tenemos idea o noción de ningún otro modo de comunicación entre el alma de un

hombre y el alma de otro hombre salvo mediante el habla, es decir, mediante los sonidos producidos por los labios, la lengua y demás órganos del habla. Así pues, cuando se nos ha de confirmar que Dios posee un conocimiento de las cosas, y Él comunica ese hecho a los profetas, quienes nos lo trasmiten a nosotros, ellos nos presentan... a Dios hablando, es decir, que mensajes emanados de Él llegan a los profetas[210]. No obstante, "cuando se nos dice que Dios se dirigió a los profetas y les habló, nuestra mente debe tan sólo captar la noción de que existe un conocimiento divino al que llegan los profetas; la idea importante que debemos retener es que las cosas que nos comunican los profetas provienen del Señor y no son *enteramente* producto de sus propias concepciones e ideas... No debemos suponer que Dios al hablar empleó la voz o el sonido".[211]

"Toda persona inteligente sabe" que cuando la Biblia afirma que el pueblo vio y oyó la voz en Sinaí, no se refiere a una "percepción mediante el ojo" o a una "percepción mediante el oído", sino a una percepción espiritual [212]. "No hubo una voz física ni una percepción física sino una voz espiritual... ¿Es concebible que las palabras pronunciadas por Dios lo hayan sido según la manera del lenguaje humano? Esas palabras resultaron audibles para Moisés, mas no para el pueblo. ¿Es natural que una misma y única voz sea oída por una persona y no por la otra?"[213]

210 Maimónides, Guía de los perplejos, I, 65.

211 Ibíd., I, 41.

212 Rabí Shlomó Ibn Adret, Maar Al Ishmael en J. Perles, R. Salomo b. Abraham b. Aderat, Breslau, 1863 (hebreo), p. 12.

213 Rabí Loew de Praga, Tiferet Israel, cap. 43.

UN SUCESO SIN PAR

Vano sería el intento de reconstruir las secretas circunstancias en las que una palabra de Dios estremeció el alma de un profeta. ¿Quién podría sacar a luz los datos divinos o ensamblar en un todo las extrañas percepciones de un Moisés? El profeta no nos dejó información. Todo lo que tenemos es la certidumbre del profeta, su sensibilidad, su infinito temor reverente. Todo lo que tenemos es un Libro, y lo único que podemos hacer es percibir lo inefable a través de sus palabras.

Lo que en realidad ocurrió nos resulta tan inimaginable como resultó increíble a quienes lo presenciaron. No podemos comprenderlo. Sólo podemos responder a ese suceso. O negarnos a responder.

Algunos de nosotros nos acercamos a la Biblia trepados sobre los zancos de una definición. ¿Mas quiénes somos nosotros para hablar del misterio sin conocimiento y para decir qué significa que Su espíritu irrumpió desde Su ocultamiento? ¿Quién ha sondeado las profundidades de la Biblia?

¿Hemos acaso penetrado en los resortes de su sabiduría o andado por los meandros de su recóndito significado? ¿Se abrieron alguna vez los alcances de su palabra? ¿Dónde estábamos cuando la palabra fue establecida como límite, y Dios dijo: Hasta aquí, y no más allá, será revelada Mi sabiduría?

No es mediante una definición como el alma puede abrirse a la grandiosidad de una cadena de montañas. Nuestra meta, pues, no ha de ser hallar una definición sino aprender cómo percibir, cómo intuir la voluntad de Dios en las palabras. La esencia de la intuición no radica en la captación de lo descriptible sino en la percepción de lo inefable. La meta es adiestrar a la razón para hacerla receptiva a aquello que

está más allá de la razón. Sólo mediante nuestro sentido de lo inefable podemos intuir el misterio de la revelación.

El teólogo dogmático que intenta comprender el acto de la revelación ajustándose a sus propias generalizaciones se toma a sí mismo demasiado en serio e incurre en una excesiva simplificación. La revelación es un misterio para el cual la razón carece de conceptos. Ignorar su índole misteriosa es un descuido de consecuencias fatales. De la oscuridad vino la voz de Moisés, y de la oscuridad viene a nosotros la Palabra. La cuestión es desconcertante.

Y si preguntáis: ¿Cómo fue aquel suceso, cuando el pueblo oyó en Sinaí la voz de Dios?, la respuesta será: fue un suceso sin par, único en la historia del hombre. Existen innumerables leyendas, mitos, crónicas, pero ninguna de ellas habla de todo un pueblo presenciando un suceso tal como el de Sinaí.

20. La Paradoja de Sinaí

LA PARADOJA DE LA PROFECÍA

Para nosotros, hoy, el gran enigma es: ¿Cómo es posible la revelación? ¿Cómo concebir que lo eternamente oculto se torne revelado? Para el hombre bíblico, en cambio, el gran enigma es: ¿Cómo es posible la experiencia de la revelación? ¿Cómo puede el hombre soportar la demoledora presencia de Dios?

Para el hombre bíblico Dios es un Ser cuya manifestación es más de lo que la carne y la sangre pueden soportar. No es posible ver a Dios, no es posible oír a Dios y permanecer con vida (Éxodo 33:20, Deuteronomio 4:33). "Un miedo, una gran oscuridad" cayó sobre Abraham (Génesis 15:12). Percibir a Dios es ser aplastado por Su majestad. Al verlo los serafines se cubren el rostro y un profeta exclama: "Estoy perdido" (Isaías 6:5). El mundo se consume cuando arde Su presencia. [214]

Entonces se dio el momento estremecedor: Dios se le apareció a Moisés "en una llama de fuego en medio de la zarza; y él miró, y he aquí que la zarza ardía en fuego, y la zarza no se consumía" (Éxodo 3:2). Frente a un hecho tan descon-

---

214 Para un análisis fenomenológico del suceso profético tal como se refleja en la conciencia de los profetas, y para una comparación de la profecía bíblica con fenómenos análogos en otras religiones, véase mi libro Die Prophetie (Los Profetas, 3 Tomos, coedición Editorial Paidós-Seminario Rabínico Latinoamericano, Buenos Aires, 1973).

certante, dijo Moisés: "Me apartaré ahora, y veré esta gran visión, *por qué* la zarza no se quema". Ese "por qué" nunca tuvo respuesta. ¿Es posible acaso que el mundo soporte lo divino?

Quizás sea éste el significado de la zarza ardiente. Un nuevo elemento cobra vida: un fuego que arde, pero no consume. Se indicaba así un nuevo orden en la relación de Dios con el hombre, a saber, que *para revelar Él debe ocultar*, que para impartir Su *sabiduría* Él debe ocultar Su *poder*. Ese nuevo orden hizo posible la revelación.

La zarza fue el precedente de Sinaí, que no fue abatido; de Israel, que no fue consumido. Cuando el Señor estaba por emitir Su palabra:

> El Monte Sinaí estaba envuelto en humo,
> porque descendió sobre él el Señor en fuego;
> y subió su humo como humo de horno,
> y estremecióse mucho todo el monte.
>
> Éxodo 19:18

> El monte ardía en fuego hasta el corazón de los cielos, oscuridad, nube y tinieblas.
>
> Deuteronomio 4:11

El monte ardió en fuego y no se consumió.

Para el hombre bíblico, el milagro de la revelación no sólo radicó en el hecho de que Dios hablara, sino también en el hecho de que el hombre fuese capaz de soportarlo.

"Porque pregunta ahora si en los tiempos pasados que han sido antes de ti, desde el día que creó Dios al hombre sobre la tierra, y pregunta desde un extremo de los cielos hasta el otro si hubo jamás cosa grande como ésta, o si se oyó de

otra como ella. ¿Ha oído pueblo alguno la voz de un dios hablando de entre el fuego, como oíste tú, y *quedó vivo?*" (Deuteronomio 4:32 ss).

Al pie del Sinaí el pueblo imploró a Moisés: "Habla tú con nosotros, y escucharemos; pero no hable Dios con nosotros, para que no muramos". (Éxodo 20:19).

EN LAS TINIEBLAS

El contenido del Decálogo es absolutamente llano, absolutamente simple: No matarás... No robarás... No obstante, la forma como fueron proclamadas estas palabras está envuelta en el misterio. "Estas palabras (es decir el Decálogo) habló el Señor a toda vuestra congregación *de en medio del fuego (esh)*, la nube *(anán)* y *las tinieblas (arafel)*" (Deuteronomio 5:19). A fin de comprender lo que aquí se articula debemos ante todo determinar si "fuego", "nube" y "tinieblas" son vacuas trivialidades o términos precisos, palabras que expresan una concepción definida.

"Las tinieblas *(arafel)* son la morada de Dios. Salomón, que construyó el gran Templo de Jerusalén, sabía que el Señor que colocó el sol en los cielos decidió morar en *las tinieblas"*.[215]

Con asombrosa coherencia la Biblia registra que las teofanías presenciadas por Moisés ocurrieron en una nube. Una y otra vez se nos dice que el Señor "llamó a Moisés de en medio de la nube" (Éxodo 24:16); que el Señor apareció y le habló "en la columna de una nube" (Números 12:4; Deuteronomio 12:5; Salmos 99:7); el "Señor descendió en la nube" (Éxodo 34:5; Números 11:25); "la gloria del Señor

215 I Reyes 8:12. "Espesas tinieblas había debajo de Sus pies"; Salmos 18: 10; 11 Samuel 22:10.

apareció en la nube" (Éxodo 16:10); "Apareceré en la nube" (Levítico 16:2).

No debemos ignorar deliberadamente estos importantes términos, ni tampoco falsearlos mediante la alegorización. Cualesquiera sean los hechos concretos que denotan, lo que sin lugar a equívocos comunican a la mente es la verdad fundamental de que Dios estaba *oculto* aun cuando *reveló*, que aun cuando Su voz se tornó manifiesta, Su presencia permaneció oculta.

En las palabras divinas que por vez primera anunciaron a Moisés que la impar teofanía de Sinaí estaba por ocurrir ante los ojos de todo el pueblo, encontramos una frase singular, una frase que no aparece en ningún otro lugar de la Biblia y que expresa cómo fue la teofanía: "He aquí que yo vengo a ti *en la espesura de una nube"* (Éxodo 19:9). Fue en la parte más oscura y más oculta de una nube; o en un ocultamiento más profundo que aquel que conociera el mismo Moisés, donde ocurrió la teofanía de Sinaí.

MÁS ALLÁ DEL MISTERIO

El misterio se yergue entre Dios y el pueblo. En Sinaí el pueblo embargado de temor reverente tiembla y se mantiene apartado[216]. Pero más allá del misterio hay significado, más allá de "las tinieblas" hay luz; por eso pudo Moisés acercarse "a las tinieblas donde estaba Dios", y pudo entrar a "la nube" (Éxodo 20:21; 24:18).

El extremo ocultamiento de Dios era un hecho siempre presente en la conciencia del hombre bíblico. Es ello lo que arroja luz sobre el significado trascendente de la palabra

216 Dos veces dice la Biblia: "El pueblo permaneció lejos"; Éxodo 20:18, 21.

Divina: La palabra de Dios, clara y sin ambigüedad, no es más baja sino más alta que el misterio. Hay *sentido más allá del misterio*. Esa es la razón de nuestro regocijo último:

> El Señor reina; regocíjese la tierra;
> alégrense las muchas costas.
> Nubes y tinieblas hay alrededor de Él;
> la rectitud y la justicia son el basamento
> de Su trono.
>
> Salmos 97:1-2

LOS DOS ASPECTOS

¿Qué ocurrió en Sinaí? La Biblia intenta decirlo de dos maneras. Según una de ellas, lo que dice es algo que excede la capacidad de las palabras: "El Señor descendió sobre el Monte Sinaí" (Éxodo 19:20). No hay frase en el mundo que haya dicho más alguna vez. Aquel que está más allá, oculto y exaltado por sobre el espacio y el tiempo estuvo aquí humildemente, para que todo Israel lo percibiera. Pero la Biblia también habla de otra manera: "He hablado desde el cielo con vosotros" (Éxodo 20:22). Dios no descendió sobre la tierra; lo único que ocurrió fue que Su palabra manó "desde el cielo". Ambos pasajes no se contradicen entre sí, ya que no se refieren a un solo suceso, sino a dos. Porque *la revelación fue tanto un suceso para Dios como un suceso para el hombre*. Así, en el segundo pasaje es Dios quien habla (en primera persona), en tanto que el primer pasaje expresa lo que experimentó el pueblo (se habla de Dios en tercera persona). El mismo acto tuvo dos aspectos. Dios descendió y no descendió sobre la tierra. La voz vino del cielo, pero el hombre la oyó viniendo de Sinaí.

Exiguas y pobres son las crónicas del suceso si todo lo que comunican es lo que describen literalmente, a saber, un fenómeno natural. Para nosotros, hoy día, el fuego es un fenómeno físico que no contiene mensaje alguno ni referencia alguna a Dios, que creó el mundo y la fuerza del fuego. Sinaí fue un momento en el que el fuego que no consume dio testimonio de Dios.

Y sin embargo, la percepción del fuego, el trueno y el relámpago, fue la percepción en la periferia. El pueblo percibió la pavorosa visión pero no se atrevió a penetrar en ella. "Y todo el pueblo percibía los truenos y relámpagos, el sonido de la trompeta y el monte humeante; y tuvo miedo el pueblo, y tembló, y permaneció a distancia... pero Moisés se acercó a la densa oscuridad donde estaba Dios" (Éxodo 20:18-21).

Cuando el santo maestro Rabí Isaac Jacob, el Vidente de Lublin, se disponía a recitar la bendición sobre las cuatro plantas en Sucot, la multitud se agolpó tras de él en la *sucá*. Mientras se preparaba para pronunciar la bendición el maestro entró en un estado de contemplación que dura casi una hora y durante todo ese tiempo permaneció meciéndose y temblando, estremecido por el temor de Dios. La gente observaba cada uno de sus movimientos, y arrebatados por lo que veían todos temblaron y se mecieron junto con el maestro. Un jasid allí presente se mantuvo apartado, sin prodigarse en éxtasis preparatorios. Pero cuando el rabí dejó de mecerse y temblar y comenzó a pronunciar las palabras de la bendición, el jasid se aproximó para absorber lo que oía.

Lo mismo ocurrió en Sinaí. Las masas percibieron lo exterior: el sonido de la trompeta, los truenos y los relámpagos y la montaña en llamas, y ante esa visión temblaron... pero se mantuvieron a distancia. Moisés no prestó atención a

esos fenómenos; en cambio "se acercó a la densa oscuridad donde estaba Dios.[217]

¿FUE SINAÍ UNA ILUSIÓN?

¿Cómo supo Israel que lo que su ojo y su oído percibieron en el desierto de Sinaí no era una quimera? Los espejismos son un fenómeno corriente en el desierto. ¿Qué es un espejismo? Una ilusión óptica por la cual vemos algo que conocemos por nuestra experiencia previa, allí donde no se halla presente. En razón de las condiciones atmosféricas, viajeros que han visto antes un manantial *verdadero* suelen ver un manantial *aparente* en medio del camino en un día caluroso. Y bien, dónde y cuándo, con anterioridad al momento de Sinaí, oyó el pueblo de Israel o cualquier otro pueblo del mundo una voz que surgiendo de la atmósfera decía:

Yo soy el Señor, vuestro Dios, que os sacó fuera de la tierra de Egipto, fuera de la casa de servidumbre.

No existe, en rigor, percepción frente a la cual no quepa sospechar que se trata de una ilusión. Hay, sin embargo, percepciones tan convulsionantes que ante ellas cualquier sospecha de ese tipo pierde sentido.

Un miedo cósmico embargó a todos los que vivieron el momento de Sinaí, un momento más estremecedor de lo que el corazón era capaz de sentir. La tierra reaccionó con mayor violencia que el corazón humano. "El pueblo se estremecía... la montaña se estremecía en gran manera" (Éxodo 19:17 ss). ¿Fue esa percepción una ilusión? *Aquello* que vemos puede ser una ilusión; el *hecho de que vemos* no puede ser cuestionado. El trueno y el relámpago en Sinaí pueden

217 Rabí Judá de Zakilkov, *Lekuté Maharil*, Lublin, 1899, p. 47ª

haber sido impresiones, pero el hecho de haber sido dotados de pronto con la facultad de ver el mundo entero estremecido por un abrumador temor reverente de Dios era una nueva clase de percepción.

En ese momento el pueblo de Israel no sólo fue capaz de albergar un sentimiento, sino también de participar en un temor reverente que se adueñó del mundo. Sólo en momentos en los que somos capaces de participar del espíritu de temor reverente que llena el mundo, podemos comprender lo que le acaeció a Israel en Sinaí. Tal, se dice, fue el propósito de aquel suceso: "para que sea Su temor ante vuestra faz, para que no pequéis" (Éxodo 20:20). Así ruega Dios: "Ojalá tuviesen el espíritu que tienen hoy en todos los días por venir: que me temiesen" (Deuteronomio 5:26).

Tan importante como el problema del *origen,* o *autoría* inmediata, es el problema de la *pertinencia* de la Biblia, es decir, si las normas que ella establece incumben sólo al hombre o también a Dios. La revelación significa que el denso silencio que llena la infinita distancia entre Dios y la mente humana fue horadado y se le dijo al hombre que Dios se preocupa por los asuntos humanos, que sólo el hombre necesita a Dios; también Dios necesita al hombre. Es este conocimiento el que torna inmune a la desesperanza el alma de Israel. Aquí la verdad no es una verdad intemporal y ajena al mundo, sino un modo de vivir, una verdad presente en todos los actos de Dios y del hombre. La palabra de Dios no es un objeto de contemplación. La palabra de Dios debe tornarse historia.

Así la palabra de Dios penetró en el mundo del hombre; no como un "debería", idea suspendida entre el ser y el no ser, sombra de la voluntad, concesión de la mente, sino como un suceso perpetuo, una exigencia de Dios más real que una montaña, más poderosa que todos los truenos.

UN MODO DE PENSAR

A menudo se ha caracterizado el espíritu de la filosofía como *la búsqueda de valores*, la búsqueda de aquello que posee el máximo valor. ¿Cuál es el espíritu de la Biblia? La Biblia no se preocupa por el concepto abstracto de valores desencarnados, separados de la existencia concreta. Se preocupa por el hombre y la relación de éste con la voluntad de Dios. La Biblia es la *búsqueda del hombre recto*, de un pueblo recto.

> El Señor mira desde el cielo a los hijos del hombre,
> para ver si hay alguno
> que actúe sabiamente,
> que busque a Dios.
> Todos se han extraviado,
> son todos por igual corruptos,
> no hay nadie que haga el bien, no, nadie.
>
> Salmos 14:2-3

Para el ojo atento los incidentes registrados en la Biblia son episodios de un gran drama único: la busca del hombre por parte de Dios, Dios es demanda del hombre y el hombre huyendo de Él.

El judaísmo no es sólo un modo de vivir; es *un modo de pensar*. Y ésta es una de las premisas cardinales: la fuente de la verdad no se encuentra en "un proceso desarrollado para siempre en el corazón del hombre" sino en sucesos únicos que acaecieron en determinados momentos de la historia. No hay substitutos para la revelación, para los sucesos proféticos. El pensamiento judío no se guía por ideas abstractas, por una moral generalizada. En Sinaí aprendimos que los valores espirituales no son sólo aspiraciones subjetivas sino una respuesta a un llamado trascendente dirigido a nosotros.

UN ÉXTASIS DE DIOS

A pesar de toda la vaguedad, un rasgo se perfila con claridad. Para el profeta la revelación no era meramente un suceso que le ocurría sólo a Él. El acto profético es *la vivencia de un acto de Dios* en aras del hombre, y al mismo tiempo más allá del hombre.

A diferencia del acto místico, la revelación no es el resultado de una búsqueda de experiencia esotérica. Por el contrario, lo que caracteriza al profeta es el esfuerzo por eludir tal experiencia. El profeta nunca se complace en su visión como quien se complace en el logro de una meta anhelada. La revelación no es un acto en el que el profeta busca, sino en el que es buscado, un acto de la búsqueda del hombre por parte de Dios. El profeta no procuraba encontrar a Dios. Lo que se concibió como suceso capital en la historia de Israel fue la búsqueda del hombre por parte de Dios, no la búsqueda de Dios por parte del hombre. Esta concepción se halla en la esencia de todo el pensamiento bíblico; Dios no es un ser apartado del hombre y a quien se debe buscar, sino un poder que busca, procura y convoca al hombre. El camino *hacia* Dios es un camino *de* Dios. La religión de Israel se originó en la iniciativa de Dios antes que en los esfuerzos del hombre. No fue una invención del hombre sino una creación de Dios; no fue un producto de la civilización, sino un dominio autónomo. El hombre no hubiera conocido a Dios si Él no se hubiera acercado al hombre. La relación de Dios con el hombre precede a la relación del hombre con Él.

En la experiencia mística el hombre se vuelve hacia Dios; en el acto profético Dios se vuelve hacia el hombre. Aquella es ante todo un suceso en la vida del hombre, subordinado a la aspiración y la iniciativa del hombre; ésta es ante todo un suceso en la vida de Dios, subordinado al *pathos* y la iniciativa de Dios. Mediante la experiencia mística pode-

mos lograr una intuición del hombre acerca de la vida de Dios; mediante el acto profético nos enteramos de una intuición de Dios acerca de la vida del hombre.

Por lo tanto, caracterizar a la revelación como una intuición o una experiencia profética es reducir una realidad a una percepción. Visto desde la perspectiva del hombre, recibir una revelación es *ser testigo de cómo Dios se dirige al hombre*. No es un acto en el que se contempla la realidad divina, un misterio eterno y estático. El profeta participa de un suceso divino, de un suceso en la vida de Dios, pues al dirigirse al profeta Dios sale de Su imperceptibilidad para tornarse audible al hombre. La cabal intensidad del suceso no radica en el hecho de que "el hombre oye" sino en el "hecho" de que "Dios habla" al hombre. La experiencia mística es un éxtasis del hombre, la revelación es *un éxtasis de Dios*.

Tal como lo describen los profetas en términos de tiempo y espacio, el acto de la revelación representa la imagen de un suceso trascendente conforme se refleja en los términos restringidos de la experiencia humana. Su calidad intrínseca radica en un hecho creativo: la manera como lo divino fue trasladado a la experiencia concreta del hombre. Dotados para percibir la abrumadora maravilla de la realidad de Dios, comparada con la cual la humanidad parecía ser menor que la nada,[218] los profetas deben de haberse sentido más pasmados con su experiencia que cualquiera de nosotros, para quien la trascendencia de Dios es sólo un concepto vago del que ocasionalmente cobramos conciencia en la reflexión serena.

En suma, la revelación es un momento en el que Dios logró llegar al hombre; un suceso para Dios y un suceso para el hombre. Recibir una revelación es ser testigo de cómo Dios se vuelve hacia el hombre.

---

218 Isaías 40:17; véase también Daniel 4:32.

21. Una religión del tiempo

PENSAMIENTO Y TIEMPO

Poco se conoce o recuerda acerca de la vida y el carácter de Euclides o sobre la manera como plasmó sus *Elementos*. Las leyes de su geometría son intemporales y el momento en el que por vez primera se hicieron comprensibles para la mente humana no tiene al parecer relación alguna con su significado y validez. No hay relación entre tiempo y pensamiento, acto y contenido, autor y enseñanza.

Las palabras de la Biblia, en cambio, no penden en un aire de intemporalidad. Aquí, tiempo y pensamiento, acto y contenido, autor y enseñanza se hallan profundamente relacionados el uno con el otro.

La Biblia no es sólo un sistema de normas sino también una crónica de acaeceres inscriptos en la historia. Por cierto, algunos principios y aforismos bíblicos pueden hallarse o podrían haber sido concebidos en otro contexto. Mas los sucesos que relata y el hecho de tomar dichos sucesos como los puntos de encuentro entre Dios y el hombre no tienen paralelo en el mundo. Los sucesos figuran entre las categorías fundamentales por las que se rige la vida del hombre bíblico; son a su existencia lo que los axiomas son a la medición y el peso.

El judaísmo es *una religión de la historia, una religión del tiempo*. Al Dios de Israel no se lo encontró primordialmen-

te en los hechos de la naturaleza. El dios de Israel habló mediante sucesos de la historia. Las deidades de otros pueblos estaban vinculadas con lugares o cosas; el Dios de los profetas, en cambio, fue el Dios de los sucesos: el Libertador que redimió al pueblo de la esclavitud, el Revelador de la Torá, el que se manifestó en sucesos de la historia antes que en cosas o lugares.[219]

Los sucesos de los cuales deriva la religión de Israel, los momentos determinados del tiempo en los que Dios y el hombre se encontraron, son tan fundamentales para el judaísmo como la eternidad de la justicia y la compasión divinas y la verdad general de que Dios y el hombre se hallan en todo momento en relación el uno con el otro. Sostener que el éxodo de Egipto es sólo un símbolo, que lo esencial es la idea general de libertad encarnada en el relato, es desconocer el corazón mismo de la fe judía.

El judaísmo exige la aceptación de ciertas normas o pensamientos centrales y a la vez la adhesión a ciertos sucesos decisivos. No hay separación posible entre las ideas y los sucesos del judaísmo. El espíritu se manifiesta mediante la presencia de Dios en la historia y los actos de manifestación se verifican a través de normas o pensamientos fundamentales.

EL DIOS DE ABRAHAM

La expresión “Dios de Abraham, Isaac y Jacob” es semánticamente distinta de una expresión tal como “el Dios de la verdad, el bien y la belleza”. Abraham, Isaac y Jacob no significan ideas, principios o valores abstractos. Tampoco representan a maestros o pensadores, y la expresión no debe entenderse como aquella de “el Dios de Kant, Hegel y

219 A.J. Heschel, El Shabat; Buenos Aires, 1964, p. 1 ss.

Schelling". Abraham, Isaac y Jacob no son principios que es preciso entender sino vida que es preciso continuar. La vida de aquel que se une al pacto de Abraham continúa la vida de Abraham. Porque el presente no está separado del pasado. "Abraham aún está delante del Señor" (Génesis 18:22). Abraham perdura por siempre. Nosotros somos Abraham, Isaac, Jacob.

LA CATEGORÍA DE LA SINGULARIDAD

Para la mayoría de nosotros la idea de la revelación resulta inaceptable, no porque sea inexplicable o indemostrable, sino porque es una idea *sin par*. Ni siquiera la rechazamos, simplemente no penetra en nuestra mente, no poseemos ninguna forma o categoría en la que esa idea pueda encajar. Educados para tratar de explicar todo lo que acaece como manifestación de una ley general y todo fenómeno como ejemplo de un tipo, nos resulta difícil creer en lo extraordinario, en lo absolutamente singular; nos resulta difícil creer que un suceso que no ocurre *siempre* o de tanto en tanto, haya ocurrido sólo *una vez, en un momento dado*. En ciencia se da por sentado que en el dominio del espacio un proceso que ocurrió una vez puede ocurrir siempre, pero carecemos de la capacidad de entender que en el dominio del tiempo ciertos sucesos no ocurren repetitivamente. Y bien, la revelación es un suceso que no ocurre siempre en una ocasión determinada, en un momento único del tiempo. No hay falencia que torne tan yerma el alma como la falta de un sentido de lo singular. El hombre creativo es aquel que logra asir lo excepcional e instantáneo antes de que se estanque en su mente. En el lenguaje del pensamiento creador, todo lo que está vivo es único. Y la auténtica intuición es un momento en el que se percibe una situación antes que ésta se congele en la similitud con otra cosa.

Sólo el genio conoce la manera de comunicar a los demás el sentido de lo instantáneo y lo sin par, y aun así la poesía de todos los tiempos apenas si ha logrado captar un mero fragmento de la música infinita de lo incomparable. Hay más discernimiento en percibir la inefable singularidad de un suceso que en empeñarse en explicarlo mediante nuestras dudas estereotipadas.

Tal como hay ideas que son verdaderas, aunque sólo unos pocos hombres sean capaces de corroborarlas o verificarlas, así también hay experiencias que son reales aunque sólo unos pocos hombres sean capaces de llegar a vivirlas. Muchas cosas ocurren entre Dios y el hombre que pasan inadvertidamente aun para aquellos a quienes les ocurren.

EL DÍA ELEGIDO

A menos que aprendamos a apreciar y distinguir los momentos del tiempo como lo hacemos con las cosas del espacio, a menos que nos tornemos sensibles a la singularidad de los sucesos individuales, el significado de la revelación permanecerá oscuro. En verdad, la singularidad es una categoría que pertenece más al reino del tiempo que al del espacio. Dos piedras, dos cosas en el espacio pueden ser iguales; dos horas en la vida de una persona o dos épocas de la historia humana nunca son iguales. Lo que ocurrió una vez nunca volverá a ocurrir en el mismo sentido. La era de Pericles o el período del Renacimiento nunca se repitieron. Sólo la ignorancia del tiempo, el desconocimiento de la profundidad de los sucesos puede llevar a afirmar que la historia se repite. Fue su profundo sentido del tiempo el que permitió al hombre bíblico comprender que en Sinaí presenció un suceso sin paralelo en la historia humana.

"Porque pregunta ahora si en los tiempos pasados que han sido antes de ti, desde el día que creó Dios al hombre sobre la tierra, y pregunta desde un extremo de los cielos hasta el otro si hubo jamás cosa grande como ésta, o si se oyó de otra como ella. ¿Ha oído pueblo alguno la voz de un dios hablando de entre el fuego, como oíste tú, y quedó vivo? ¿O ha intentado un dios venir a tomar para sí una nación de en medio de otra nación, con pruebas, con señales, con prodigios, con guerra, con mano poderosa y brazo extendido, y hechos aterradores, como todo lo que hizo con vosotros el Señor vuestro Dios en Egipto ante tus ojos?"

Deuteronomio 4:32-34

Para la comprensión bíblica de la historia es importante no sólo el concepto de un pueblo elegido, sino también el concepto de un *tiempo elegido*; la elección de un día, no sólo de un pueblo. Israel aceptó la soberanía de ese momento elegido. Ese momento cambió el mundo para nosotros. Refiriéndose a él exclamó un sabio talmúdico: "¡De no ser por ese día...!".[220]

Mucho ha ocurrido desde el día en que un oscuro grupo de esclavos salió de Egipto. Surgieron imperios, se libraron guerras que sacudieron al mundo; conquistas, descubrimientos, revoluciones, catástrofes y triunfos. ¿Por qué habríamos de seguir celebrando el éxodo? ¿Por qué habría de ser ese suceso más memorable aún que la Revolución Francesa?

"Parece absurdo subordinar la filosofía a ciertos acontecimientos históricos en Palestina –por demás absurdo, a mi entender–", exclamó Sir Walter Raleigh, profesor de Ciencias Políticas en Oxford. Y absurdo ha de ser para todos los que no poseen el sentido de la singularidad que mora en el

220 Pesajim, 68b.

tiempo, de la singularidad de lo que ocurre en el tiempo. En verdad, ¿por qué habría de ser una hora entre un número infinito de horas, de especial importancia para la historia del hombre? ¿Por qué la significación de Sinaí habría de trascender la importancia de todos los sucesos posteriores? Por otro lado, bien podría haber dicho un profeta: "Parece absurdo subordinar la historia a leyes abstractas –por demás absurdo a mi entender–".

La falta de realismo, la insistencia en generalizaciones al precio de un total desconocimiento de lo particular y concreto serían ajenas al pensamiento profético. Las palabras proféticas nunca están separadas de la situación concreta, histórica. El mensaje de los profetas no es intemporal, abstracto; se refiere siempre a una situación real. Lo general está contenido en lo particular; y la verificación de lo abstracto, en lo concreto.

El judaísmo no procura subordinar la filosofía a los sucesos, las verdades intemporales a una historia particular. Trata de ubicarse en un nivel de la realidad en el que los sucesos son manifestaciones de las normas divinas, en el que la historia es entendida como el cumplimiento de la verdad.

Nuestra profunda preocupación es el sentido de la historia. Es difícil permanecer inmune a la ansiedad de esta pregunta: de dónde venimos, dónde estamos, adónde vamos.

LA SINGULARIDAD DE LA HISTORIA

Resulta difícil comprender la singularidad de la historia. De ahí que con harta frecuencia apliquemos a la comprensión de la historia categorías y métodos de las ciencias naturales, como por ejemplo la antigua teoría de que la historia sigue el mismo orden cíclico de los cuerpos celes-

tes, expresada en el principio de la eterna recurrencia de lo mismo; o la teoría de Spengler según la cual toda civilización pasa por la misma sucesión de edades que la vida orgánica. Tales teorías encaran los sucesos como si fueran procesos. Todos poseemos un aguzado sentido de lo que las cosas tienen en común, pero nos cuesta distinguir lo incomparable y peculiar. Para la comprensión de la historia se necesitan categorías singulares, puesto que no es posible comprender lo individual en función de generalidades. La categoría de lo general es la clave para el conocimiento del mundo del espacio; la categoría de lo individual es la clave para la comprensión del mundo del tiempo.

De noche –en el alma– todos los momentos son semejantes. La mayoría de las personas aprecian y distinguen cosas, lugares, pero son insensibles a la singularidad de los sucesos individuales. Así, la idea del lugar santo no sólo es innata a casi todas las religiones, sino que ha conservado su atracción para los hombres de todas las épocas, religiosas, seglares, supersticiosas. Todos estamos dispuestos a admitir que ciertas cosas son sagradas; nadie perdonaría la profanación de un santuario nacional o religioso. Cualquiera reconoce que el Gran Cañón inspira más pavor que una zanja. Cualquiera conoce la diferencia entre un gusano y un águila. ¿Pero cuántos de nosotros poseemos el mismo sentido de diferenciación para la diversidad del tiempo? El historiador Ranke afirmaba que toda época se halla igualmente cerca de Dios. La tradición judía, en cambio, sostiene que existe dentro del tiempo una jerarquía de momentos, que todas las épocas no son iguales. El hombre puede elevar su plegaria a Dios del mismo modo en todo lugar, mas Dios no habla al hombre del mismo modo en todo tiempo. Así, por ejemplo, en un determinado momento el espíritu de la profecía se apartó de Israel.[221]

221 El Shabat, p. 96.

LA HUIDA A LO INTEMPORAL

El *desprecio al tiempo* parecería ser característico del pensamiento humano casi en todas partes. Para la mentalidad india, como para la griega, el tiempo, comparado con la eternidad, aparece vacuo, intrascendente y esencialmente irreal. Las cosas que ocurren en la historia tienen escasa significación; sólo lo intemporal posee peso genuino. "Al creyente mahayánico se le enseña –al igual que al adorador de Krishna– que el Krishna Lila no es una historia, sino un proceso desplegado para siempre en el corazón del hombre; que las cuestiones que implican hechos históricos carecen de significación religiosa". La historia se mueve en ciclos sin cambiar nunca. Se puede definir a la gallina como "la manera como un huevo hace otro huevo" y se puede concebir la historia como un acto de Brahma, quien "emana, sostiene y reabsorbe el Universo, al parecer sin ningún otro motivo más que el de descargar un excedente de energía".[222]

Según Meister Eckhart, "El tiempo es el que impide que la luz nos alcance. No hay mayor obstáculo que el tiempo entre Dios y el hombre. Y no sólo las temporalidades, las cosas temporales, sino los afectos temporales; no sólo los afectos temporales, sino hasta la misma mácula y el olor del tiempo". [223]

---

222 Ananda K. Coomaraswamy, citado por Aldous Huxley, The Perennial Philosophy, Nueva York, 1945, p. 51. Compárese p. 53: "La enorme cantidad de Budas y Bodhisatvas de los que hablan los teólogos mahayánicos está en proporción con la vastedad de su cosmología. El tiempo, para ellos, no tiene comienzo, y los innumerables universos, cada uno de ellos poblado por seres conscientes de todas las variedades posibles, nacen, evolucionan, decaen y mueren sólo para volver a repetir el mismo ciclo una y otra vez hasta la consumación final, inconcebiblemente remota, en la que todo ser consciente, en todos los mundos, habrá alcanzado la liberación del tiempo para penetrar en la eterna Talidad o condición Búdica".

223 Citado por Huxley, Ibíd., p. 189.

SEMILLAS DE ETERNIDAD

La gloria de Grecia fue haber descubierto la idea de cosmos, el mundo del espacio; el logro de Israel fue haber experimentado la historia, el mundo del tiempo. El judaísmo afirma la soberana importancia del tiempo, que a pesar de su fugacidad está preñado con semillas de eternidad. Las cosas que ocurren en el tiempo, en la historia, son significativas para Dios y decisivas para el destino del hombre. La historia bíblica es el triunfo del tiempo sobre el espacio. Israel no nació a la vida mediante una serie de accidentes. La naturaleza misma no se desarrolló como resultado de un proceso, por necesidad; fue llamada a la vida por un suceso, un acto de Dios. La historia es el testigo supremo de Dios. Esta era una nueva visión del mundo. El hombre religioso no profético se sentía impresionado por los procesos de la naturaleza; en ellos percibía el misterio divino y en ellos encontraba razones de reverencia y adoración. Los sucesos no le transmitían ninguna significación religiosa perdurable ni lo implicaban en ningún compromiso espiritual. Para el hombre no profético el tiempo es el oscuro destructor y la historia, en el fondo, carece de sentido; es una monótona repetición de odio, matanza y armisticio.

INMUNES A LA DESESPERANZA

A la luz de la Biblia la historia no es una mera sucesión de *faits accomplis*, de cosas consumadas y contra las cuales ya no vale la pena hablar. Si bien los acontecimientos no se suceden conforme a un plan preestablecido, y aunque la meta última jamás pueda expresarse en una sola palabra –o, en general, con palabras–, creemos que la historia como un todo posee un sentido que trasciende el de sus partes. Debemos recordar que Dios participa de nuestras acciones, que el sentido no sólo está dado en lo intemporal,

sino, primordialmente, en lo temporal, en la tarea asignada aquí y ahora. Grandes son las posibilidades del hombre. Pues el tiempo sólo está apenas por debajo de la eternidad y la historia es un drama en el que tanto Dios como el hombre toman parte. En los acaeceres de la historia oímos la voz y el silencio de Dios.

EVOLUCIÓN Y REVELACIÓN

Hay un aspecto de la experiencia profética relacionado con un problema universal de la filosofía, a saber: si todas las ideas, visiones y aspiraciones de la mente se originaron en el alma del hombre, o si en última instancia emanaron de una fuente exterior al hombre.

Tenemos conciencia, en un nivel superficial, de que manejamos las riendas de nuestra mente. ¿Pero cómo obtuvimos las riendas y la mente? Ante el ojo desnudo el pensamiento se presenta como un asunto puramente humano, autoinducido y detrás del cual no existe nada perceptible. Sin embargo, como el azul del cielo, bien podría no ser esa percepción una realidad, sino una ilusión. Habilidosos artesanos, extraemos agua del pozo del pensar, pero por cierto no somos el pozo mismo. No sabemos de dónde viene la fuerza del pensamiento, qué hay detrás de toda certeza. La mente no puede ir más allá de sí misma y percibir el origen. Estando como está siempre en movimiento, sería preciso inmovilizarla a fin de captar aquello que le imprimió movimiento. En los actos de profecía se introduce un nuevo movimiento y el hombre es colocado junto a la fuente de todo pensamiento.

Hoy día estamos condicionados para concebir el origen de las cosas en función de su desarrollo y carecemos de la facultad de captar lo repentino, el puro suceso, la creativi-

dad. De tal modo, aun quienes sostienen que la conciencia humana se retrotrae en su esencia a una conciencia universal, tienden a concebir esa derivación en términos de evolución.

La Biblia afirma que el hombre no se ha dado a sí mismo ni su existencia ni su juicio; que ambos derivan de la voluntad de Dios. También nos enseña que ciertas intuiciones llegan a nosotros no mediante el lento proceso de la evolución, sino por Su concesión súbita, directa.

No todos los fenómenos mentales son derivados de otros más primitivos e instintivos, por mucho que se hallen teñidos y condicionados en su emergencia y dirección por funciones instintivas. Sin un impulso espiritual dentro de ella, la vida humana es inconcebible.

El supuesto de que existe en el alma un impulso que la lleva a buscar un modo de vida moral y espiritual implica que poseemos tal impulso sin que conozcamos su origen. La profecía proclama la creencia en un acto de comunicación particular, un acto que ocurrió no más allá, sino dentro de la conciencia del hombre; no antes sino dentro del ámbito de su existencia histórica; un acto que nos enseña qué anhelar, qué perseguir, qué esperar.

22. Proceso y Suceso

PROCESO Y SUCESO

Como puede verse con bastante claridad, una fe religiosa vital ha de hallar expresión en el mundo en el que debe vivir el hombre moderno. Hacer descansar la religión sobre sucesos que no pueden repetirse significa aislarla de la experiencia cotidiana del hombre de hoy.[224]En la misma línea declara Martineau que "la revelación no significa una manifestación histórica particular refrendada por milagros, sino la progresiva autorrevelación que hace Dios de Su existencia y Su carácter en las más divinas experiencias del alma humana".[225]

Ahora bien, debemos admitir que la revelación se halla muy lejos de "la experiencia cotidiana del hombre de hoy"; aun el solo hecho de pensar en ella provoca una incomodidad intelectual. No obstante, identificarla con nuestra propia preferencia intelectual es distorsionarla antes de intentar explorarla. Debemos estar preparados para ir más allá de las categorías de nuestra propia experiencia, aunque un procedimiento tal trastorne nuestra rutina y tranquilidad mental.

La inspiración profética ha de entenderse como *un suceso,* no como *un proceso*. ¿Cuál es la diferencia entre proceso y

224 G.B. Smith, Religious Thought in the Last Quarter Century, Chicago, 1927, p. 103ss.

225 Citado por J. McLachlan en The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton, Manchester, 1941, p. 98.

suceso? Un proceso ocurre con regularidad, siguiendo una norma relativamente permanente; un suceso es extraordinario, irregular. Un proceso puede ser continuo, estable, uniforme; los sucesos acontecen en forma repentina, intermitente, ocasional. Los procesos son típicos; los sucesos son únicos. Un proceso sigue una ley; los sucesos crean un precedente.

Un proceso acontece en el orden físico, pero no todos los sucesos son reducibles a términos físicos. La vida de Beethoven se tradujo en la música que nos dejó; sin embargo, valorada en términos físicos, sus efectos sobre el mundo se sintieron menos que el de una tormenta normal o un terremoto.

El hombre vive en un orden de sucesos, no sólo en un orden de procesos. Es un orden espiritual. Momentos de intuición, momentos de decisión, momentos de oración... Acaso sean insignificantes en el mundo del espacio, pero son ellos los que ponen la vida en foco.

La naturaleza se compone de procesos. Podemos decir, por ejemplo, que la vida orgánica está formada por los procesos de nacimiento, crecimiento, madurez y declinación. La historia, en cambio, consiste primordialmente en sucesos. Lo que otorga carácter humano e histórico a la vida de Pericles o Aristóteles no son los procesos orgánicos por los que pasaron, sino los actos, logros o sucesos extraordinarios, sorprendentes e impredecibles que los distinguieron de todos los demás seres humanos.

Un suceso es un acontecimiento que no se puede reducir convirtiéndolo en parte de un proceso. Es algo que no podemos ni predecir ni explicar en forma cabal. Hablar de sucesos implica decir que hay *en el mundo* acontecimientos que están más allá del alcance de nuestras explicaciones. Lo que la conciencia de los sucesos da como implícito, la creencia en la revelación lo afirma de manera explícita, a

saber, que una voz de Dios *entra en el mundo* llamando al hombre a hacer Su voluntad.

¿Qué queremos significar con "el mundo"? Si nos referimos a un sistema único, cerrado, fijo y autosuficiente de fenómenos que se comportan de acuerdo con las leyes conocidas por nosotros, un concepto tal excluiría la posibilidad de admitir cualquier intervención supramundanal o cualquier penetración de una voz de la que dichas leyes no dan cuenta. En verdad, si consideramos como lo último el mundo tal como lo describe la ciencia natural, no tiene sentido entonces la búsqueda de lo Divino que, por definición, es lo último. ¿Cómo podría haber una instancia última dentro de otra?

La afirmación de la Biblia es absurda a menos que estemos dispuestos a comprender que el mundo indagado y descrito por la ciencia es apenas una delgada superficie de lo profundamente desconocido. El orden es sólo uno de los aspectos de la naturaleza; su realidad es un misterio dado, mas no conocido. Innumerables relaciones determinantes de nuestra vida en la historia no son ni conocidas ni predecibles. Una ley de la naturaleza no puede expresar lo que la historia hace con las leyes de la naturaleza.

Una dificultad entre muchas es ésta: tendría que haber una falla en el mecanismo perfecto de mente y materia para permitir que el espíritu de Dios penetrara en su estructura. Admitir que a pesar de su inmensa grandeza el mundo es un pequeño címbalo en manos de Dios, en el cual sólo un alma vibra en ciertas ocasiones aunque todas estén abrumadas; en otras palabras, admitir que todo el complejo de leyes naturales es trascendido por la libertad de Dios, presupondría la comprensión metafísica de que las leyes de la naturaleza no derivan de una necesidad ciega sino de la libertad, que lo último no es el hado sino Dios. La revelación no es un acto que interfiere en el curso normal de los pro-

cesos naturales, sino un acto en el que se instala un nuevo momento creador en el curso de la historia.

La cadena de la causalidad y el razonamiento discursivo, en la cual las cosas y los pensamientos están engrillados, se halla fija en el espacio de infinitas posibilidades como el badajo inmóvil de una campana silenciosa. Es como si el Universo entero estuviese fijo en un solo punto. En la revelación la campana suena, y las palabras vibran por el mundo.

VER EL PASADO EN TIEMPO PRESENTE

Un proceso no tiene futuro. Se torna obsoleto y es siempre reemplazado por sus propios efectos. No nos preocupamos por la nieve del año pasado. Un suceso, en cambio, conserva, su significación aun cuando ya ha pasado, perdura como una motivación duradera debido a sus efectos y con prescindencia de ellos. Los grandes sucesos, al igual que las grandes obras de arte, son significativos en sí mismos. Nuestro interés en ellos dura largo tiempo después de ocurridos.

Por cierto, uno de los rasgos peculiares de la existencia humana es que el pasado no se desvanece del todo, que algunos sucesos de venerable antigüedad pueden ejercer su fascinación sobre nosotros hasta el día de hoy. Los sucesos muertos, las cosas idas, no pueden percibirse ni relatarse. Nos liberamos de lo definitivamente pasado. Por otra parte, existen sucesos que jamás se tornan pasado. Podríamos definir la historia sagrada como un intento de abolir la línea divisoria entre pasado y presente, como un intento de ver el pasado en tiempo presente.

Semejante comprensión del tiempo no es privativa de los historiadores. La comparten, sin saberlo, todos los hombres, y es esencial para la vida civilizada.

23. El compromiso de Israel

ADHESIÓN A LOS SUCESOS

El Dios del filósofo es un concepto derivado de ideas abstractas; el Dios de los profetas deriva de actos y sucesos. La raíz de la fe judía, por lo tanto, no es la comprensión de principios abstractos sino una adhesión interior a sucesos sagrados. Creer es recordar, no meramente aceptar la verdad de un conjunto de dogmas. Nuestra adhesión se expresa en la manera de celebrarlos, en la lectura semanal del Pentateuco, antes que en la recitación de un credo. Ignorar esos sucesos y prestar atención sólo a la enseñanza que en ellos recibió Israel, es dejar de lado un aspecto esencial.

EL RECUERDO DE UN COMPROMISO

Una experiencia estética deja como saldo el recuerdo de una percepción y un placer; una experiencia profética deja como saldo el recuerdo de un compromiso. La revelación no fue un acto placentero. Dios habló y el hombre no sólo percibió sino que también aceptó la voluntad de Dios. La revelación dura un momento, la aceptación continúa.

Esto es, pues, lo que se nos da en la tradición judía: no una idea de la revelación, sino un compromiso con ella. Nuestra tarea consiste en examinar nuestra actitud frente a ese compromiso. ¿Tiene algún sentido nuestra lealtad a sucesos ocurridos más de tres mil años atrás?

LEALTAD A UN MOMENTO

Es una necesidad suprema de los seres humanos vivir en relaciones mutuas más o menos permanentes y seguras. Existe una variedad de tales relaciones, como por ejemplo el matrimonio, la amistad, las organizaciones profesionales y las convenciones internacionales. Con algunas excepciones, como las existentes entre padres e hijos y otras semejantes, las relaciones sociales no se dan naturalmente, no se originan en un proceso; se inician en un acto o un suceso en un momento definido del tiempo. Estas relaciones sólo pueden perdurar si permanecemos leales a la promesa que hicimos o a los acuerdos que establecimos. Cuando nuestra lealtad cesa, la relación se desmorona.

Lo paradójico de semejante lealtad salta a la vista. ¿Por qué habría de estar una persona obligada de por vida por lo que hizo o dijo en un solo momento? No obstante, los hombres civilizados nunca han dejado de reconocer que la promesa formulada tiene la fuerza necesaria para afectar sus actos futuros. La gente cree en el paso del tiempo; se suele afirmar que el pasado está muerto para siempre. Por cierto, el momento en que se hace la promesa se esfuma rápidamente: se esfuma de nuestro calendario, desaparece de nuestros relojes. Y aun así, estamos dispuestos a considerarlo como si fuese inmortal, En otras palabras, aceptamos sucesos ocurridos en momentos pasados como si esos momentos todavía estuviesen presentes, como si esos sucesos estuviesen ocurriendo ahora.

UNA PALABRA DE HONOR

Sinaí, el momento decisivo en la historia de Israel, inició una nueva relación entre Dios y el hombre: Dios se comprometió con un pueblo. Israel aceptó la nueva relación; se

comprometió con Dios. Sinaí fue un suceso en el que ambos fueron socios. Dios dio Su palabra a Israel e Israel dio su palabra de honor a Dios.

Una promesa perdura siempre. Al formular una promesa entregamos nuestro futuro entero como prenda. Es un momento que no se desvanece; es un momento que determina a todos los demás momentos.

> Recordad Su pacto por siempre,
> la palabra que Él empeñó
> para mil generaciones.
>
> I Crónicas 16:15

Israel aceptó el pacto; Israel dio su palabra de honor de respetarlo.

¿En qué sentido afecta esa aceptación nuestras vidas? ¿Tiene derecho una generación a comprometer por un pacto a todas las generaciones? ¿Por qué debemos sentirnos comprometidos, y con qué?[226]

Sinaí es a la vez un suceso que aconteció una vez y para siempre, y un suceso que acontece sin cesar. Lo que Dios hace ocurre tanto en el tiempo como en la eternidad. Visto desde nuestra perspectiva, ocurrió una vez; visto desde Su perspectiva, ocurre continuamente. Los monumentos de piedra están destinados a desaparecer; los días del espíritu no mueren jamás. Acerca del arribo del pueblo a Sinaí leemos en el Libro del Éxodo: "En el tercer mes después de la salida de los hijos de Israel de la tierra de Egipto, en este día llegaron al desierto de Sinaí" (19:1). He aquí una expresión que desconcertó a los antiguos rabíes: ¿en *este* día?

226 La frase rebus sic stantibus expresa la limitación entendida en el caso de acuerdos. Las circunstancias deben seguir siendo iguales en lo fundamental para que la obligación contraída sea moralmente operativa.

Correspondía haber dicho: en *aquel* día. Esto sólo puede significar que el día en que se nos dio la Torá nunca puede tornarse pasado; aquel día es este día, todos los días. Cada vez que estudiamos la Torá, debemos sentirla, "como si nos fuera dada hoy".[227]

Cada uno de nosotros oyó la Voz; cada uno de nosotros recibió el divino don de la libertad en Sinaí. De ahí que ninguno tenga el derecho de venderse como esclavo. La oreja del que se convierte en esclavo por su voluntad ha de ser perforada (Éxodo 21:1-6). "El Santo, bendito sea Él, dijo: Esta oreja, que oyó Mi voz en el Monte Sinaí cuando Yo proclamé "Pues los hijos de Israel son siervos para Mí, Mis siervos son ellos" (Levítico 25:55), y no siervos de siervos, y aun así este hombre fue y se buscó un amo –esta oreja sea perforada"[228].

"Cumplo la orden del Rey por consideración al juramento de lealtad" (Eclesiastés 8:2). Dijo Rabí Iose: 'Cumplo la orden del Rey de Reyes, quien *me* dijo en Sinaí, *Yo soy el Señor, tu Dios*'"[229]. Todas las generaciones de Israel, se nos dice, estaban presentes en Sinaí (véase más atrás, cap. 13).

Y no sólo con vosotros hago yo este pacto y este juramento, sino con aquel que no está aquí con nosotros en este día y también con aquel que está aquí con nosotros en este día delante del Señor, nuestro Dios.

Deuteronomio 29:13-14

Fue un acto por el cual se trascendió el presente, *la historia al revés*, el futuro pensado en tiempo presente. Fue una presciencia profética, pues ser un profeta es adelantarse al

227 Tanjuma, ed. Buber, 11, 76; Sifré sobre Deuteronomio 11:13; Berajot, 63b; Rashi sobre Éxodo 19:1; Deuteronomio 11:13 y 26:16.

228 Kidushin 22b.

229 Ierushalmi Sanhedrín, IV, 21b.

tiempo de otras gentes, hablar del futuro en tiempo presente.

Los contemporáneos de Moisés lograron trascender el presente y comprometieron a las generaciones posteriores con la palabra de Dios, porque tenían la facultad de pensar la vida en términos de tiempo.

No tenían espacio, no tenían tierra; sólo tenían el tiempo y la promesa de una tierra. Su futuro dependía de la lealtad de Dios a Su promesa, y la lealtad de ellos a los sucesos proféticos era la esencia de su propio futuro.

LA VIDA SIN COMPROMISO

Habrá entre nosotros quienes piensen que fue insensato por parte de nuestros antepasados comprometer a todas las generaciones futuras en un pacto con Dios. Sin embargo, la vida de un pueblo histórico no difiere de la de un individuo. Como hemos visto, no hay vida civilizada sin actos por los cuales se establecen relaciones sociales, y tales actos implican aceptar un compromiso, empeñar una palabra, formular una promesa. Para entrar en relación con Dios el pueblo tuvo que aceptar un compromiso.

Sócrates nos enseñó que una vida sin pensamiento no merece vivirse. Y bien, aunque el pensamiento es en efecto un noble esfuerzo, el pensamiento más elevado puede acabar en la futilidad. En el pensar el hombre se ve librado a sí mismo. Podrá acaso remontarse al espacio astral y proclamar las ideas más altas, pero ¿qué eco obtendrá, y cuál será el sentido de su logro para el alma?

La Biblia nos enseñó que una vida sin compromiso no merece vivirse, que el pensamiento sin raíces da flores, mas no

frutos. Nuestro compromiso es con Dios y nuestras raíces están en los sucesos proféticos de Israel.

La dignidad del hombre está en proporción con sus obligaciones, al igual que con sus derechos. La dignidad de ser judío radica en el sentido de compromiso, y el sentido de la historia judía gira alrededor de la fidelidad de Israel al pacto.

LA REVELACIÓN ES UN COMIENZO

No obstante, la mera adhesión a sucesos no expresa en plenitud la esencia del vivir judío. El suceso es una categoría formal que describe un puro acaecer. Empero, hablar de un suceso puro, de un suceso en y por sí mismo, es hablar de una abstracción artificial que no existe en parte alguna salvo en la mente de ciertos teólogos. Es preciso no separar el momento de la revelación del contenido o substancia de la revelación. La lealtad a las normas y pensamientos comunicados en el suceso es tan esencial como la realidad del suceso. La aceptación no fue completa, la consumación no ocurrió. El momento decisivo aún está por llegar. El suceso debe consumarse; no basta simplemente con creer en él. Lo que se esperó en Sinaí se cumple en el momento de una buena acción. El mandamiento es presciencia, el acto es consumación. El acto completa el suceso. La revelación no es más que un comienzo, nuestras vidas deben completarlo, nuestras acciones deben continuarlo.

No hemos de convertir en ídolo el momento o el suceso. La voluntad de Dios es eterna y trasciende todos los momentos, todos los sucesos, incluso los actos de revelación. La significación del tiempo depende de lo que se haga en el tiempo en relación con Su voluntad. El momento de Sinaí depende para su consumación del momento presente,

de todos los momentos. De haber sido Israel desleal después de Sinaí, ese gran momento habría perdido todo significado. Las Tablas se quiebran cada vez que se fabrica un becerro de oro. Creemos que cada hora está dotada de la facultad de conferir sentido a todas las demás horas, o de privarlas de él.[230]

230 "Si alguien observa un solo Shabat como corresponde, se lo considera como si hubiera observado todos los Shabatot desde el día en que Dios creó Su mundo hasta el tiempo de la resurrección de los muertos" Mejilta sobre Éxodo 31:16.

24. Un examen de los profetas

¿QUÉ CLASE DE PRUEBA?

Como resultado de nuestro análisis hemos mostrado en qué se funda la necesidad de plantear la pregunta acerca de la revelación, hemos aclarado el significado de ésta y hemos establecido la posibilidad y la probabilidad de que haya tenido lugar. Sin embargo, como dijimos antes, lo posible y probable no es necesariamente real y seguro. El problema que sobre todo nos atañe es determinar si la revelación ocurrió alguna vez; si existen razones de peso para aceptar la Biblia como una expresión de la voluntad de Dios.

Nuestro objetivo principal es hallar respuesta a esta pregunta: ¿La revelación es un hecho? ¿Acaeció realmente? Tal respuesta dependerá obviamente de nuestra capacidad para encontrar pruebas que refuten o bien confirmen la afirmación de los profetas. Ahora bien, antes de comenzar una indagación es importante saber con exactitud qué buscamos. En nuestro caso, debemos tener en claro qué clase de prueba desearíamos encontrar.

Aparentemente, el logro ideal en una investigación de este problema sería el descubrimiento arqueológico de pruebas imparciales. Así por ejemplo, contemporáneos egipcios que acompañaron a los israelitas en su marcha por el desierto y escribieron sobre el suceso de Sinaí, o asirios que visitaron Palestina, donde observaron a Amós o Isaías y hablaron con ellos. El hombre moderno se inclinaría a considerar se-

mejantes testimonios más confiables que las crónicas bíblicas. A quien arguya que se ha comprobado la exactitud de muchos relatos bíblicos y que por ende también las crónicas de la revelación merecen confianza, no faltará quien le responda que la revelación pertenece a una categoría aparte. Si tal es el caso, ¿cómo podrían testimoniar los egipcios o los asirios acerca de lo que constituyó la esencia de la experiencia profética? ¿Qué se ganaría con poseer un informe más sobre las circunstancias externas en las que ocurrió el suceso de Sinaí? Un despliegue de truenos y relámpagos y una voz misteriosa surgiendo de entre las nubes podrían por cierto registrarse imparcialmente mediante la estenografía o la fotografía. Sin embargo, el aspecto físico, lo que el ojo o el oído pudieron percibir, no tiene demasiada importancia. Acaso el trueno y el relámpago causen mayor impresión a los sentidos que un suave susurro, pero Elías sólo confió en "la voz pequeña y queda". La esencia de lo acontecido en Sinaí, la inspiración y la elevación espiritual de todo un pueblo, jamás podrían haber sido percibidas, registradas o verificadas por cronistas imparciales.

Lo que es cierto respecto de los contemporáneos egipcios de Moisés lo es también respecto de los egipcios hasta el día de hoy. Y cada uno de nosotros es un egipcio que en un momento u otro pregunta: "¿Quién es el Señor para que yo escuche Su voz?" (Éxodo 5:2).

¿Qué es lo que nos torna receptivos y sensibles a aquello que está más allá del alcance del alma? ¿Estaban dotados los profetas de una facultad particular, de un sentido especial? Nada de ello se registra en lo que expresaron. Los grandes profetas poseyeron un rasgo común: la revelación vino a ellos como una sorpresa, como un súbito estallido. Se sintieron más conmocionados por el hecho de *haber oído* que por *aquello que oyeron*. Su perceptividad nació con la revelación misma. Es la revelación la que torna al hombre capaz de recibir una revelación. En la experiencia el hombre se hace experto.

UNA IDEA EQUIVOCADA

Mucha gente rechaza la Biblia debido a la idea equivocada de que se ha demostrado científicamente la imposibilidad de la revelación. Todo sería muy simple: no existe otra fuente de pensamiento más que la mente humana. La Biblia es un libro como cualquier otro libro, y los profetas no tenían acceso a fuentes inaccesibles para nosotros. La Biblia es simplemente la expresión de la literatura nacional del pueblo judío. De ahí que para la mentalidad corriente la revelación sea una suerte de paria mental, no calificada· para constituirse en tema de debate. En el mejor de los casos se la considera un cuento de hadas, en un pie de igualdad con la concepción que ve en los truenos y relámpagos signos de ira de diversos dioses y demonios antes que el resultado de una repentina expansión del aire en el paso de una descarga eléctrica. ¿Acaso la psicología y la antropología no han dado por resuelto el asunto largo tiempo atrás catalogando la revelación como una confusión del hombre primitivo, que toma una ilusión por un hecho sobrenatural?

En rigor, la revelación es un problema que se sustrae a la investigación científica, y ningún sabio inventó jamás una lente capaz de horadar el misterio. La crítica bíblica logró descubrir manchas en el sol y nos obligó a modificar nuestra concepción acerca de la manera como nos fue transmitido el texto, pero el acto de la revelación sigue estando fuera de sus alcances. La adolescencia intelectual de quienes proclamaron que Moisés nunca existió y que si existió no fue monoteísta, reviste gran interés para el psicólogo como ejemplo de tendencias iconoclastas, pero es de poco interés para quienes buscan la verdad espiritual. Las discrepancias relativamente menores que contiene la Biblia acaso sólo prueben que sus palabras fueron escritas en y para muchas situaciones diferentes; que su texto, más que una piedra monolítica, es un organismo. Aun así, no debemos "alterar los cimientos del templo para reparar una pequeña brecha

o agujero en la pared, o para ajustar un par de piedras flojas en el patio exterior". (Coleridge).

¿ES POSIBLE EXPLICAR LA REVELACIÓN?

La afirmación de los profetas podría verificarse si fuéramos capaces de repetir sus percepciones y someterlas a prueba. Lo cierto es, sin embargo, que los profetas mismos sólo pudieron relatar, mas no reproducir, lo que les ocurrió. Se esforzaron por vindicar su propia confiabilidad mediante la predicción o la persuasión; el acto mismo no podían mostrarlo a los demás. No obstante, la autenticidad de una experiencia no se desmiente por el hecho de que seamos incapaces de compartirla. Muchas de nuestras vivencias, las más preciosas y singulares, difícilmente puedan ser compartidas por alguien más. Muchas de las cosas por las que pasa una persona no pueden ser comunicadas, y lo no comunicable no es compartible. Toda comunicación es un intento de tornar comprensible algo para los demás traduciéndolo a términos típicos y universales. Pero la chispa de lo singular se apaga en el aire de las generalidades. En particular, el impacto de lo trascendente en la mente humana es tan indescriptible en términos generales, como es inexpresable mi concepción de la belleza en términos de libras y onzas. ¿Cómo suponer que podríamos explicarla?

¿Vale la pena, aun si fuese posible, permitir que nuestro susurro trate de imitar al trueno? Para la revelación es esencial sustraerse a nuestra indagación. Explicarla, hacerla inteligible, transparente, implicaría ignorarla; al demostrarla, se la reduciría a la insignificancia. Hay en la revelación un participante cuyos caminos no pueden abordarse con nuestras categorías mentales, pues ellas resultan incongruentes.

No ha de rechazarse la revelación porque sea incomprensible. No es el único hecho impenetrable por la exploración, inverificable por la experiencia. Lo incomprensible no ha de considerarse irreal. ¿Podemos explicar cómo el ser llegó a ser? ¿Podemos describir con precisión de qué modo el tenso poder de un espíritu se desliza por las cuerdas de un violín creando un mundo de delicadeza a partir de la nada? ¿Es teóricamente comprensible el grito y la angustia de seis millones de mártires?

No existe, en verdad; modo de explicar cómo los pensamientos del Dios infinito discurren por la estrecha senda de una mente humana. Toda explicación o demostración opera mediante la analogía. Explicamos algo dudoso comparándolo con cosas posibles o ciertas. La fuerza de una prueba o una explicación depende de lo completa que sea la semejanza entre esas cosas. La autenticidad de la revelación, en cambio, se manifiesta en el hecho de que es diferente de todos los demás sucesos y experiencias. Su verdad radica en su singularidad. Sólo se puede creer en ella en cuanto suceso incomparable. Acaso sea por ello que el libro del Deuteronomio subraya que el suceso de Sinaí no tenía precedentes (4:32-37).

Todo lo que podemos hacer es analizar nuestras propias razones para aceptarlas, eliminando la probabilidad de haber sido víctimas de una ilusión o la probabilidad de que nuestra fe no sea más que una racionalización, es decir, la fabricación de argumentos racionales para justificar algo que en lo profundo de nuestro corazón no consideramos correcto.

Por comodidad intelectual nos gustaría disponer de alguna prueba espectacular de que los profetas no eran ni psicópatas ni embusteros. Sin embargo, cuán extraño e indigno de Dios sería que al dar al hombre lo que no tiene precio, tuviera Él que garantizar la autenticidad de Su don con trivia-

les testimonios humanos. ¿Necesita acaso el sol de etiquetas identificatorias para que reconozcamos su existencia?

Nuestra incapacidad de demostrar que el relato del profeta contiene una descripción exacta de lo que en realidad experimentó no excluye la legitimidad de afirmar la veracidad de ese relato. Al investigar documentos históricos el hombre nunca puede confrontar la crónica con el hecho; puede, sí, inquirir si una crónica determinada concuerda con su propio conocimiento y concepción del período al cual aquella se refiere. ¿Con qué conocimiento o con qué hecho debe concordar la revelación?

¿SON CONFIABLES LOS PROFETAS?

Puesto que no presenciamos el acto de la revelación, no poseemos conocimiento acerca de él salvo el que nos comunican los profetas. Así, nuestra actitud dependerá de que estemos o no dispuestos a tomar con seriedad la palabra de los profetas. Ésta es, entonces, la pregunta decisiva: ¿Son confiables los profetas? ¿Merece confianza su testimonio?

Al convocar a los profetas para someterlos a nuestro juicio crítico, somos como enanos que intentaran medir la estatura de gigantes. ¿Cómo podrían ser nuestros logros espirituales la vara para medir lo que alcanzaron ellos, cuando sus esfuerzos campean tan completamente por sobre los nuestros? ¿Estamos tan abiertos a Dios como lo estaban ellos? ¿Nos preocupamos por lo que Dios puede querer decir con la misma intensidad, con la misma exclusividad con que lo hacían ellos?

Un aspirante a compositor no compararía a Beethoven consigo mismo, sino que se compararía a sí mismo con Beethoven. Aquello que nos trasciende no es algo a lo cual

juzgamos, sino algo que nos juzga, y ser un profeta es representar lo espiritualmente trascendente.

Nuestra situación guarda cierta semejanza con la de una persona que, frente a un espectáculo de abrumadora belleza, es llamada a decir lo que piensa de él. Si bien en apariencia lo que debe indagar es la calidad de la belleza, en realidad es su propia inteligencia la que se halla enjuiciada.

Sólo hay tres maneras de juzgar a los profetas: dijeron la verdad, inventaron deliberadamente una historia, o fueron víctimas de una ilusión. En otras palabras, o bien la revelación es un hecho, o es un producto de la locura, un autoengaño o una invención pedagógica, el resultado de una confusión mental, de una expresión de deseos, o una actividad subconsciente.

UN PRODUCTO DE LA LOCURA

¿Deberíamos suponer que hombres como Moisés, Samuel, Natán, Elías, Amós, Miqueas, Isaías, Jeremías, eran seres mentalmente perturbados, víctimas de alucinaciones? Por cierto, tal afirmación se ha hecho a menudo. ¿Pero sobre qué bases? A pesar de los denodados esfuerzos realizados para demostrar la naturaleza patológica de los profetas, no fue posible detectar vestigio o síntoma alguno de anormalidad o delirio en Moisés o Isaías, en Amós o Jeremías[231]. Por otra parte, la manera como encararon los profetas las cuestiones de su propia época, y el hecho de que las soluciones que propusieron parecerían ser aplicables a todos los tiempos, movieron a las gentes de las sucesivas generaciones a repetir un lugar común: los profetas se contaban entre los hombres de más alta sabiduría. Puesto que su mensaje se adelanta enormemente al pensar humano, sería

231 Véase A.J. Heschel, Die Prophetie, Cracovia, 1936, pp. 8-40.

difícil creer en la normalidad de nuestras propias mentes si cuestionáramos las de ellos. En verdad, si tal es la locura, deberíamos avergonzarnos de ser cuerdos.

Y aun aceptando, por improbable que sea, que se encontraran signos de enfermedad en la vida de los profetas –"No parece posible ser un artista y no estar enfermo"[232], afirma la famosa generalización de Nietzsche–, aun así sería absurdo rechazar el mensaje profético. ¿No es más sensato sostener que una persona debe estar enferma para ver lo que no logran percibir aquellos cuya visión resulta oscurecida por su robustez autocomplacencia? La normalidad biológica no constituye un prerrequisito de la intuición espiritual.

AUTOENGAÑO

¿Fueron los profetas víctimas de un autoengaño? ¿Fue la revelación una burla, una artimaña? Por lo general el autoengaño es la conquista de una meta especiosa que viene a reemplazar la meta auténtica que perseguíamos y no conseguimos. Pero el don de la profecía no era una meta perseguida por los profetas.

A diferencia de la experiencia mística, alcanzada como coronación del afán de comunión con Dios, la revelación acaeció en contra de la voluntad del profeta. En la revelación el profeta no recibió un favor, sino una carga de terror. Para Isaías (6:5) la percepción de Dios es una aventura plena de conmoción, peligro y congoja; más de lo que su alma es capaz de soportar:

232 Wille sur Macht, 811 (La voluntad de poder).

¡Ay de mí!
¡Estoy perdido!
... Pues mis ojos han visto al Rey.

Moisés escondió su rostro, pues temió mirar a Dios (Éxodo 3:6). Cuando el Señor los llamó, los profetas retrocedieron, se resistieron y rogaron que se los eximiera. "Oh, Señor, envía a otro, Te lo imploro" fue la respuesta de Moisés a la misión encomendada. Es esa increíble resistencia la que le permite a un profeta decir honestamente *No yo, sino Dios:* "Así dijo el Señor". ¿No es acaso la vivencia del resistirse a la experiencia un signo de verdad, de autenticidad? ¿O es también parte del autoengaño?

Ninguno de los profetas tenía necesidad de proteger intereses creados ni albergaba el deseo de obtener poder o prestigio. A ninguno de ellos lo seducía la condición de profeta; ni siquiera se enorgullecía de su logro. ¿Fue acaso la búsqueda de la felicidad la que impulsó a Jeremías a ser un profeta? He aquí su respuesta:

Maldito sea el día en que nací...
porque Él no me mató en el seno materno,
de modo que mi madre fuera mi tumba...
¿Por qué salí del seno materno
para no ver sino trabajo y dolor,
y mis días consumidos en la vergüenza?

20:14, 17, 18

Sobre la vida de un profeta hay inscriptas palabras invisibles: Abandona toda adulación, tú que aquí entras. Pero la gente adora la adulación. Aquel que porta la antorcha de la esperanza enciende el entusiasmo y logra aclamación. No obstante, casi todo auténtico profeta comienza con un mensaje de perdición, y sólo tras largos períodos de mise-

ria y oscuridad puede hablar del alba y proclamar un mensaje de esperanza.

Amargo es el sabor de la palabra divina para el alma del profeta; ninguna recompensa se le promete, y no hay recompensa que pudiera aliviarla. En la hora misma en que el llamado llegó por vez primera a Ezequiel, se le dijo qué podía aguardar: sería como estar entre zarzas y espinas, como vivir entre escorpiones. "No temas, no desmayes" (Ezequiel 2:6).

La soledad y la aflicción sólo fueron parte de la recompensa que la profecía acarreó a Jeremías: "Me senté solo por causa de Tu mano" (15:17). Burlado, acosado y perseguido, Jeremías llegó a pensar en abandonar su misión:

> Si digo, no haré más mención de Él
> ni hablaré más en su nombre,
> hay en mi corazón como un fuego que quema,
> encerrado en mis huesos,
> y aunque me esfuerce por ahogarlo
> no puedo contenerlo.
>
> Jeremías 20:9

Qué poca importancia se daban a sí mismos. Los profetas se consideraban siervos, no amos, y a sus ojos el acto por el que recibían una revelación no merecía glorificarse como un hecho significativo en sí mismo. A diferencia de la experiencia mística, la significación de la profecía no radicaba en quienes la percibían sino en aquellos a quienes debía ser comunicada la palabra. La experiencia como tal era un comienzo; un medio antes que un fin. El propósito no era percibir la voz sino trasladarla a la realidad de la vida del pueblo. En consecuencia, la substancia de la profecía no estaba en el acto sino en el contenido, y la revelación era un preludio de la acción.

Desde los campos se dirigió Amós a Bet El para predecir en público que el rey de Israel moriría por la espada y que el pueblo de Israel sería llevado en cautiverio fuera de su tierra. Horrorizado por el terrible mensaje, díjole el sacerdote a Amós: ve, huye y jamás vuelvas a profetizar en Bet El, pues es el santuario del rey y es una casa real. Mas el profeta replicó:

> Yo no era profeta ni discípulo de un profeta,
> sino que era pastor y cultivador de sicomoros.
> Pero el Señor me relevó de mi labor de cuidar los rebaños
> y me dijo: Ve y profetiza a mi pueblo Israel.
> Escucha pues la palabra del Señor:
> Tú dices: No profetices contra Israel,
> y no prediques contra la casa de Isaac.
> Por tanto así dice el Señor:
> Tu mujer será una ramera en la ciudad,
> y tus hijos y tus hijas caerán por la espada,
> y tu tierra será dividida por el cordel,
> y tú mismo morirás en tierra inmunda,
> y ciertamente Israel será llevado
> en cautiverio de su tierra.
>
> Amós 7:14-17

El profeta no se ofreció voluntariamente para su virtuosa misión sino que ella le fue impuesta. ¿Cómo podía él resistirse al poder de Dios? “La mano de Dios vino sobre él” (Ezequiel 3:22). Fue seducido, fue dominado (Jeremías 20:7). No había elección.

Rugió el león:
¿quién no temerá?
Habló el Señor:
¿quién puede dejar de profetizar?

Amós 3:8

Mas yo estoy lleno de poder,
del espíritu del Señor,
de justicia y de fuerza,
para declarar a Jacob sus transgresiones,
y a Israel su pecado.

Miqueas 3:8

UNA INVENCIÓN PEDAGÓGICA

Y también ésta es una teoría. Los profetas, al igual que los filósofos de Grecia, alcanzaron sus percepciones mediante la especulación o la intuición, pero deseosos de impresionar al pueblo con su autoridad, inventaron la historia de la revelación. Acaso no les interesara lograr prestigio personal, sino que, movidos por el deseo de promover un mejoramiento moral o espiritual de su pueblo, utilizaron una mentira considerando que un buen fin justificaba malos medios.

Nadie que se halle familiarizado con el rigor espiritual y la ausencia de gazmoñería de los profetas podría siquiera soñar con atribuirles semejante forma de pensar. ¿Es posible que un hombre como Isaías, que se sintió estremecido por el abrumador poder de la santidad de Dios, haya urdido una historia como la de su visión (capítulo 6)? El temor de Dios era demasiado compulsivo como para permitir a los

profetas tomar el nombre de Dios en vano. ¿No es está acaso la esencia de todo el pensamiento profético?: por sobre todo, Dios aborrece el engaño.

¿Es imaginable que hombres que colocaron la exigencia de virtud formulada por Dios aun por encima de los intereses de su propio país y de la gloria de su propio santuario, hombres que condenaban la mentira como un mal mayor, es concebible que hombres como ésos hayan edificado su vida sobre una mentira?

Por lo demás, la profecía no fue un episodio en la vida de unos cuantos individuos, y sería muy grotesco suponer que, generación tras generación, hombres de una alta pasión por la verdad, de un profundo desprecio por la impostura, conspiraron todos y se confabularon para engañar al pueblo de Israel. ¿Imploró Moisés por un pueblo de cómplices cuando dijo: "Ojalá fuesen todas las gentes del pueblo profetas"?

CONFUSIÓN

¿Deberíamos acaso decir que las trascendentales afirmaciones de los profetas fueron resultado de su incapacidad para analizar en forma correcta su vida interior? ¿Que confundieron un sentimiento nacido en el corazón con una idea que les fue impartida desde afuera? ¿Fue la profecía, entonces, el resultado de una confusión mental? Y bien, los profetas manifestaron que muchas de sus experiencias no fueron momentos de receptividad pasiva o de un mero prestar oídos a una Voz, sino diálogos con Dios, y al relatar sus experiencias diferenciaban con claridad entre las palabras que oían y las palabras que pronunciaban. [233] ¿No es

233 Amós 7:2-9, 15; 8:12; Miqueas 7:1-10; 18-20; Isaías 6:5-12; 16:9-11; 21:2-10; 22:4-14; 25:1-5; 26:8-19; 29:11-12; 40:6; 49:3-6; 50:4-

éste un hecho que atestigua su capacidad de discernimiento?

Por otra parte, las circunstancias obligaron a los profetas a discernir claramente entre la voz del corazón y la voz de Dios.

Algo sucedió:

> Una cosa asombrosa y horrible
> acontece en la tierra:
> los profetas profetizan falsamente,
> y los sacerdotes gobiernan
> por medio de ellos.
> Y mi pueblo así lo quiere.
>
> Jeremías 5:31

Jeremías, por ejemplo, no puso en duda la sinceridad de todos los llamados "falsos profetas". Los condenó por confundir "un sueño" con un mensaje divino. Porque así dice el Señor:

> He oído lo que dijeron "los profetas",
> los que vaticinaron mentiras en Mi nombre,
> diciendo, "He soñado, he soñado".
> ¿Hasta cuándo seguirá esto...?
> El profeta que tenga un sueño,
> Cuente un sueño;
> y el que reciba una palabra,
> Diga mi palabra,
> fielmente, dice el Señor.

9; 64:6-12; Jeremías 1:6-14; 4-10, 19-21; 5:3-6; 10:19-25; 12:1-6; 14:7-9, 13-14, 18-22; 15:10-21; 17:15-18; 18:18-23; 20:7-18; 32:16-25.

¿Qué tiene que ver la paja con el trigo?
dice el Señor.
¿No es Mi palabra como fuego,
dice el Señor,
y como martillo que rompe
la roca en pedazos?

Jeremías 23:25-29

No cabe duda de que al condenar a "los falsos profetas que profetizan de su propio corazón" (Ezequiel 13:17), al dirigirse a ellos en nombre de Dios: "vosotros decís: el Señor dijo, y Yo no he hablado" (Ezequiel 13:7), "los profetas profetizan mentiras en Mi nombre: Yo no los envié, ni les ordené, ni les hablé; visión mentirosa, adivinación, vanidad y engaño de su propio corazón os profetizan" (Jeremías14:14), hombres como Jeremías y Ezequiel manifestaron una actitud crítica respecto de la profecía como tal. Puesto que condenaron no sólo las ideas sino, en primer lugar, la afirmación de los falsos profetas de que habían recibido la palabra de Dios, tienen que haber poseído un criterio para distinguir entre la experiencia y la ilusión. Siempre hay imitadores, mas el poder de lo genuino nunca se ve afectado por la abundancia de imitación y falsificación. La palabra de los profetas no fue proclamada a una sociedad crédula, primitiva. El pueblo de Israel, cuyo país sintió el impacto de las grandes civilizaciones vecinas de Egipto y Babilonia, conocía el mundo y la sabiduría de otras naciones. Lejos estaban de hallarse predispuestos a aceptar la afirmación profética. A lo largo de toda la historia de la actividad profética se repiten constantemente la rivalidad, la oposición y la incredulidad. Si la historia de la profecía hubiese sido un invento de quien escribió la Biblia, habría sido la historia de un pueblo arrastrado a la fe por el poder de la profecía. En cambio, la oposición a los profetas se registra con temeraria honestidad.

¿Dónde obtuvieron los profetas la certidumbre de que se hallaban frente a un suceso divino y no frente a una ficción de su propia imaginación? El sello de autenticidad del carácter divino de la revelación no lo proporcionaban signos exteriores, visibles o sonoros; la revelación no dependía de una determinada percepción sensorial, de oír una voz o ver una luz. Un trueno en un cielo azul, una voz surgiendo de la nada, un efecto sin causa visible no habrían bastado para identificar una percepción como una comunicación divina. Inmensas masas de realidad natural, raudales de luz arrojados sobre la mente, aun cuando no fuesen fantasmagóricos, sólo serían manifestación de una fuerza de la naturaleza, no de Dios.

Éste fue, al parecer, el sello de autenticidad: el hecho de que la revelación profética no fuera un mero acto de experiencia, sino un acto en que se es experimentado, en que el profeta se ve expuesto, se siente llamado, convulsionado y tomado por Aquel que elige a quienes Él envía a la humanidad. Dios no es una experiencia del hombre; el hombre es una experiencia de Dios.

EL ESPIRITU DE LA ÉPOCA

Existe aún otro modo de explicar la profecía. La historia nos muestra cómo influye en el pensamiento y el sentimiento de los hombres el "espíritu de la época" en la que viven. En la época en que vivieron los profetas era corriente la creencia de que las deidades se revelaban a los hombres. Hubiera resultado fácil ser víctima de una ilusión. Sin embargo, ¿por qué el "espíritu de la época" no produjo profetas en Asiria y Babilonia, entre los fenicios y los canaanitas? Conociendo como conocemos hoy la primitiva literatura oriental, fácil es imaginar cómo pudieron haber sido la vida y las letras del antiguo Israel sin la inspiración divina.

Cuando los vecinos septentrionales de Israel, los moabitas, libraron una guerra y su rey, Mesa, vio que la batalla le era desfavorable, "tomó a su primogénito, que había de reinar en su lugar y lo ofreció en holocausto sobre el muro" (11 Reyes 3:27). También los reyes de Israel Acaz y Manasés sacrificaron a sus hijos "según las prácticas abominables de las naciones" (II Reyes 16:3; véase 21:6). Si los profetas estaban inspirados por el "espíritu de la época", ¿por qué expresaron su horror ante tales actos de "suprema piedad"?

¿Por qué el culto del Dios de Israel no fue como el culto de Baal o el de Tammuz?

En todas las naciones encontramos religión y piedad. Pero los profetas fueron aquellos que en nombre de Dios se irguieron contra lo que la mayoría de la gente llama religión hasta el día de hoy.

En verdad, la naturaleza de la Biblia es algo que no concuerda con todo lo demás que sabemos acerca de las circunstancias históricas en las que, se produjo. Habría sido mucho más coherente con nuestra comprensión general que las grandes percepciones religiosas les hubiesen sido dadas a los sabios de Egipto o Atenas antes que a un pueblo sin hogar que erraba hambriento por el desierto de la península de Sinaí. La maravilla de la Biblia se yergue en contra de todas las expectativas humanas, y de no haber sido por su manifiesta gloria espiritual o por el poder inexplicable de la fe humana, se la habría rechazado por absurda e improbable.

LO SUBCONSCIENTE

¿Fue lo subconsciente el elemento impulsor en las experiencias de los profetas? ¿Surgió la Biblia del vórtice de energía psíquica generada por el anhelo y la imaginación? Seme-

jante punto de vista, aun sin cuestionar la integridad o la cordura de los profetas, los catalogaría como engañadores engañados; sin acercarnos más a la comprensión de lo que en realidad ocurrió, se limitaría a sustituir el misterio por un enigma. Lo subconsciente es una hipótesis tan amplia y tan vaga que difícilmente nos resulte más conocido, de un modo cierto, que la idea de lo sobrenatural. ¡Qué extraño que el astuto demonio de lo subconsciente, a pesar de su omnipresencia y su inexorable vitalidad, no haya producido en otras partes obras de tan sublime poder! Las sendas de la imaginación abiertas por las mitologías eran por cierto ilimitadas, mas ¿adónde condujeron? ¿En qué otro lugar una idea divina santificó la historia? ¿En qué otro lugar la historia de un pueblo se tornó sagrada escritura?

Suponer que la revelación profética fue la expresión de un anhelo oculto en el corazón del profeta, apremio no sólo ignorado por él sino al cual le ofrecía resistencia, presupondría la acción de un poder espiritual tan sabio y tan santo que no le cabría otro nombre que el de Dios.

Se puede dudar de la revelación o afirmarla; lo que no se puede es negarla o demostrarla. Sólo contamos con la crónica de los profetas y ninguno de nosotros puede indagar más allá de sus palabras o investigar en forma directa sus experiencias. No existen bases científicas que nos obliguen a considerar la revelación como una experiencia subjetiva; por otro lado, los profetas mismos –primero críticos de los denominados falsos profetas– sostuvieron de modo enfático el carácter no subjetivo de sus experiencias.

Pero más allá de todas las respuestas y de todas las seguridades, acaso la duda siga palpitando: ¿No puede también el genio caer en el error? ¿El conocimiento del profeta acerca de su encuentro con Dios no es demasiado tenue, demasiado interior, demasiado subjetivo para construir sobre él? ¿Por qué habría de basar la humanidad sus decisiones más importantes sobre la credibilidad de un puñado de hom-

bres? ¿Acaso no poseían también los "falsos profetas" la certidumbre de haber sido destinatarios de la revelación?

En realidad, el signo de la evidencia última no lo constituye la opinión del profeta respecto de su experiencia, su sabiduría o la conciencia que de sí mismo tiene. Cuán significativo resulta que Moisés no haya sido alabado por su sabiduría o su heroísmo; no fue, como Salomón, el más sabio sino el más humilde de los hombres (Números 11:3); tampoco fue ingenioso o infalible. "No es así (con) Mi siervo Moisés; él es digno de confianza en toda Mi casa" (Números 12:7). Comunicar en palabras la voluntad de Dios era más sencillo que volcar en palabras el acto de la revelación. Si un profeta hubiese intentado ir más allá de los indicios al describir su experiencia, nos habría dicho tanto acerca de ella como lo que un gran poeta podría decirle a un oso polar sobre la primavera en Italia. Más comunicativa que la descripción es la exigüidad de la descripción y la incapacidad de decir mucho más que Así dijo el Señor. La luz que ilumina a un profeta relega a la sombra su propio poder de visión y la conciencia que tiene de sí mismo.

Cuando Moisés descendió del Monte Sinaí con las dos Tablas en la mano, todo el pueblo de Israel vio que su rostro emitía rayos de luz y tuvieron miedo de aproximarse a él. Sólo Moisés ignoraba que su rostro emitía luz...

NO HAY PRUEBAS

"Digo que hay un límite para la razón humana y que mientras el alma resida dentro del cuerpo es incapaz de asir lo que se halla por encima de la naturaleza, pues nada que esté inmerso en la naturaleza puede ver por sobre ella. La razón está limitada a la esfera de la naturaleza y es incapaz de comprender lo que se halla por encima de sus límites...

Sepa usted que existe un nivel de conocimiento más alto que toda la filosofía, a saber, la profecía. La profecía constituye una fuente y una categoría distinta de conocimiento. La prueba y el examen le son inaplicables. Si la profecía es genuina, no puede ni debe depender de la legitimación de la razón. La única prueba solicitada alguna vez a un profeta en las Escrituras se refiere a la autenticidad de su afirmación de tener profecía, mas nadie solicitó nunca pruebas o razones y legitimaciones que estén por encima de la profecía misma. La razón y la prueba no pueden aspirar al nivel de intuición en el cual existe la profecía. ¿Cómo podrían entonces probarla o desaprobarla?... Nadie puede exigir legitimaciones a la razón ni pruebas a la lógica para dar validez a la Torá, a menos que previamente niegue la autenticidad de la afirmación profética de Moisés. Nuestra fe se basa sobre el principio de que las palabras de Moisés son profecía y por ende están más allá del dominio de la especulación, la legitimación, el argumento o la prueba. La razón es intrínsecamente incapaz de emitir juicio en el ámbito donde se origina la profecía. Sería como tratar de poner toda el agua del mundo en una pequeña copa".[234]

No hay pruebas para demostrar la belleza de la música a un hombre a la vez sordo e insensible, y no hay pruebas para demostrar la veracidad de la profecía a un hombre espiritualmente sordo, carente de fe y sabiduría. Las pruebas pueden servir para proteger la certeza, no para hacerla nacer; en esencia, son explicaciones de lo que en forma intuitiva ya nos resulta claro.[235]

El objetivo de nuestro "examen" de los profetas no fue otorgarles una carta de recomendación, sino más bien señalar la dificultad de un rechazo rotundo de la afirmación profé-

234 Maimónides en una carta a Rabí Jisdai, en Koberts Teshuvot Harambam Veigerotav, ed. Lichtenberg, Leipzig, 1859, 11, pp. 23a-23b.

235 El hombre no está solo, p. 83.

tica. Las pruebas no pueden abrir las puertas del misterio para que todos los hombres lo contemplen. Lo único que podemos hacer es abrir las puertas de nuestra propia alma para que Dios nos contemple, abrir las puertas de nuestra mente y responder a las palabras de los profetas. Es la palabra de los profetas la que da fuerza a su afirmación; es la historia la que da fuerza a su palabra.

25. La Biblia y el mundo

¿ES LA BIBLIA UNA ILUSIÓN?

Hemos examinado la idea de profecía, hemos analizado la afirmación de los profetas. Debemos ahora ocuparnos de la Biblia propiamente dicha. La Biblia no es una idea abstracta, una posibilidad espiritual. Es más que una afirmación formulada por hombres que vivieron en un tiempo remoto. La Biblia es una realidad eternamente presente, y en presencia de la Biblia volvemos a plantear el problema de la inspiración profética.

¿En qué fuente encontraron los profetas la corriente de intuición que fue canalizada hacia los libros de la Biblia? ¿Quién actuó sobre ellos como ellos son capaces de actuar sobre nosotros? ¿Brotó del propio corazón del profeta la llama capaz de iluminar la oscuridad espiritual del mundo? La respuesta del profeta es siempre la misma: Fue una palabra de Dios que me abrasó la lengua. ¿Es correcto que nosotros ignoremos, minimicemos o degrademos tal afirmación?

Nos hallamos frente a un hecho empedernido. Una galaxia de hombres tales como Moisés, Natán, Elías, Amós, Isaías, Jeremías, afirman haber percibido una palabra de Dios. Si la afirmación es falsa, ¿no estamos obligados a condenarlos como impostores que llenaron de confusión la mente de los hombres durante más de tres mil años?

El carácter de la Biblia es un asunto en extremo embarazoso; es demasiado importante para ignorarlo. Más in-

quietante que el problema personal, a saber, si estamos dispuestos a creer, es la pregunta objetiva: ¿Es la profecía bíblica una ilusión? La respuesta afirmativa a esta pregunta entraña graves implicaciones. La cuestión, entonces, no estriba sólo en saber si podemos creer en la revelación, sino también si podemos creer en la negación de la revelación.

¿ESTÁ DIOS AUSENTE EN TODAS PARTES?

Puede parecer fácil jugar con la idea de que la Biblia es un libro con muchos otros libros o que la historia de Sinaí es un cuento de hadas. Sin embargo, en ese juego acaso podamos perder nuestro compromiso, nuestro vínculo con Dios.

Consideremos qué se halla implícito en semejante negación. Si Moisés e Isaías no consiguieron descubrir cuál es la voluntad de Dios, ¿quién lo hará? Si a Dios no se lo encuentra en la Biblia, ¿dónde hemos de buscarlo?

La pregunta por la Biblia es la pregunta por el mundo. Es una pregunta última. Si Dios nada tuvo que ver con los profetas, tampoco tiene nada que ver con la humanidad. Y si Dios tuvo algo que ver con los profetas, éstos no fueron ni embusteros ni impostores.

No obstante, nosotros, filisteos, seguimos repitiendo nuestros clisés intelectuales, seguimos tomando nuestra propia vida como modelo y medida de lo que pudieron haber alcanzado los profetas. En oposición a la palabra de los profetas afirmamos que Dios no puede llegar a un oído humano, que Dios jamás habrá de condescender a encender una palabra en la mente del hombre: Tal es el principio de los necios: lo que es inalcanzable para nosotros es inalcanzable para los demás. El hombre común no es la medida.

No es un logro del hombre lo que estamos explorando. Es algo en lo cual actuó el poder de Dios. No nos corresponde a nosotros decir que Dios debe ajustarse a nuestras pautas. No son las trivialidades de nuestras teorías las que han de decidir la cuestión suprema. Hay entre Dios y el hombre muchas cosas con las cuales ni siquiera sueñan los eruditos. ¿Acaso decide la psicología la validez de las leyes matemáticas? ¿Acaso la historia se desarrolla conforme a las predicciones de la lógica?

EL LUGAR DE LA BIBLIA EN EL MUNDO

¿Cuál es el lugar de la Biblia en el mundo del espíritu? ¿Con qué podría compararse a la Biblia?

¿Habremos de valorar por sus merecimientos estéticos al libro que proclama: La gracia es engañosa y la belleza vana? Hay quienes catalogan a la Biblia como "literatura" [236], considerándolo el más alto elogio, como si la "literatura" fuese el clímax de la realidad espiritual.

---

236 La teoría de que la Biblia es literatura fue ya defendida por los contemporáneos de Ezequiel. El Señor ordena al profeta que diga "al bosque": "Escucha la palabra del Señor: Así dice el Señor Dios: He aquí que me encenderé en ti un fuego que devorará todo árbol verde en ti... y todos los rostros serán chamuscados desde el sur hasta el norte. Y toda carne verá que Yo el Señor encendí la llama que no será apagada". Mas el profeta sabía lo que habría de responder su pueblo, y dijo al Señor: "¡Ah, Señor Dios! Dicen de mí: ¿No es éste un artífice de parábolas" (Ezequiel 21:1-5).

"¡Ay del hombre que considera la Torá como un mero libro de relatos y asuntos cotidianos! Si ello fuera así, nosotros, incluso nosotros podríamos redactar una Torá que se ocupara de los asuntos cotidianos y *de excelencia aún mayor*. Más aún, los príncipes del mundo poseen *libros de mayor valía* que podríamos usar como modelo para redactar semejante Torá". *Zohar* III 152a. No obstan-

¿Qué habrían dicho Moisés o Isaías de semejante elogio? Acaso lo mismo que habría dicho Einstein si el manuscrito de su Teoría de la Relatividad hubiese sido aclamado por la belleza de su caligrafía. ¿Quién, salvo un niño, afirmaría que la esencia del mar es su belleza? ¿O que el significado de las estrellas radica en su fascinación?

Desde el siglo noveno los mahometanos presentan como prueba del origen divino del Islam "la belleza del Corán" o "la calidad insuperable del estilo coránico" [237]. Los méritos de tal afirmación han escapado siempre a la comprensión de los no mahometanos. Sin embargo, es significativo que nunca se haya apelado a la calidad estética de la Biblia como argumento para demostrar el dogma de la revelación. Mal podrían haber dejado de advertir judíos y cristianos –hasta épocas recientes– que la Biblia posee una calidad formal suprema, que jamás se han vertido pensamientos en un molde más perfecto; que jamás la imaginación de hombre alguno concibió una obra comparable a la Biblia en profunda, indeleble y a menudo intolerable belleza.

Todos tenemos necesidad de belleza y sed de expresión noble. En el mundo entero es posible encontrar belleza y nobleza de expresión en grados diversos. ¿Pero es sólo belleza y expresión lo que el alma requiere? El alma, creemos, necesita consagración, y para lograr esa meta debemos volcarnos a la Biblia. Hay muchas literaturas, mas sólo una Biblia.

La Biblia es una respuesta a la pregunta sobre cómo santificar la vida. Y si decimos que no sentimos necesidad de

---

te, en Moisés Ibn Ezra, *Shirat Israel*, encontramos una valoración positiva de los méritos literarios de la Biblia.

237 Véase Tor Andrae, Die Person Muhammeds, Estocolmo, 1918, p. 97, y Gustave E. von Grunebaum, Medieval Islam, Chicago, 1946, p. 94 ss. En cuanto a las reservas de los Mutazilitas, véase I. Goldizher, Vorlesungen ueber den Islam, Heidelberg, 1910, p. 102.

santificación, sólo demostramos que la Biblia es indispensable. Pues sólo la Biblia nos enseña cómo sentir la necesidad de santificación.

QUÉ HIZO LA BIBLIA

¿Qué hicieron los profetas por la situación humana? Tratemos de recordar apenas unas pocas cosas entre muchas.

La Biblia mostró al hombre su independencia frente a la naturaleza, su superioridad sobre las condiciones ambientales, y lo exhortó a cobrar conciencia de las tremendas implicaciones de los actos simples. No sólo las estrellas sino también los actos del hombre siguen un derrotero que refleja o bien pervierte el pensamiento de Dios. De ahí que el grado de nuestra apreciación de la Biblia esté determinado por el grado de nuestra sensibilidad a la divina dignidad de los actos humanos. La percepción de las implicaciones divinas de la vida humana es el claro mensaje de la Biblia.

La Biblia hizo pedazos la ilusión del hombre de hallarse solo. Sinaí rompió el silencio cósmico que nos hiela de desesperación la sangre. Dios no se mantiene apartado, indiferente a nuestro clamor. Él no es sólo un modelo sino un poder, y la vida es una respuesta, no un soliloquio.

La Biblia muestra el comportamiento de Dios con el hombre y el comportamiento del hombre con Dios. Contiene a la vez la queja de Dios contra el perverso y el grito del hombre golpeado que demanda justicia a Dios.

Pueblan también las páginas de la Biblia recordatorios de la increíble dureza y obstinación del hombre, su inmensa capacidad para provocar su propia ruina, y al mismo tiempo la seguridad de que más allá de todo mal está la compasión de Dios.

Quien busque una respuesta a la más apremiante de todas las preguntas –¿Qué es la vida?– la encontrará en la Biblia: el destino del hombre es el de ser un socio, antes que un amo. Hay una tarea, una ley y un camino: la tarea es la redención; la ley, hacer justicia, amar la misericordia; y el camino es el secreto de ser humano y santo. Cuando la angustia nos ahoga, cuando la sabiduría de la ciencia y el esplendor de las artes no consiguen salvarnos del miedo y el sentimiento de futilidad, la Biblia nos brinda la única esperanza: la historia es un camino tortuoso para los pasos del Mesías.

NO HAY PALABRAS MÁS SABIAS

No hay en el mundo palabras más sabias, más reveladoras y más indispensables, palabras a un tiempo severas y airosas, desgarradoras y balsámicas. Una verdad tan universal: Dios es Uno. Un pensamiento tan consolador: Él está con nosotros en la desgracia. Una responsabilidad tan abrumadora: Su nombre puede ser profanado. Un mapa del tiempo: desde la creación a la redención. Mojones a lo largo del camino: el Séptimo Día. Una ofrenda: contrición del corazón. Una utopía: ojalá todos los hombres fuesen profetas. La percepción: el hombre vive merced a su fidelidad; su hogar está en el tiempo y su substancia en los actos. Una norma tan osada: serás santo. Un mandamiento tan audaz: ama a tu prójimo como a ti mismo. Un hecho tan sublime: el pathos divino y el humano pueden armonizarse. Y un don tan inmerecido: la capacidad de arrepentirse.

La Biblia es el más grande privilegio de la humanidad; a la vez remota y directa, categórica en sus demandas y plena de compasión en su comprensión de la situación humana. No hay otro libro que ame y respete de tal modo la vida del hombre; no hubo jamás cantos más excelsos para expresar

la verdadera miseria y gloria del hombre, su zozobra y su alegría, su sufrimiento y su esperanza, y en parte alguna se formuló con tanta profundidad la necesidad de guía que tiene el hombre y la certidumbre de su redención última. En sus páginas están las palabras que espantan al culpable y la promesa que sostiene al desamparado. Y quien busque un lenguaje para dar voz a su más honda preocupación, para orar, lo hallará en la Biblia.

La Biblia no es un fin sino un comienzo; es un precedente, no una historia. El hecho de hallarse inserta en situaciones históricas determinadas no le ha impedido ser eterna. Nada en ella es subrepticio o vulgar. No es una epopeya sobre la vida de héroes, sino la historia de cada hombre bajo todos los climas y en todas las épocas. Su tema es el mundo, el conjunto de la historia; contiene las pautas para la constitución de una humanidad unida, y elementos de orientación para plasmar esa unión. Muestra el camino a las naciones al igual que a los individuos. Continúa desparramando semillas de justicia y compasión, trasmitiendo el clamor de Dios al mundo y horadando la coraza de indiferencia del hombre.

LA SINGULARIDAD DE LA BIBLIA

Cuando surge un gran poeta, éste no justifica su condición de tal aportando pruebas. Su poesía habla por sí misma, creando en nosotros la capacidad de apreciar su novedosa y excepcional visión de la vida a condición de que abandonemos concepciones ya establecidas. No identificamos la obra del poeta ni la catalogamos como poesía valiéndonos de ideas preconcebidas. *El genio se identifica a sí mismo.*

La Biblia no necesita demostrar su singularidad. Ha ejercido su influjo espiritual sobre el espíritu de hombre a través

de las edades, no porque estaba rotulada como "La Palabra de Dios" y fue vertida en la mente de los hombres mediante el embudo de un dogma, sino porque contenía una luz que inflamaba las almas. De haber llegado la Biblia hasta nosotros sin ese renombre, sin ese rótulo, nuestro asombro ante sus poderes habría sido aún mayor.

¿Por qué supera la Biblia todo lo creado por el hombre? ¿Por qué no hay obra digna de compararse con ella? ¿Por qué no hay substituto posible para la Biblia, ni tiene paralelo la historia que ella engendró? ¿Por qué deben recurrir a sus páginas todos los que buscan al Dios viviente?

Coloquemos la Biblia junto a cualquiera de los libros auténticamente grandes producidos por el genio del hombre, y comprobaremos de qué modo se reduce la estatura de éstos. La Biblia no evidencia preocupación por la forma literaria, por la belleza verbal; no obstante, su absoluta sublimidad resuena en todas sus páginas. Sus líneas son tan monumentales y a la vez tan simples que quienquiera trate de competir con ellas producirá un comentario o una caricatura. Es una obra que ignoramos cómo valorar. La plomada de la erudición es incapaz de sondear sus honduras y el análisis crítico jamás logrará asir su esencia. Otros libros se pueden evaluar, medir, comparar; a la Biblia sólo se la puede exaltar. Sus percepciones superan nuestras pautas. No existe nada más grande.

¿Acaso no es cierto que la Biblia es el único libro en el mundo entero que jamás puede ser reemplazado, el único libro sin el cual nuestro pasado, al igual que nuestro futuro, se presenta oscuro, carente de sentido, intolerable? Nada puede usurpar su lugar, nada puede heredar su papel. Tememos pronunciar su alabanza.

CÓMO DAR RAZÓN DE LA BIBLIA

De otros libros podemos dar razón, mas el intento de explicar la Biblia es una suprema oportunidad para caer en el ridículo.

Usemos nuestra imaginación y tratemos de concebir un libro que pudiera aventajar en excelencia a la Biblia; admitiremos sin tardanza que el poder del espíritu jamás llegó más lejos que en la Biblia. ¿Dónde hallar la mente capaz de expresar el valor de la Biblia? Al intentar una evaluación comprobamos la incongruencia entre la mente y la tarea propuesta. La Biblia no es un libro; es el confín del espíritu en la tierra.

Nuestro corazón se detiene cuando reflexionamos acerca de la terrible grandeza de la Biblia. Es la única cosa en el mundo que podemos asociar con la eternidad; es la única cosa eterna en el mundo: El Libro eterno. Acaso la tierra no sea el planeta más importante, acaso nuestro evo no sea el único. Pero en este mundo, en este evo, la Biblia es el más perdurable receptáculo del espíritu.

¿Cómo hemos de comprender este hecho incomprensible? ¿Cómo y de dónde surgió? ¿Qué conjunción de circunstancias permitió el nacimiento de esta incomparable maravilla? Si Dios permaneció silencioso mientras vivió Moisés, si Dios no habló mientras Moisés oía, Moisés fue entonces un ser cuya naturaleza superaba todo lo humano; el origen de la Biblia, entonces, no es un misterio sino la total oscuridad.

LA OMNIPOTENCIA DE LA BIBLIA

La omnipotencia de Dios no siempre es perceptible; mas la, omnipotencia de la Biblia es el gran milagro de la historia. Como ocurre con Dios, mentes deformadas e impuras la maltratan a menudo; sin embargo, posee una capacidad ilimitada para resistir los más malignos ataques. El vigor y la veracidad de sus ideas resultan perceptibles bajo la herrumbre y el desgaste de dos milenios de dogma y debate: no se marchita a pesar de la teología ni el ultraje la desmorona. La Biblia es el movimiento perpetuo del espíritu, un mar de significado cuyas olas rompen contra las abruptas y escarpadas limitaciones del hombre, cuyo eco llega a los callejones sin salida donde el hombre lucha con la desesperación.

No hay prueba más triste que pueda dar el hombre de su propia opacidad espiritual que su insensibilidad a la Biblia. "Un barco que parece grande en el río resulta minúsculo en el océano". La grandeza de la Biblia se hace más manifiesta cuando se la estudia dentro del marco de la historia universal, y su majestad se incrementa conforme aumenta la familiaridad del lector.

Irrefutablemente, indestructiblemente, jamás deteriorada por el tiempo, la Biblia atraviesa las edades brindándose con holgura a todos los hombres como si perteneciera a todas y cada una de las almas de la tierra. Habla en todos los idiomas y en todas las épocas; beneficia a todas las artes y no compite con ellas. Aunque todos bebemos en sus páginas se mantiene pura, inagotable y completa. En tres mil años no ha envejecido un solo día. Es un libro que no puede morir. El olvido esquiva sus páginas. Su poder no mengua. En realidad, aún se encuentra en el comienzo de su trayectoria y el pleno significado de su contenido apenas si ha rozado el umbral de nuestras mentes; como un océano en cuyo fondo yacen innumerables perlas a la espera de ser

descubiertas, su espíritu aún aguarda que lo descifremos. Aunque sus palabras parezcan sencillas y su idioma transparente, a cada paso irrumpen significados inadvertidos, indicios inimaginados. Más de dos mil años de lectura e investigación no han logrado explorar su significado cabal. Aún hoy es como si nunca se la hubiera tocado ni visto, como si ni siquiera hubiésemos comenzado a leerla.

El espíritu de la Biblia es una carga demasiado pesada para una sola generación. Sus palabras revelan más de lo que somos capaces de absorber. Por lo general lo único que logramos es el intento de apropiarnos de unas pocas líneas, de tal modo que nuestro espíritu se identifica con un pasaje, se torna sinónimo de él.

PRECIOSA PARA DIOS

> Toda carne es hierba,
> y toda su hermosura
> como la flor del campo…
> Sécase la hierba
> y la flor se marchita,
> pero la palabra de nuestro Dios
> permanecerá por siempre.
>
> Isaías 40:6-7, 8

Nunca antes, nunca desde entonces, se formuló semejante afirmación. ¿Y quién ha de dudar de que resultó ser cierta? ¿No ha penetrado la palabra dicha al pueblo de Israel en todos los rincones del mundo? ¿No ha sido aceptada como el mensaje de Dios en un millar de idiomas? ¿Por qué murieron la mayoría de las religiones no nacidas de esa semilla, en tanto que cada nueva generación vuelve a recibir con

beneplácito el espíritu que brota de la palabra bíblica? Por cierto, innumerables cultos, estados, imperios, se secaron como hierba; libros por millones yacen en la tumba. “Pero la palabra de nuestro Dios permanecerá por siempre”. En momentos de gran crisis fracasa el sacerdote, el filósofo, el científico; sólo los profetas permanecen.

La sabiduría, la enseñanza y el consejo de la Biblia no están en conflicto con las conquistas supremas de la mente humana; se adelantan, sí, y en gran medida, a nuestras actitudes. Así por ejemplo, la idea de la igualdad de los hombres se ha convertido en nuestros labios en un lugar común, ¿pero cuánto nos falta para que sea una percepción de peso irresistible o una convicción honesta, inextirpable? La Biblia no se halla a la zaga de los tiempos; se halla inmensamente por delante de nuestras aspiraciones.

Imaginemos por un instante que en la vorágine de la historia la Biblia se hubiese perdido. Abraham, Moisés, Isaías, serían entonces sólo vagos recuerdos. ¿Qué faltaría en el mundo, cuál sería la condición y el destino del hombre si la Biblia no se hubiese conservado?

El libro eterno es la fuente de los más altos afanes del hombre en el mundo occidental; ha suscitado más compasión y santidad en la humanidad de lo que somos capaces de comprender. La mayoría de los actos de nobleza y justicia derivan de su espíritu; ha dado origen y forma a una miríada de cosas preciosas en la vida de los individuos y de los pueblos.

Libre de todo rastro de intereses creados de clase o nación, libre de toda consideración por las personas, trátese de Moisés, el más alto de los profetas, trátese de David, el más venerado de los reyes, sin la constricción de la falsa deferencia a institución alguna, ya sea el estado de Judá o el templo de Jerusalén, es un libro que podemos concebir como precioso no sólo para el hombre sino para Dios. Su

finalidad no es registrar los hechos históricos, sino el encuentro de lo divino y lo humano en el nivel del vivir concreto. Infinitamente más importante que toda la belleza o la sabiduría que aporta a nuestra vida, es la forma como abre al hombre la comprensión de lo que Dios significa, del camino para alcanzar la santidad mediante la justicia, mediante la simplicidad de alma, mediante la elección. Por sobre todo, la Biblia nunca cesa de proclamar que el culto de Dios sin justicia para el hombre es una abominación; que así como el problema del hombre es Dios, el problema de Dios es el hombre.

SANTIDAD EN PALABRAS

La Biblia es santidad en palabras. Para el hombre de nuestra época nada es tan familiar y trivial como las palabras. Entre todas las cosas son las más baratas, las más maltratadas y las menos estimadas. Son objeto de perpetua profanación. Todos vivimos en palabras, sentimos y pensamos en palabras, pero somos incapaces de mantener su dignidad independiente, de respetar su poder y su peso; así, las palabras se vacían, se tornan esquivas, se convierten en un puñado de polvo [238]. Cuando estamos frente a la Biblia, cuyas palabras son iguales a moradas hechas de roca, no sabemos cómo encontrar la puerta.

Habrá quien se pregunte: ¿Por qué se nos dio la luz de Dios en forma de lenguaje? ¿Cómo imaginar que lo divino pueda hallarse contenido en receptáculos tan frágiles como las consonantes y las vocales? Esta pregunta traiciona el pecado de nuestra época: el de tratar con ligereza al éter que transporta las ondas de luz del espíritu. ¿Qué otra cosa en el mundo es tan capaz de reunir al hombre con el hombre

238 A.J. Heschel, Man's Questfor God, p. 25.

por sobre las distancias de espacio y tiempo? De las cosas todas de la tierra, sólo las palabras no mueren nunca. Tan poca materia tienen, y tanto significado.

La Biblia no se ocupa de la divinidad sino de la humanidad. Al dirigirse a seres humanos con respecto a asuntos humanos, ¿qué lenguaje sino el de los hombres habría de emplearse? Y sin embargo, es como si Dios hubiese tomado esos vocablos hebreos y les hubiese insuflado Su poder, de modo que las palabras se convirtieron en un cable viviente cargado de Su espíritu. Hasta el día de hoy, son guiones de unión entre el cielo y la tierra

¿Qué otro medio pudo haberse empleado para comunicar lo divino? ¿Cuadros esmaltados en la Luna? ¿Estatuas talladas en las Montañas Rocosas? ¿Qué tiene de malo el linaje humano del vocabulario bíblico?

Si la Biblia fuese un templo, igual en majestad y esplendor a la grandeza simple de su forma presente, acaso su lenguaje divino podría haber ostentado el signo de la dignidad divina con una fuerza más innegable para la mayor parte de la gente. Pero el hombre habría adorado Su obra antes que Su voluntad... y es esto precisamente lo que la Biblia trató de impedir.

Tal como es imposible concebir a Dios sin el mundo, también es imposible concebir Su preocupación sin la Biblia.

Si Dios está vivo, la Biblia es Su voz. No hay otra obra tan merecedora de ser considerada una manifestación de Su voluntad. No hay en el mundo otro espejo en el que Su voluntad y Su guía espiritual se reflejen de modo tan equívoco. Si la creencia en la inmanencia de Dios en la naturaleza es plausible, la creencia en la inmanencia de Dios en la Biblia es imperativa.

ISRAEL COMO PRUEBA

El judaísmo no es una religión profética sino una religión del pueblo. También en otras naciones aparecieron profetas. Lo singular en el judaísmo fue la penetración de la santidad en la vida de todo Israel y el hecho de que la profecía se tradujera en historia concreta en lugar de limitarse a la experiencia personal de ciertos individuos. La revelación bíblica no acaeció para beneficio de los profetas sino en aras de Israel y de todos los hombres.

En casi todos los cultos y religiones hubo ciertos seres, cosas, lugares o acciones considerados santos. Sin embargo, la idea de la santidad de todo un pueblo, Israel, como un pueblo santo, no tiene paralelo en la historia humana. Santidad es la palabra más preciosa de la religión y sólo se la utilizaba para describir lo que se consideraba una indudable manifestación de una cualidad asombrosa y sobrenatural en un determinado ser. Sólo sucesos extraordinarios, sobrenaturales, en la vida de todo Israel pudieron hacer posible la utilización de la expresión "un pueblo santo".

Si Israel nunca hubiese recibido una revelación, el enigma sería mayor. ¿Cómo, entre todas las naciones, pudo un pueblo oscuro, políticamente insignificante, adquirir el poder de hablar por las almas de todos los hombres del mundo occidental?

El prodigio de Israel, la maravilla de la existencia judía, la supervivencia de la santidad en la historia de Israel constituyen una continua verificación de la maravilla de la Biblia. La revelación a Israel se convirtió en una revelación a través de Israel.

Cuando Federico el Grande pidió a Christian Fürchtegott Gellert: "Herr Professor, deme usted una prueba de la

Biblia, pero brevemente, pues tengo poco tiempo", Gellert respondió: "Los judíos, Majestad".[239]

CÓMO COMPARTIR LA CERTEZA DE ISRAEL

Nuestra actitud hacia la Biblia es más que un problema de fe individual aislada. Debemos tomar nuestra decisión última como miembros de la comunidad de Israel. Apartado de la comunidad de Israel y de su continua respuesta ¿quién podría entender la voz? Estamos cerca del pueblo reprendido, de la situación en la cual las palabras fueron dichas: estamos cerca de los profetas. Como judíos somos contemporáneos espirituales de los profetas.

No es el rechazo de un dogma el que nos separaría de la Biblia, sino la ruptura de los lazos que nos unen al pueblo que vivió con la voz.

Nuestro problema, entonces, es cómo compartir la certeza de Israel de que la Biblia contiene lo que Dios desea que conozcamos y escuchemos; cómo lograr un sentido colectivo de la presencia de Dios en las palabras bíblicas. En este problema radica el dilema de nuestro destino, y la respuesta encierra el amanecer o las tinieblas.

NO ES CUESTIÓN DE PRUEBAS

El que es incapaz de decidirse, el que no sumerge su alma en la Biblia hasta que las razones que sustentan la divina dignidad del Libro recorran el camino necesario para llegar a su mente, es como una persona que se niega a contemplar

239 A. Jeremías, Juedische Froemmigkeit, p. 57.

un cuadro antes de poder descifrar, en el ángulo inferior, el nombre del artista que lo firma. Esa persona no comprende que es la obra la que identifica a la firma. Las firmas pueden imitarse; a la obra de arte hay que crearla. Olvidamos con facilidad que también las razones necesitan razones, que ninguna prueba es una prueba última ni se sustenta a sí misma.

La Biblia es su propio testigo. La prueba de su origen único es la de la *autovidencia*. En el curso de las edades se ha identificado como una voz de Dios. Si algo hay en el mundo que merezca el atributo de lo divino, ese algo es la Biblia. Existen muchos libros acerca de Dios; la Biblia es el libro de Dios. El poner de manifiesto el amor de Dios por el hombre, nos abrió los ojos para ver la unidad de lo que es significativo para la humanidad y lo que es sagrado para Dios, mostrándonos cómo tornar santa no sólo la vida de un individuo, sino a una nación. Ofrece una promesa siempre renovada a las almas honestas que flaquean, mientras quienes la descartan van en busca del desastre.

No aceptamos la palabra de Dios en virtud de la prueba número uno, dos, tres... La aceptamos porque al aproximarnos a ella nuestras espléndidas ideas palidecen, porque hasta las pruebas irrefutables resultan vulgares frente al sonido de las palabras proféticas. No decidimos volcarnos a la Biblia debido a razones; nos volcamos a la Biblia a fin de encontrar un sentido de la existencia que confiera firmeza a todas las razones.

Cierto es que nuestras intuiciones pueden ser erradas. ¿No es posible que todos nos hayamos engañado? En verdad, todo es concebible, pero en tal caso no debemos olvidar qué implica semejante posibilidad.

Negar el origen divino de la Biblia equivale a catalogar la historia entera de los esfuerzos y logros espirituales del judaísmo, del cristianismo y el islamismo como resultado de

una colosal mentira, el triunfo de un engaño que atrapó a las almas más nobles durante más de dos mil años. Sin embargo, un aserto como éste produciría una conmoción tan formidable que tendría repercusiones aun sobre nuestra propia capacidad para formularlo. Si las mejores almas son tan endebles, ¿cómo podemos aspirar a un conocimiento acerca del autoengaño de los profetas? ¿Qué nos quedaría salvo la desesperación? La Biblia se originó en una mentira, o bien en un acto de Dios. Si la Biblia es un engaño, cabe concluir que el demonio es todopoderoso y no hay esperanza de llegar alguna vez a la verdad; el espíritu no ofrece seguridades, nuestro pensamiento mismo sería inútil y nuestros esfuerzos fútiles. En última instancia, pues, no aceptaremos la Biblia en virtud de razones, sino porque si la Biblia es una mentira, todas las razones son una impostura.

26. Fe con los profetas

FE CON LOS PROFETAS

La fe en los profetas no es la única base para lo que pensamos acerca de la Biblia. Tal podría haber sido el caso si sólo contáramos con los relatos de los profetas sobre sus experiencias. Lo cierto es que el desafío con el que nos enfrentamos no sólo se origina en los relatos sino en el resultado de las experiencias. La Biblia misma se brinda a todos los hombres para que la absorban. En realidad, el camino es éste: de la capacidad de tener fe en la fe de los profetas a la capacidad de compartir la fe de los profetas en el poder de Dios de hablar.

Lo que comienza –teóricamente– como fe en los profetas avanza y crece hasta ser fe con los profetas. La Biblia nos permite oír algo de lo que ellos oyeron, si bien no de la misma manera.

El alma del profeta es un espejo para Dios. Compartir la fe de un profeta significa más que percibir lo que el sentido común no logra percibir; significa ser lo que la gente común no logra ser: un espejo para Dios. Compartir la fe en un profeta significa elevarse hacia el nivel de su existencia.[240]

La voz de Dios es incongruente con el oído del hombre. Simbólicamente, no se dice del pueblo en Sinaí que todo el

240 Aquel que acepta aunque sea una sola mitzvá con auténtica fe es digno de que el Espíritu Santo se pose sobre él". Mejilta a 14:31, ed. Lauterbach, I, p. 252.

pueblo *oyó* la voz, sino que todo el pueblo *vio* la voz (Éxodo 20:18).

El Baal Shem ofreció un símil. Un músico ejecutaba una melodía en un instrumento muy hermoso, y la música cautivó de tal modo a los que la oían, que se lanzaron a bailar como en éxtasis. Acertó a pasar por allí un sordo que nada entendía de música, y al ver la danza entusiasta de la gente se dijo que debían estar locos. De haber sido sabio, habría percibido el júbilo y el embeleso y se hubiera unido a los bailarines.[241]

No *oímos* la voz, sólo *vemos* las palabras de la Biblia. Aunque estemos sordos, podemos ver el embeleso de las palabras.

ORIGEN Y PRESENCIA

Quien desee sopesar lo que hay *más allá* de la Biblia debe primero aprender a abrir su sensibilidad a lo que está *dentro* de la Biblia. No tenemos por qué creer a Moisés y a los profetas sobre la sola base de su palabra. Más decisivo que *el origen de la Biblia en Dios* es *la presencia de Dios en la Biblia*. Es la sensibilidad a la presencia la que nos lleva a creer en su origen.

La forma de percibir la presencia de Dios en las palabras de la Biblia no consiste en inquirir si las ideas que ellas designan están en perfecto acuerdo con las conquistas de nuestra razón o el sentido común del hombre. Semejante acuerdo, aceptando que pudiera determinarse, demostraría en realidad que la Biblia es el producto del sentido común, o que el espíritu en el que se originó no tiene nada más que decir que lo que la razón es capaz de proclamar. Lo que de-

241 Degel Majné Efraim, Yitro.

bemos preguntar es si hay en la Biblia algo que se halle más allá del alcance de la razón, más allá del ámbito del sentido común; si su enseñanza es compatible con nuestro sentido de lo inefable, con la idea de unidad, y nos ayuda a trascender la razón sin denigrar la razón, si ayuda al hombre a trascenderse a sí mismo sin perderse a sí mismo. Tal es la singularidad de la Biblia: en el más alto nivel del asombro radical, donde toda expresión termina, ella nos da la palabra. La revelación es un asunto que ha de decidirse en el nivel de lo inefable.

Debemos preguntarnos si el contenido de la Biblia nos habla en momentos de lucidez espiritual, cuando todo nuestro conocimiento se torna borroso a la luz de nuestro desconocimiento y sentimos nuestra vida como el rebosar de algo más grande que nosotros mismos, como el exceso de un espíritu que no es el nuestro. Si la Biblia respondiera al entendimiento cotidiano del hombre, sería por cierto una obra que podría nacer todos los días, en la era de Sinaí tanto como en la era de Hollywood. Lo que debemos preguntarnos es si hay algo en la Biblia que está más allá de los tiempos.

La revelación es un aguacero, un chaparrón; no obstante vivimos en una tierra seca y mustia, con un cielo como de hierro y un aire como de polvo. La mayoría de nosotros semejamos topos cavando, y si alguna corriente encontramos, está bajo tierra. Pocos son capaces en raros momentos de elevarse por sobre su propio nivel. Sin embargo es en tales momentos, al descubrir que *la esencia de la existencia humana* radica en el hecho de hallarse *suspendida entre el cielo y la tierra*, cuando empezamos a comprender la esencia de la afirmación profética.

La percepción de que nos hallamos suspendidos entre el cielo y la tierra es tan necesaria para sentirnos conmovidos por Dios como lo es el punto de apoyo de Arquímedes para mover la tierra. El asombro radical es a la comprensión de

la realidad de Dios lo que la claridad y la precisión son a la comprensión de las ideas matemáticas. No basta con pensar *acerca* de los profetas; debemos pensar *a través* de los profetas. No basta leer la Biblia por su sabiduría; debemos *orar la Biblia* para comprender su mensaje.

Mucho ha ocurrido para destruir nuestro contacto con el mundo de los profetas. Hoy por hoy el camino de la Biblia se halla obstruido por montones de clisés y preconceptos, y cuando llegamos a sus palabras la mente está enceguecida por el conocimiento superficial. Sin duda el primer prerrequisito para comprender a los profetas es entrenar la sensibilidad para abrirla a lo que ellos representan. El camino permanece cerrado ante aquellos para quienes Dios es menos real que "un fuego que consume", para quienes conocen las respuestas, mas no el asombro. Quienes buscan un camino hacia la Biblia deberán borrar muchos pensamientos e invocar el innato sentido del asombro, sistemáticamente extirpado por la falsa sapiencia.

Las razones abstractas nunca habrían logrado persuadirnos si Dios mismo no nos hubiese rogado. Dios es parte de nuestra actitud hacia su palabra, y *Su voluntad de que creamos* puede obrar por caminos no accesibles para nuestra propia voluntad de creer. Y existe, por cierto, un camino para que recibamos indirectamente lo que los profetas recibieron *directamente*.

No a todos los hombres les es dado identificar lo divino. La luz de Dios puede brillar sobre nosotros sin que logremos percibirla. Faltos de asombro, permanecemos sordos a lo sublime. Sin receptividad a la Biblia, no podemos percibir Su presencia en ella. Sólo un vivir con sus palabras, sólo la simpatía por su *pathos* abrirá nuestro oído a su voz. Las palabras bíblicas son como signos musicales de una armonía divina que sólo las mejores cuerdas del alma pueden articular. Es el sentido de lo sagrado el que percibe la presencia de Dios en la Biblia.

Jamás podemos abordar la Biblia solos. La Biblia se abre al *hombre con Dios*.

LA FRONTERA DEL ESPÍRITU

La calidad divina de la Biblia no está a la vista, no se manifiesta a la mente insubstancial y fatua, tal como lo divino en el Universo no es obvio para el libertino. Cuando nos acercamos a la Biblia con el espíritu vacío, movidos por la vanidad intelectual, tratando de poner en evidencia nuestra superioridad respecto del texto, o como almas áridas en excursión turística a las palabras de los profetas, descubrimos la cáscara pero nos perdemos el fruto. Es más fácil disfrutar la belleza que sentir lo sagrado. Para poder encontrar el espíritu dentro de las palabras debemos aprender a anhelar una afinidad con el *pathos* de Dios.

Para percibir la presencia de Dios en la Biblia debemos aprender a *estar presentes* ante Dios en la Biblia. La presencia no es un concepto sino una situación. Para comprender el amor no es bastante leer relatos acerca del amor. Es preciso estar inspirado para entender la inspiración. Tal como no podemos verificar el pensamiento sin pensar, tampoco podemos percibir la santidad sin ser santos. La presencia no se manifiesta a quienes están desapegados y tratan de juzgar a quienes son incapaces de ir más allá de los valores que atesoran, a quienes perciben la historia, no el *pathos*; la idea, no la realidad de Dios.

La Biblia es la frontera del espíritu, donde debemos movernos y vivir a fin de descubrir y explorar. Está abierta para aquel que se le entrega, que vive en intimidad con ella.

Sólo podemos percibir la presencia respondiéndole. Debemos aprender a responder antes de oír; debemos aprender a cumplir antes de saber. *La Biblia es la que nos capacita*

para conocer la Biblia. Por medio de la Biblia descubrimos lo que está en la Biblia. A menos que nos enfrentemos con la palabra, a menos que prosigamos nuestro diálogo con los profetas, a menos que respondamos, la Biblia deja de ser Escritura.

Nos movemos en un círculo. Aceptaríamos la Biblia sólo si pudiéramos estar seguros de la presencia de Dios en sus palabras. Ahora bien, para identificar Su presencia debemos saber qué es Él, pero ese conocimiento sólo podemos obtenerlo en la Biblia. Ninguna mente humana, condicionada como está por sus propias perspectivas, relaciones y aspiraciones, es capaz por sí misma de proclamar por todos los hombres y para todos los tiempos "Éste es Dios y ninguna otra cosa". Por ello debemos aceptar la Biblia a fin de conocer la Biblia; debemos aceptar su autoridad sin par a fin de percibir su calidad sin par. Tal es, por cierto, la paradoja de la fe, la paradoja de la existencia.

En nuestra experiencia cotidiana usamos la palabra como un medio de transmitir significado. En la Biblia hablar es actuar y la palabra es más que un instrumento de expresión; es un receptáculo de poder divino, el misterio de la creación. La palabra profética crea, modela, cambia, construye y destruye (véase Jeremías 1:10).

Cuando el hombre habla, trata de comunicar algún significado particular; cuando el profeta habla, abre la fuente de todo significado. Las palabras de la Biblia son manantiales de espíritu. Traen fuego al alma y convocan desde sus ocultos orígenes a nuestra perdida dignidad. Iluminados, recordamos de improviso, recuperamos de improviso la fuerza del perpetuo anhelo de percibir la eternidad en el tiempo.

"Quien ora le habla a Dios, mas a quien lee la Biblia, Dios le habla, pues está dicho (Salmos 119:99): *Tus dictámenes son Tu plática conmigo".* [242]

NO ES UN LIBRO

Tal como hubo sucesos en determinados momentos del tiempo, así también hay una palabra que apela a todos los hombres en todos los tiempos.

La Biblia es la expresión eterna de una preocupación continua, el grito de Dios que reclama al hombre; no una carta de alguien que tras enviar un mensaje permaneció indiferente a la actitud del destinatario. No es un libro para ser leído sino un drama para participar en él; no es un libro acerca de sucesos sino que ella misma es un suceso, la continuación del suceso, a la vez que nuestro compromiso con ella es la continuación de la respuesta. El suceso perdurará en tanto la respuesta continúe. Cuando la abrimos como si fuese un libro, guarda silencio; como poder espiritual, es una voz "... que día tras día llama con amor a los hombres... La Torá emite una palabra, emerge por un instante de su estuche y enseguida vuelve a ocultarse. Pero sólo lo hace para quienes la comprenden y obedecen. Es como una hermosa y encumbrada doncella oculta en una cámara recóndita de un palacio. La doncella tiene un cortejante al que nadie, salvo ella, conoce. Movido por su sentimiento hacia ella, el enamorado pasa constantemente por delante del palacio y vuelve la mirada hacia todos lados tratando de encontrarla. Sabedora de que el galán ronda siempre su puerta, ¿qué hace entonces la doncella? Abre una pequeña puerta en su oculto aposento, muestra por un instante el rostro a su adorador y enseguida, rápidamente, vuelve a

242 Yosippon, ed. D. Guenzburg, Berditchev, 1913, p. 22.

esconderlo. Nadie más que él lo advierte, pero su corazón y su alma y todo lo que en él vive se sienten arrastrados hacia ella, pues sabe que se le ha revelado un momento porque lo ama. Lo mismo ocurre con la Torá, que sólo revela sus secretos ocultos a quienes la aman. Sabe que el sabio de corazón ronda su puerta día tras día. ¿Qué hace entonces? Desde su palacio le muestra el rostro, le envía un gesto de amor y regresa de inmediato a su escondite. Sólo él –nadie más– entiende el mensaje, y se siente atraído hacia ella con alma y corazón, con su ser entero. Así la Torá revela por un instante su amor a quienes la aman a fin de despertar en ellos un renovado amor".[243]

La palabra no les fue dada a los profetas para su propio beneficio. Dios se enfrentó con todos nosotros cuando se enfrentó con los profetas. Cuando la voz se dirigió a los profetas, se dirigió a todos nosotros. Nuestra fe nace de *nuestra perceptividad a la palabra que a todos nos fue dirigida*.

El pueblo de Israel no confió en Moisés por los prodigios que él obraba; también los magos egipcios podrían haber realizado esas hazañas. Lo que les permitió confiar en Moisés fue el hecho de que por un momento compartieron en cierto grado su aptitud para abrirse a Dios. Lo mismo se aplica a nosotros. Nuestra apasionada apreciación de la Biblia no se debe primordialmente a ninguna prueba particular de la veracidad de los profetas; es cierto grado del sentido profético el que nos permite decir: aquí está la presencia de Dios.

"NO ME ARROJES DE TU PRESENCIA"

Hay algo del profeta en lo recóndito de toda existencia humana. "Llamo al cielo y la tierra por testigos de que a todo hombre, ya sea gentil o judío, hombre o mujer, sier-

243 Zohar, vol. II, 99a; véase vol. III, 58a.

vo o sierva, conforme a la medida de sus buenas acciones, el espíritu de la santidad se posa sobre él"[244]. El espíritu de la santidad se posa sobre aquellos que viven dentro del Pacto. [245]

Así como en las palabras de la Biblia la historia se tornó Escritura, así también en la vida de Israel la Escritura se tornó historia. La Biblia fue una revelación de Dios a Israel; la historia judía es una revelación a Dios de la santidad de Israel.

No es en cuanto individuos, sino en cuanto pueblo Israel, como podemos encontrar una vía de acceso a los profetas. La Biblia vive dentro de aquellos que viven dentro del Pacto. La comunidad de Israel vive conforme a Su promesa: "Y en cuanto a Mí, éste es mi pacto con ellos, dice el Señor: *Mi espíritu que es sobre ti*, y Mis palabras que he puesto en tu boca, *no se apartarán* de tu boca, ni de la boca de tus hijos, ni de la boca de los hijos de tus hijos, dice el Señor, desde ahora y por siempre".[246]El individuo, sin embargo, puede verse abandonado por el espíritu. Por ello imploramos en nuestra oración: "No me arrojes de Tu presencia, y no apartes de mí Tu santo espíritu".[247]

La manera de entender el significado de *torá min hashamaim* ("la Biblia es del cielo") es entender el significado de *hashamaim min hatorá* ("el cielo es de la Biblia"). Cualquier vislumbre de "cielo" que podamos tener en la tierra está en la Biblia.

---

244 Seder Eliahu Rabá, IX, ed. M. Friedmann, Viena, 1902, p. 48.

245 Hillel dijo: "Dejad en paz a Israel. El espíritu santo descansa sobre ellos. Aunque no son profetas, son discípulos de profetas". Tosefta Pesajim, 4, 8.

246 Isaías 59:21. "Pues la profecía jamás se apartará de vosotros", Rabí David Kimchi, Comentario, ad locum.

247 Isaías 51:13. Véase Targum y Rashi ad locum. Esta petición forma parte de la liturgia para la época de penitencia.

27. El principio de revelación

*LA REVELACION NO ES UNA CUESTION CRONOLÓGICA**

La inspiración profética puede abordarse en dos niveles, en el nivel de la fe y en el de la creencia o credo. La fe es la relación con el suceso profético; la creencia, o el credo, es la relación con la fecha de los libros bíblicos.

Reducir el problema de la revelación a una cuestión de cronología es un grave malentendido. Así, se da por sentado a menudo que la autoridad y la santidad del Pentateuco dependen del hecho de que fuera escrito en su totalidad en tiempos de Moisés, y suponer que aunque sólo sea unos pocos pasajes fueron agregados tras la muerte de Moisés es negar el principio de revelación.

¿Depende la santidad de la Biblia de la cantidad de tiempo transcurrido entre el momento de la revelación y el momento en que se trasladó su contenido al pergamino? ¿De haber querido Dios que ciertas porciones del Pentateuco reveladas a Moisés fueran escritas por Josué, ¿habría ello

* La obra capital de A. J. Heschel sobre la revelación se titula en hebreo *Torá min hashamaim: Beaspeklaria shel hadorot,* (versión inglesa: *Theology of Ancient Judaism)*, 2 volúmenes, Soncino Press, Londres y Nueva York, 1962, 1965.

menguado su santidad? Y suponiendo que el alma de Moisés regresó a este mundo después de abandonar el cuerpo de Moisés, y que en una nueva encarnación se inspiró para agregar algunas líneas al Pentateuco, ¿sería por ello el Pentateuco menos mosaico?[248] ¿Es correcto tratar la dignidad divina de la Biblia como si fuera un *problema cronológico*, como si su autenticidad pudiera ser verificada por un escribano?

El significado de la revelación le es dado a quienes están abiertos al misterio, no a las mentes propensas al fundamentalismo, y lo decisivo no es el hecho cronológico sino el hecho teológico; lo decisivo es lo que ocurrió entre Dios y el profeta, no lo que ocurrió entre el profeta y el pergamino. Aceptamos la autoridad del Pentateuco no porque sea mosaico, sino porque Moisés fue un profeta.

El dogma de la revelación respecto del Pentateuco consta de dos partes: la inspiración divina y la autoría mosaica. La primera parte se refiere a un misterio, la segunda a un hecho histórico. A la primera parte sólo podemos referirnos mediante la alusión y expresarla en términos de grandeza y asombro; la segunda parte puede ser analizada, examinada y transmitida en términos de información cronológica.

La filosofía de la religión debe ocuparse de la primera parte. Lo que la preocupa no es determinar si el Pentateuco fue escrito en su totalidad durante los cuarenta años en que Israel permaneció en el desierto, sino más bien comprender el significado y la validez de la afirmación según la cual la voluntad de Dios llegó a la comprensión del hombre y el Pentateuco es un espejo donde se refleja ese llegar de Dios al hombre. La segunda parte incumbe a la teología, la cual

248 Compárese lo manifestado por rabí Moshé Cordovero, citado en Rabí Abraham Azulai, Or Hajamá, Przemsyl, 1897, vol. II, p. 145d-146a.

debe definir el dogma de la revelación y dar respuesta a preguntas históricas.[249]

La esencia de nuestra fe en la santidad de la Biblia es que sus palabras contienen lo que Dios desea que conozcamos y cumplamos. Cómo fueron escritas esas palabras no es el problema fundamental Por ello el tema de la crítica bíblica no es el tema de la fe, y determinar si los relámpagos y los truenos en Sinaí fueron o no un fenómeno natural nada tiene que ver con nuestra fe en la revelación. La suposición de ciertos comentaristas de que el Decálogo fue dado en un día lluvioso no afecta nuestra comprensión del suceso.[250]

El acto de la revelación es un misterio; la crónica de la revelación es un hecho literario, expresado en el lenguaje del hombre.

EL TEXTO TAL CUAL ES

¿Son las palabras de la Escritura coextensivas e idénticas a las palabras de Dios?

Para quienes lidian a diario con su incapacidad para captar en plenitud el sentido de un versículo de la Escritura, semejante pregunta representa un intento de comparar lo apenas conocido con lo totalmente desconocido.

---

249 Maimónides examina la segunda afirmación en su Comentario sobre la Mishná, en tanto que en su Guía de los perplejos analiza la primera afirmación.

250 "Una tradición difundida entre nuestro pueblo sostiene que el día de la revelación en el Monte Sinaí fue nublado, brumoso y algo lluvioso". Maimónides, Guía de los perplejos, Libro III, cap. 9. Compárese Rabí Isaac Caro (un talmudista español y comentarista de la Biblia que floreció en la segunda mitad del siglo XV y en la primera mitad del XVI. Era tío de Rabí José Caro), Toldot Itzjak, Amsterdam, 1708, p. 65a.

Convenido: el texto de la Escritura, tal como nos fue transmitido, consiste en gemas de Dios y diamantes extraídos de las almas proféticas, engarzado todo en un marco humano. ¿Pero quién puede presumir de experto como para discernir entre lo que es divino y lo que es sólo "un poco inferior" a lo divino? ¿Cuál es el espíritu de Dios y cuál la frase de Amós? El espíritu de Dios está engarzado en el lenguaje del hombre, ¿y quién habrá de juzgar cuál es contenido y cuál marco? Por cierto, quienes más presumen son los menos calificados. Hay entre el cielo y la tierra más cosas que no se someten a nuestro juicio de lo que estamos dispuestos a admitir.

La revelación duró un instante; el texto es permanente en el tiempo y el espacio. La revelación le acaeció al profeta; el texto nos es dado a todos nosotros. "La Torá no está en el cielo"; nos guiamos por la palabra, y la palabra, el texto, es nuestro guía, nuestra luz en la oscuridad de trivialidades y errores. No debemos reducir la revelación a un hecho corriente, ni espiritualizar la Biblia y destruir su integridad fáctica.

En su forma presente la Biblia es el único objeto en el mundo que no tiene necesidad de alabanza o santificación. En su forma presente la Biblia es el único punto en el mundo del que Dios jamás se apartará. Éste es el libro que Israel acató; guardémonos mucho de manipularlo.

LA REVELACIÓN NO ES UN MONÓLOGO

Al enfatizar el carácter objetivamente visionario de la Biblia, la teología dogmática a menudo perdió de vista la profunda y decisiva participación del hombre.

El profeta no es un receptor pasivo, un instrumento registrador afectado desde afuera sin participación del corazón

y la voluntad; tampoco es alguien que alcanza su visión por sus propios medios y esfuerzos. Antes bien, la personalidad del profeta es una conjunción de inspiración y experiencia, invasión y respuesta. A cada objeto fuera de él le corresponde un sentimiento dentro de él, a cada suceso de revelación que le acaece, le corresponde una reacción de él, a cada vislumbre de la verdad que se le concede le corresponde una comprensión que él debe alcanzar.

Aun en el momento del suceso, el profeta –según se nos dice– es un copartícipe activo del mismo. Su respuesta a lo que ante él se descubre convierte la revelación en un diálogo. En cierto sentido, la profecía consiste en una revelación de Dios y una *co-revelación del hombre*. La participación del profeta se manifestó no sólo en lo que fue capaz de dar sino también en lo que fue incapaz de recibir.

La revelación no acaece cuando Dios está solo. Los dos términos clásicos para el momento de Sinaí son *matán torá* y *kabalat torá*, "la entrega de la Torá" y "la aceptación de la Torá". Fue tanto un suceso en la vida de Dios como un suceso en la vida del hombre. Según la leyenda rabínica, Dios ofreció la Torá a todas las tribus y naciones antes de entregarla a Israel. La maravilla de la aceptación de Israel fue tan decisiva como la maravilla de la expresión de Dios. Dios se hallaba solo en el mundo hasta que Israel se comprometió con Él. En Sinaí Dios reveló Su palabra e Israel reveló el poder de responder. Sin ese poder de respuesta, sin el hecho de que había un pueblo dispuesto a aceptar, a oír el mandamiento divino, Sinaí hubiese sido imposible. Pues Sinaí consistió tanto en una proclamación divina como en una percepción humana. Fue un momento en el que Dios *no estuvo solo*.

La Biblia no sólo contiene crónicas de lo que ocurrió en momentos de inspiración profética; registra también actos y palabras del hombre. Es incorrecto sostener que todas las palabras de la Biblia se originaron en el espíritu de Dios.

Las diatribas blasfemas del Faraón, las expresiones rebeldes de Coré, el subterfugio de Efrón, las palabras de los soldados en el campamento de Midián, emanaron del espíritu del hombre. Lo que el profeta le dice a Dios cuando Él le habla, no se considera menos santo que lo que le dice Dios al profeta al dirigirse a él.

De tal modo, la Biblia es más que la palabra de Dios; es la palabra de Dios y del hombre, una crónica de la revelación y de la respuesta, el drama del pacto entre Dios y el hombre. La canonización y conservación de la Biblia son obra de Israel.

LA VOZ SEGÚN EL HOMBRE

Ningún hombre es capaz de oír la voz de Dios tal como ella es. Pero "Dios truena maravillosamente con Su voz" (Job 37:5) en Sinaí. "La voz resonó y llegó a cada persona con una fuerza acorde con su receptividad individual; a los ancianos conforme a su fuerza y a los jóvenes conforme a la de ellos... y aun a Moisés conforme a su fuerza, pues está dicho: *Moisés hablaba y Dios le respondía con una voz* (Éxodo 19:19), es decir, con una voz que él pudiera soportar. Asimismo está dicho: *La voz del Señor tiene poder* (Salmos 29:4), o sea el poder de cada individuo. Es por ello que el Decálogo comienza diciendo *Yo soy el Señor tu Dios* usando la segunda persona del singular y no la segunda persona del plural; Dios se dirigió a cada individuo de acuerdo con su particular poder de comprensión".[251]

Ello no implica subjetivismo. Precisamente, el poder de la voz de Dios radica en hablarle al hombre de acuerdo con la capacidad de éste. La maravilla de la voz consiste en rami-

251 Éxodo Rabá, 5, 9.

ficarse en setenta voces, en setenta idiomas, para que todas las naciones entendieran.

SABIDURÍA, PROFECÍA Y DIOS

Dios no se revela a Sí mismo; sólo revela Su camino. El judaísmo no habla de la autorrevelación de Dios, sino de la revelación de Su enseñanza al hombre. La Biblia refleja la revelación que hace Dios de Su relación con la historia, y no de una revelación de Su Ser mismo. Ni siquiera Su voluntad o Su Sabiduría se expresan por completo mediante los profetas. La profecía es superior a la sabiduría humana, y el amor de Dios es superior a la profecía. Esta jerarquía espiritual se halla expuesta en forma explícita por los rabíes.

"Preguntaron a la *Sabiduría*: ¿Cuál ha de ser el castigo de un pecador? Y la Sabiduría dijo: *El infortunio persigue a los pecadores* (Proverbios 13:21). Preguntaron a la *profecía*: ¿Cuál ha de ser el castigo de un pecador? Y la profecía dijo: El alma que pecare ha de morir (Ezequiel 18:4, 20). Preguntaron al Santo, bendito sea Él: ¿Cuál ha de ser el castigo de un pecador? Y Él dijo: Que se arrepienta y será perdonado" [252].

Dios es infinitamente más sublime de lo que los profetas fueron capaces de comprender, y la sabiduría divina es más profunda de lo que la Torá contiene en su forma presente.

"Hay cinco fenómenos incompletos (o frutos inmaduros). La experiencia incompleta de la muerte es el dormir; una forma incompleta de la profecía es el soñar; la forma incompleta del mundo por venir es el Shabat; la forma in-

252 Ierushalmi Makot, II, 31d.

completa de la luz celestial es la esfera del sol; la forma incompleta de la sabiduría divina es la Torá".[253]

LA TORÁ NO REVELADA

La palabra Torá se usa en dos sentidos: la Torá superna, cuya existencia precedió a la creación del mundo[254], y la Torá revelada. Respecto de la·Torá superna sostuvieron los rabíes: "La Torá está oculta a los ojos de todo lo viviente... El hombre ignora el precio de la Torá"[255]. "Moisés recibió Torá" –mas no toda la Torá– "en Sinaí"[256]. Y no todo lo que le fue revelado a Moisés fue transmitido a Israel; se da como ejemplo el significado de los mandamientos[257]. Junto con la gratitud por la palabra manifestada, existe un anhelo del significado que aún debe manifestarse. "El Señor dio a Israel la Torá y les habló cara a cara; y el recuerdo de ese amor es más delicioso para ellos que cualquier otra alegría. Se les prometió que Él retornará a ellos una vez más a fin de revelar el significado secreto de la Torá y su contenido oculto. Israel implora a Dios que cumpla Su promesa. Tal es el sentido del versículo: *Béseme Él con los besos de Su boca, porque Tu amor es mejor que el vino"*.[258]

---

253 Génesis Rabá, 17, 5.

254 Se la equipara con la Sabiduría; que dice de sí misma: "El Señor me creó al comienzo de Su camino, antes de Sus obras antiguas", Proverbios 8:22. Véase Siraj, 1:4; Sabiduría de Salomón 9:9. Compárese Louis Ginzberg, The Legends of the Jews, Vol. V, pp. 4 y 132 ss.

255 Shevuot, 5a.

256 Rabí Yehuda Loew ben Bezalel (Maharal), Derej Jaim, Varsovia, 1833, p. 8d. Véase también más atrás; p. 15.

257 Compárese Pesikta de Rabbi Kahama, 4, ed. Buber, p. 39a y Sanhedrin 21b.

258 Rashi, Comentario sobre El Cantar de los Cantares 1:2. Véase Tanjuma, Balak, 14; Números Rabá, 20, 20.

Existe en la literatura judía una teoría que contiene una profunda verdad parabólica. Según ella la Torá, eterna en espíritu, asume diferentes formas en varios evos. Adán conoció la Torá cuando estaba en el Jardín del Edén, si bien no en su forma presente. Mandamientos tales como los relativos a la caridad con el pobre, el extranjero, el huérfano y la viuda hubieran carecido de sentido en el Jardín del Edén. En aquel evo la Torá fue conocida en su forma espiritual[259]. Del mismo modo como el hombre asumió una forma material cuando fue echado del Jardín del Edén, también la Torá asumió una forma material. Si el hombre hubiese conservado "las prendas de la luz", su forma espiritual de existencia, también la Torá habría conservado su forma espiritual.[260]

LA TORÁ ESTÁ EN EL EXILIO

Dios no sólo está en el cielo, sino también en este mundo. Mas a fin de morar en este mundo lo divino debe asumir una forma que este mundo pueda soportar, "vainas" en las que la luz se halla oculta. También la Torá, a fin de entrar en el mundo de la historia, está encerrada en "vainas" pues no podría existir ni cumplirse en su forma perfecta en un mundo manchado de imperfecciones.[261]

---

259 Rabí Moshé Cordovero, Pardés Rimonnim, XXI, 6; Korets, 1786, p.165a.

260 Rabí Isaías Horowitz, Shne Lujot Haberit, p. 59a.

261 Rabí Abraham Azulai, Jesed Leavraham, maian 2, nahar 12. Respecto de la ley de Deuteronomio 21:10-14, observa el Talmud "La Torá consideró el hecho de la pasión". Kidushim 21b.Según Maimónides, los sacrificios se incluyeron en la ley porque el pueblo de aquel entonces no hubiera podido prescindir de la forma sacrificial de culto a la que estaba habituado, como todos los demás pueblos de ese tiempo. Guía de perplejos, Libro III, 32. 46. Esta motivación se indica posiblemente en Levítico 17:7 y se menciona en for-

Así como la *Shejiná* está en el exilio, también la Torá está en el exilio. Conformándose a la condición del hombre, "la Torá adoptó para nuestro evo un extraño atuendo y vainas carentes de belleza y gracia, tales como el capítulo treinta y seis del Libro del Génesis o Deuteronomio 2:23 y muchos otros. A la misma categoría pertenecen numerosos pasajes agádicos de la literatura rabínica, que a pesar de ser objetables y desabridos, contienen sin embargo, en formas ocultas, misterios de la Torá. Todo esto se debe a la necesidad de velar la luz del conocimiento bajo la apariencia de la *kelipá* y los poderosos impuros. Dios, la Torá e Israel permanecerán en el exilio hasta que el espíritu sea derramado sobre nosotros desde lo alto para traer de vuelta el cautiverio en aras de Su Torá y de Su Nombre y lo santo sea purificado librándolo del mal y de las vainas..."[262]

Rabí Simeón ben Lakish declara en forma terminante: "Hay muchos versículos que según todas las apariencias deberían ser quemados como los libros de los herejes, pero que son elementos realmente esenciales de la Torá". Como ejemplos se citan: *Y a los aveos, que moran en las aldeas hasta Gaza* (Deuteronomio 2:23) y *Porque Jeshbón era la ciudad de Sijón, rey de los amorreos, el cual había luchado contra el anterior rey de Moab* (Números 21:26).[263]

En su forma presente la Torá trata asuntos que atañen a las relaciones materiales entre hombre y hombre. En el evo mesiánico se revelará en la Torá una sabiduría superior a la que ahora encierra. Ahora tenemos la Torá; en el evo me-

---

ma expresa en Levítico Rabá 22,5; véase Zohar, vol. III, 224a. El culto sacrificial no se menciona en el Decálogo. Se introdujo sólo después que los hijos de Israel adoraron el Becerro de Oro. Véase Abravanel, Comentario sobre Jeremías 7:22, y Seforno, Comentario, introducción a Levítico. Véase Zev Yaavets, Toldot Israel, vol. I, Berlín, 1925, pp. 154-160.

262 Leshem Shevo Veahlamá, Pietrkov, 1911, vol. II, p. 305 b.

263 Julin 60b

siánico tendremos la corona de la Torá. Así, la sabiduría a la que tenemos acceso en este evo no es más que el comienzo de su revelación.[264]

"Pues si un hombre vive muchos años regocíjese (Eclesiastés 11:8) en la alegría de la Torá y *recuerde los días de oscuridad*, o sea los días del mal, *pues los habrá muchos*. La Torá que un hombre estudia en este mundo *es vanidad* en comparación con la Torá (que se estudiará en los días) del Mesías"[265].

La predicción de Isaías para los días por venir, "*Con gozo* sacaréis agua de las fuentes de la salvación" (12:13), es explicada por Rashi del siguiente modo: "Recibiréis nueva enseñanza, pues el Señor ampliará vuestro entendimiento... Los misterios de la Torá, olvidados durante el exilio babilónico debido al infortunio sufrido por Israel, le serán revelados".

Las palabras de la Escritura constituyen la única constancia perdurable del mensaje comunicado a los profetas. Al mismo tiempo, no son idénticas a la sabiduría divina ni representan una expresión eternamente adecuada de la misma. Como reflejo de Su infinita luz, el texto en su forma presente es –en términos figurados– uno entre un número infinito de posibles reflejos. Según se creía, en el fin de los tiempos se darían a conocer incontables reordenamientos desconocidos de las palabras y las letras, así como secretos ignorados de la Torá. No obstante, en su forma presente el texto contiene lo que Dios desea que conozcamos.[266]

---

264 Toameha Jaim Zahu, Jerusalén, 1924, vol. III, p. 40.

265 Eclesiastés Rabá, ad locum.

266 Véase Temuná, Korets, 1784, pp. 27a, 30a-31a; Rabí Moshé ben Josef di Trani (1505-1585), Bet Elohim, Venecia, 1576, p. 58b; Rabí Abraham Azulai, Josed Leavraham, maian, 2, nahar 11; Rabí Guedalia de Luninec, Teshuot Jen, en nombre de Baal Shem.

IDEA Y EXPRESIÓN

Existe otro aspecto referente al papel desempeñado por el profeta. Según los rabíes, *"La misma idea* es revelada a muchos profetas, mas no hay dos profetas que usen *la misma expresión"*. El hecho de que los cuatrocientos profetas del rey Ahab utilizaran *las mismas* frases fue visto como una prueba de que no se hallaban divinamente inspirados[267]. Cuando ante un tribunal de justicia dos personas que atestiguan sobre un mismo suceso utilizan idéntico lenguaje se hacen sospechosas de haberse confabulado para prestar falso testimonio[268] . Los profetas dan testimonio sobre un suceso. El suceso es divino, pero la formulación es obra de cada profeta. Conforme a esta concepción, la idea es revelada, en tanto que la expresión es acuñada por el profeta[269]. La expresión "la palabra de Dios" no se refería a la palabra en cuanto sonido o combinación de sonidos. En realidad, a

267 Sanhedrin, 89a. El vocablo signon se utiliza en dos sentidos, significando a la vez idea y expresión. Véase la observación de Husik en su edición del Ikarim de Albo, 111, p. 84.

268 Rabí Samuel Edels, Comentario sobre Sanhedrin 89b.

269 En el Pentateuco figura el Decálogo en dos versiones que presentan ciertas variantes (Éxodo 20:2-17 y D.T. 5:6-18). Los rabíes salvaron la dificultad dando por cierto que ambas versiones eran de idéntico origen divino y fueron pronunciadas milagrosamente en el mismo momento (Mejilta a 20:8). Sin embargo, Ibn Ezra sostiene que estas variantes, así como muchas otras similares de la Biblia, se deben al hecho de que para Moisés lo esencial de la revelación era el significado más que la palabra. "Sabed que las palabras son como cuerpos y los significados como almas, y el cuerpo es un receptáculo para el alma. Es por esta razón que los estudiosos... son cuidadosos en cuanto a los significados mas no vacilan en cambiar o usar palabras diferentes si el significado permanece igual". Introducción al Decálogo en su Comentario sobre Éxodo 20; véase su Comentario sobre Deuteronomio 5:5. Compárese Ibn Adret, Responsa, l, 12; Najmánides, Comentario sobre Números 2:4 y sobre Génesis 1:2; Ibn Zimra, Responsa, III, 149; Shem Tov, Comentario sobre Guía de los perplejos, 11, 29; Rabí Shneur Zalman de Ladi, Tania, cap. 21.

menudo se ha sostenido que lo que llegó al oído del hombre no era idéntico a lo emanado del espíritu del Dios eterno. Porque "Israel no podría en modo alguno haber recibido la Torá tal como ella brotó de la boca del Señor, pues la palabra del Señor es fuego y el Señor es 'un fuego que consume el fuego'. Sin duda el hombre ardería envuelto en llamas si se viera expuesto a la palabra en sí misma. Por lo tanto, la palabra fue revestida antes de entrar en el mundo de la creación. Y así el salmista habla de la revelación como 'carbones encendidos que surgieron de Él' (Salmos 18:9). La palabra de Dios en sí misma es como una llama ardiente, y la Torá que recibimos es apenas una parte del carbón que porta la llama. Y sin embargo, aun en esta forma hubiera permanecido más allá de nuestra comprensión en tanto somos mortales. La palabra tuvo que descender aún más y adoptar la forma de oscuridad *('arafel')* a fin de hacerse perceptible para el hombre".[270]

De la vivencia de los profetas surgieron las palabras, palabras que tratan de interpretar lo que ellos percibieron. Hasta el día de hoy esas palabras hacen presente lo que ocurrió en el pasado. Tal como el significado y el prodigio del suceso inspiraron la comprensión espiritual del profeta, el significado y el prestigio de las palabras bíblicas siguen inspirando la comprensión del hombre.

La Biblia refleja al mismo tiempo su autoría divina y humana. Expresada en el lenguaje de una época determinada, se dirige a todas las épocas; manifestada en actos particulares, su espíritu es eterno. La voluntad de Dios está en el tiem-

270 Rabí Iaakov Iosef de Ostrog; Rav Ievi sobre Salmos 18. La idea es analizada por Rabí Moshé Alshech, Comentario sobre Levítico 9:2. Según los rabíes, todos los profetas contemplaron a Dios con un espéculo empañado, mientras que Moisés lo contempló con un espéculo diáfano. La diferencia, según Rashi, es que los profetas creyeron haber visto a Dios, pero no lo vieron, en tanto que Moisés, que miró con un espéculo diáfano, ¡supo que no lo había visto! Iebamot, 45b. Véase Jósef Albo, Ikarim, parte 3, 9.

po y en la eternidad. Dios tomó prestado el lenguaje del hombre y creó una obra como la que ningún hombre había realizado jamás. La misión de la fe es mantenerse fuertemente apegada en esa obra, valorar su preciosa mezcla de oportunidad y eternidad y comprender continuamente la polaridad de su contenido.

PASAJES VULGARES

Hablamos antes de la presencia de Dios en la Biblia y caracterizamos su calidad como santidad en palabras. Hay, no obstante, unos pocos pasajes en la Biblia ante los cuales sentimos que Dios no está presente en ellos; pasajes demasiado vulgares o bien demasiado ríspidos como para reflejar el espíritu de Dios.

Examinaremos el problema planteado por ambos tipos de pasajes.

Se ha formulado la siguiente pregunta: "Si no es digno de un rey de carne y hueso hablar de temas vulgares y mucho menos ponerlos por escrito, ¿es concebible que el más alto Rey, el Santo, bendito sea Él, falto de asuntos sagrados con los cuales llenar la Torá, debió reunir temas tan triviales como las anécdotas de Esaú y Agar, las conversaciones de Labán con Jacob, las palabras de Balaam y su burra, las de Balac y las de Zimri, y otras semejantes, y hacer con ellos una Torá? Si es así, ¿por qué se la llama la 'Torá de la verdad'? ¿Por qué leemos 'La Torá del Señor es perfecta... El testimonio del Señor es seguro... Los preceptos del Señor son correctos... Más deseables son que el oro; sí más que el oro fino'" (Salmos 19:8-11)[271].

271 Zohar, vol. III, p. 52a.

La respuesta parecería ser que la Biblia posee más de un nivel de significado. Si bien la mayor parte de su contenido se presta a una comprensión clara y sin ambigüedad, buena parte de él permanece cerrado a la lectura literal.

"David imploró: Señor del Universo, es Tu voluntad que yo observe Tus mandatos, 'abre pues mis ojos para que pueda contemplar las maravillas de Tu Torá' (Salmos 119:18). Si no abres mis ojos, ¿cómo he de saber? Pues *aunque mis ojos estén abiertos, nada sé*".[272]

"Dijo Rabí Simeón: '¡Ay del hombre que considere a la Torá un libro de meros relatos y asuntos cotidianos! Si así fuese nosotros, incluso nosotros, podríamos componer una Torá dedicada a cuestiones cotidianas, y aun de mayor excelencia. Si hasta los príncipes del mundo poseen libros de mayor valía que podríamos usar como modelo para componer semejante Torá. Lo cierto, empero, es que la Torá contiene en todas sus palabras verdades supremas y misterios sublimes. Observad el perfecto equilibrio entre el mundo superior y el inferior. Israel, aquí abajo, está equilibrada por los ángeles de lo alto, de quienes dice la Torá: 'Que conviertes Tú ángeles en vientos' (Salmos 104:4). Porque los ángeles al descender a la tierra se cubren con ropajes terrenales, ya que de otro modo no podrían permanecer en este mundo, ni podría el mundo soportarlos. Y bien, si así ocurre con los ángeles, cuánto más con la Torá, la Torá que los creó, que creó todos los mundos y es el medio que los sustenta. Así pues, si la Torá no se hubiese cubierto con ropajes de este mundo, el mundo no podría soportarla. Los relatos de la Torá son por lo tanto tan sólo sus prendas exteriores y quienquiera considera esas prendas como la Torá misma... ¡ay de ese hombre!, pues él no tendrá parte en el mundo por venir. Así dijo David: 'Abre mis ojos para que pueda contemplar las maravillas de Tu Torá' (Salmos 119:18), es decir, las cosas que se hallan debajo del ropaje exterior.

272 Midrash Tehilim, 119, 9, ed. Buber, p. 493.

Observad esto. El ropaje que usa un hombre es la parte más visible de él, y los insensatos que lo miran parecerían no ver en él más que el ropaje. Pero en verdad el orgullo del ropaje es el cuerpo del hombre y el orgullo del cuerpo es el alma. De modo análogo, la Torá posee un cuerpo integrado por los preceptos de la Torá, denominados *gufé torá* (principios cardinales de la Torá) y ese cuerpo está envuelto en un ropaje hecho de narraciones mundanales. Los necios sólo ven el ropaje, las meras narraciones, quienes son un poco más sabios penetran hasta llegar al cuerpo; mas los sabios de verdad, los siervos del más alto Rey, aquellos que estuvieron frente al Monte Sinaí, penetran en derechura hasta el alma, el principio raigal de todo, llegan a la verdadera Torá. En el futuro esos mismos sabios están destinados a penetrar incluso en la superalma (alma del alma) de la Torá. Observad que de modo similar hay en el mundo superno ropaje, cuerpo, alma y superalma, todos engranados los unos con los otros. Ay de los pecadores que consideran la Torá como meras historias mundanales, los que sólo ven su ropaje exterior; felices los rectos que fijan su mirada en la Torá misma. Al vino sólo se lo puede conservar en cántaros; así la Torá necesita un ropaje exterior, formado por las historias y relatos, pero a nosotros nos incumbe penetrar por debajo de ellos. [273]

PASAJES RÍSPIDOS

Encontramos un problema aún más serio en una cantidad de pasajes que parecerían ser incompatibles con nuestra certeza acerca de la compasión de Dios.

Al analizar este problema en extremo difícil debemos ante todo tener en cuenta que las normas con ajuste a las cuales son criticados estos pasajes nos las brinda la Biblia, factor

273 Zohar, vol. III, p. 152a.

principal para ennoblecer nuestra conciencia y dotarnos de la sensibilidad que se rebela contra toda crueldad.

Debemos, además, comprender que los pasajes ríspidos de la Biblia sólo figuran en la descripción de acciones realizadas en *momentos particulares* y presentan un agudo contraste con la compasión, la justicia y la sabiduría de las ordenanzas legisladas *para todos los tiempos*.

Como dijimos antes, no debemos equiparar a la profecía con Dios. La profecía es superior a la sabiduría humana, y el amor de Dios es superior a la profecía. No todas las manifestaciones contenidas en la Biblia han de tomarse como normas o pautas de conducta. Se nos dice que Moisés, Elías e Isaías fueron reprobados por el Señor por pronunciar palabras ríspidas acerca del pueblo[274], aunque estas palabras son parte de la Biblia (Éxodo 4:1; I Reyes 19:14; Isaías 6:5).

Un signo distintivo de la escritura bíblica es su *implacable honestidad*. A ninguno de los profetas se lo describe como un ser sin tacha, ninguno de los héroes es perfecto. La Gloria se halla envuelta en una nube y la redención se alcanza al precio del exilio. No hay perfección, dulzura ni sentimentalismo en el enfoque bíblico. Abraham tiene el coraje de exclamar: "¿El juez de toda la tierra no actuará con justicia?". Y Job osa cuestionar la equidad del Todopoderoso. Al acusar de "fraguadores de mentiras" a sus amigos que justifican a Dios, alega Job:

> ¿Hablaréis falsamente por Dios,
> hablaréis engañosamente por Él?
> ¿Seréis parciales en Su favor?
> ¿Contenderéis por Él?

274 Shabat 97a; Cantar de los Cantares Rabá I, 39. Compárese Shabat 89b; Iebamot 49b; Babá Kamá 38a; Sanhedrín IIIb; Midrash Tehilim 7, 1.3.

¿Sería bueno que Él os escudriñara?
¿O como quien engaña a un mortal
lo engañaríais a Él?
De seguro os reprenderá
si en secreto mostráis parcialidad.
Job 13:7-10

La resignación y la aceptación de la inescrutable voluntad de Dios son expresiones de una devoción normal. En contraste con tal actitud –aunque *no* en contradicción con ella– está la del profeta, quien en lugar de mostrarse sumiso y dócil frente a Dios se atreve a cuestionar Su juicio, a recordarle Su pacto y a abogar por Su misericordia. Movidos por su devoción el judío y el cristiano aceptan el mal tanto como el bien y oran: "Tu voluntad se hará"[275], en tanto que el profeta aboga: "Vuélvete del ardor de Tu ira, y arrepiéntete de este mal contra Tu pueblo" (Éxodo 32:12).

Abraham recusó la intención del Señor de destruir Sodoma. En nombre de la misericordia de Dios, también nosotros tenemos derecho a recusar las expresiones ríspidas de los profetas. A continuación, dos ejemplos:

"Ved, pongo al cielo y la tierra por testigos de que el Señor no dijo a Moisés lo que Moisés dijo a las puertas del campamento –'Quien está por el Señor, venga conmigo… Así dijo el Señor Dios de Israel: poned cada uno vuestra espada sobre vuestro costado' (Éxodo 32:27)– sino que Moisés el piadoso lo dedujo por su propio razonamiento. Pensó, si ordeno al pueblo –'Mate cada hombre a su hermano, su compañero, su prójimo'– el pueblo protestará:

–¿No nos enseñaste tú mismo que a un tribunal que condena a muerte aunque sólo sea a una persona en setenta años ha de considerárselo sanguinario? ¿Cómo puedes,

275 Tosefta Berajot 3, 7.

entonces, ordenar la matanza de tres mil en un día? Por ello Moisés atribuyó su orden a la autoridad del Señor y dijo 'Así dijo el Señor'. Por cierto, al señalar que los levitas cumplieron la orden, la Escritura dice: y los hijos de Levi procedieron conforme a la palabra de Moisés"[276].

La siguiente leyenda ilustrará asimismo la independencia del entendimiento humano y su capacidad para cuestionar la afirmación de un profeta:

"Cuando Ezequías cayó enfermo, el Santo, bendito sea Él, dijo a Isaías: *Pon tu casa en orden, porque morirás, y no vivirás* (Isaías 38:1). Dijo Ezequías: es costumbre que cuando una persona visita a un enfermo, le diga 'Quiera el Cielo tener misericordia de ti'. Cuando viene el médico, le dice al enfermo 'Come tal cosa y no tal otra, bebe tal cosa y no tal otra. Aun cuando lo ve próximo a morir no le dice 'Pon tu casa en orden' pues podría perturbarlo. Tú, en cambio, me dices *'Pon tu casa en orden, porque morirás, y no vivirás*. No presto atención a lo que dices, ni seguiré tu consejo. Tan sólo me atengo a lo que dijo mi antepasado, *Pues en la multitud de sueños y vanidades hay también muchas palabras, mas teme tú a Dios* (Eclesiastés 5:6).[277]

LA BIBLIA NO ES UNA UTOPÍA

La luz primordial está oculta. Si la Torá hubiese exigido perfección, sería una utopía. Las leyes de la Torá piden a cada generación que cumpla lo que está en su poder cumplir. Algunas de esas leyes (por ejemplo Éxodo 21:2 ss), no representan ideales sino transacciones, intentos realistas de elevar la condición moral del hombre antiguo.

276 Seder Eliahu Rabá, cap. 4, ed. M. Friedman, Viena, 1902, p. 17.

277 Eclesiastés Rabá, 5, 4.

La aspiración suprema de David, un rey grande y ungido, fue construir un Templo para el Señor, que había de ser "de gran magnificencia, de fama y gloria entre todos los países". Mientras se entregaba a abundantes preparativos "vino a él la voz del Señor diciendo: Has derramado mucha sangre y has librado grandes guerras; no edificarás una casa en mi nombre" (I Crónicas 22:8, 28:3). Así tuvo que ocuparse la Biblia de las horribles leyes de la guerra, aunque tenía conciencia del horror de la guerra. También la Torá está en el exilio.[278]

Hemos de tener siempre presente que la Biblia no es un libro compuesto para una época dada, y su significación no puede medirse por las normas morales y literarias de una determinada generación. Pasajes considerados anticuados por una generación constituyeron una fuente de consuelo para la generación siguiente. En algún momento, a muchos de nosotros nos pareció primitivo el clamor de Jeremías: "Derrama Tu ira sobre las naciones que no Te conocen, y sobre las familias que no invocan Tu nombre, porque han devorado a Jacob. Sí, le han devorado y consumido, y han asolado su morada" (10:25). ¿Pero qué otras palabras cabía pronunciar cuando las madres veían cómo eran enviados sus niños a las cámaras de gas de los campos nazis de exterminio? ¿Tendremos la presunción de juzgar en nombre de la moral a quienes enseñaron al mundo qué significa la justicia?

La solución del problema no es simple. Nunca debemos olvidar que existe una verdad más alta que aquella que somos capaces de comprender a primera vista.

Mientras el pueblo de Israel permaneció en el desierto, el Señor ordenó a Moisés que enviara gente a reconocer Canaán, la tierra prometida. Moisés eligió entonces a doce hombres distinguidos y les dijo: Subid y observad la tierra

278 Leshem Shevo Veahlemá, vol. II, p. 305 b. Véase nota 261.

cómo es, y el pueblo que la habita, si es fuerte o débil, si reducido o numeroso. Subieron pues, y exploraron la tierra. Al cabo de cuarenta días volvieron e informaron: "Llegamos a la tierra a la cual nos enviaste, la que fluye leche y miel. Mas el pueblo que habita aquella tierra es fuerte, y las ciudades muy grandes y fortificadas. No podremos subir contra ese pueblo, porque es más fuerte que nosotros. Allí vimos a los gigantes, y parecíamos a nuestros propios ojos como langostas; y así les parecíamos a ellos" (Números 13).

Los espías fueron condenados y al informe se lo tachó de calumnioso. ¿Pero por qué? Las observaciones eran correctas; el informe, honesto.

Decir lo obvio aún no es decir la verdad. Cuando lo obvio y la Palabra se hallan en conflicto, la verdad es la negativa a darse por satisfecho con la apariencia de los hechos. La verdad es el coraje de ahondar en los hechos a fin de descubrir cómo se relacionan con la Palabra.[279]

Éstas fueron las últimas palabras de Job:

> ¿Quién es éste que esconde
> el consejo sin conocimiento?
> Por tanto, yo hablaba lo que no entendía,
> cosas demasiado prodigiosas para mí,
> que yo ignoraba.
> Oye, Te lo ruego, y yo hablaré;
> te preguntaré y Tú me dirás.
> Yo había sabido de Ti de oídas,
> mas ahora mis ojos Te ven,
> por tanto abomino de mis palabras,
> y me arrepiento, al ver que soy polvo y cenizas.
>
> Job 42:3-6

279 Rabí Mendel de Kotsk.

Las palabras de Job 28:13, *El hombre no conoce su orden*, se refieren a la Torá. "Desordenadas están las sendas de la Torá". Si las gentes conocieran el verdadero orden de la Torá –creían los rabíes–, sabrían cómo resucitar a los muertos, cómo obrar prodigios[280].

"Soy un neófito en la tierra, no me ocultes Tus mandamientos" (Salmos 119:19). "¿Era David un neófito? En realidad, esto es lo que quiere significarse: tal como un neófito nada comprende de la Torá, así tampoco el hombre, aunque sus ojos están abiertos, comprende nada en absoluto de la Torá. Si David, creador de todos los cantos y los salmos, dijo 'Soy un neófito y nada sé', cuánto más se aplica esto a nosotros... Porque somos neófitos delante de Ti, y transeúntes, como todos nuestros padres lo fueron (I Crónicas 29:15)[281].

En nuestro encuentro con la Biblia podemos adoptar una posición fundamentalista, que considera toda palabra como literalmente válida sin hacer distingos 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 mito poético útil para los hombres de una civilización inferior y por ende obsoleto en cualquier período posterior de la Historia.

La filosofía de la religión debe librar una batalla en dos frentes, tratando de aventar las falsas ideas de los fundamentalistas y de amortiguar la excesiva confianza de los racionalistas. El objetivo último es conducirnos hacia un plano más alto de conocimiento y experiencia, hacia el apego mediante la comprensión.

280 Midrash Tehilim 3, 1.

281 Midrash Tehilim sobre 119:19.

Debemos guardarnos del oscurantismo que supone una deferencia mecánica hacia la Biblia. Las palabras proféticas nos fueron dadas para ser entendidas, no meramente para ser repetidas de manera mecánica. A la Biblia hay que comprenderla por el espíritu que crece con ella, lucha con ella y ora con ella.

Los profetas nos asocian a una existencia de la que somos destinatarios. Lo que les fue revelado no lo fue para su propio beneficio sino para inspirarnos a nosotros. La palabra no debe inmovilizarse convirtiéndose en hábito; debe permanecer viva, debe seguir siendo suceso.

Desconocer la importancia de la *comprensión continua* es evadirse del reto viviente de los profetas, eludir la urgente necesidad de la experiencia responsable de cada hombre, negar el significado más hondo de "la Torá oral".

COMPRENSIÓN CONTINUA

La Biblia no es una sinecura intelectual y aceptarla no debe equivaler a echar un cerrojo talismánico a la mente y la conciencia para impedir la intrusión de nuevos pensamientos. La revelación no es *pensamiento vicario*. Su objetivo no es substituir sino ensanchar nuestra comprensión. Los profetas trataron de ampliar el horizonte de nuestra conciencia y hacernos percibir la participación divina en nuestro trato con el bien y el mal y en nuestra lucha con los enigmas de la vida. Trataron de enseñarnos a pensar en las categorías de Dios: Su santidad, justicia y compasión. La incorporación de estas categorías, lejos de eximirnos de la obligación de lograr nuevas percepciones en nuestro propio tiempo, es un desafío para buscar nuevas formas de traducir los mandamientos bíblicos a programas requeridos por nuestra propia situación. El significado cabal de las

palabras bíblicas no fue revelado una vez y para siempre. A cada hora se devela otro aspecto. La palabra nos fue dada una vez; el esfuerzo por comprenderla ha de continuar por siempre. No basta con aceptar, ni siquiera con cumplir los mandamientos. Estudiar, examinar, explorar la Torá es una forma de culto, un deber supremo. Pues la Torá es una invitación a la perceptividad, un llamado a la *comprensión continua*. Tomada como pensamiento vicario, la Biblia se convierte en un impedimento. Quien dice "*sólo* tengo la Torá", ni siquiera tiene la Torá. Los caraítas adherían a una religión puramente bíblica. El judaísmo, empero no es una religión puramente bíblica. Moisés no fue el fundador del judaísmo. Mucho antes de su nacimiento los hijos de Israel observaban tradiciones que se remontaban a los días de Abraham. En partes, la Torá oral es más antigua que la escrita. El Shabat, se nos dice, fue conocido por Israel con anterioridad al suceso de Sinaí[282]. No todas las enseñanzas mosaicas fueron incorporadas al Pentateuco. Numerosos principios y reglas permanecieron en calidad de "enseñanza oral" transmitida de generación en generación. Y el pacto de Sinaí se concertó en relación con la enseñanza escrita y la "enseñanza oral".

Abordamos las leyes de la Biblia mediante la interpretación y la sabiduría de los rabíes. Sin ellas el texto de las leyes resulta a menudo ininteligible. Así pues, el judaísmo se basa sobre un mínimo de revelación y un máximo de interpretación, sobre la Voluntad de Dios y sobre la comprensión de Israel. Para esa comprensión dependemos de la tradición no escrita de Israel. La inspiración de los profetas y las interpretaciones de los sabios son de igual importancia. Existe entre Dios e Israel una sociedad tanto respecto del mundo como de la Torá: Él creó la tierra y nosotros labramos el suelo; Él nos dio el texto y nosotros lo acrisolamos y lo completamos. "El Santo, bendito sea Él, dio la Torá a Is-

282 Véase I. Reicher, Torat Harishonim, Varsovia, 1926; S. Gandz, The Dawn of Literature, Osiris, vol. VII, 1939, p. 438 ss.

rael como trigo para hacer buena harina, o como lino para confeccionar una prenda"[283].

La Biblia es una semilla, Dios es el sol, mas nosotros somos el suelo. De cada generación se espera el aporte de nueva comprensión y nueva realización.

La palabra es la palabra de Dios; su comprensión, la acordó Él al hombre. La fuente de autoridad no es la palabra tal como está dada en el texto sino la comprensión del texto por parte de Israel. En Sinaí recibimos a la vez la palabra y el espíritu que nos permite comprender la palabra. Los sabios son herederos de los profetas; determinan e interpretan el sentido de la palabra. Hay mucha libertad y mucho poder en las percepciones de los sabios; ellos están facultados para hacer a un lado un precepto de la Torá cuando la situación lo requiere. Aquí en la tierra, su opinión puede prevalecer sobre una opinión sustentada en el cielo.

Algo de esa comprensión y respuesta original de Israel fue vertida en palabras, trasmitida de boca en boca, confiada a la escritura, pero gran parte –de la cual las palabras sólo eran un reflejo– permaneció sin ser dicha ni escrita, como una tradición trasmitida de alma a alma, heredada como la capacidad de amar, y se la mantuvo viva mediante la constante comunión con la Palabra, estudiándola, viviendo conformes a ella y estando dispuestos a morir por ella. En manos de muchos pueblos la Palabra se convierte en un *libro*; en la vida de Israel se conservó como *una voz*, una Torá dentro del corazón (lsaías 51:7).

Porque Israel no logró la comprensión de la palabra de un modo barato o idílico. La alcanzó a costa de milenios de lucha, paciencia y amargas pruebas de un pueblo tenaz, del martirio y el autosacrificio sin par de hombres, mujeres y niños, de lealtad, amor y constante estudio. ¿Qué erudi-

283 Seder Eliahu Zuta, cap. 2, ed. Friedmann, p. 172.

to moderno podría rivalizar con la intuición de un pueblo semejante? La Torá no es sólo nuestra madre; es "nuestra vida y la duración de nuestros días; meditaremos (sobre sus palabras) día y noche" (Liturgia vespertina).

Sin nuestro continuo afanarnos por comprender, la Biblia es como papel moneda sin respaldo. Claro está que tal comprensión requiere una disciplina austera y sólo puede alcanzarse mediante el apego y la dedicación, conservando y reviviendo la comprensión original tal como la expresaron los profetas y los antiguos sabios.

Existe siempre el peligro de tratar de interpretar la Biblia en términos de paganismo. Así como hay una *falsa profecía* hay también una *falsa comprensión*. Es posible asesinar en nombre de la Torá; es posible ser un truhán y actuar conforme a la letra de la ley (Najmánides) ¿Ciertamente, tanto maltrato ha recibido la Biblia en nombre de la piedad, que a menudo es preciso salvarla de manos de sus admiradores.

LA TORÁ ORAL NUNCA FUE ESCRITA

Durante siglos se tuvo por doctrina fundamental la prohibición de poner por escrito "la enseñanza oral". "Quienes confían la *halajá* a la escritura son como aquellos que queman la Torá"[284]. Aquel que "pone por escrito la *agadá* pierde su parte en el mundo por venir"[285]. Luego los rabíes resolvieron someter "la enseñanza oral" a la forma escrita. En justificación de tan drástica reforma interpretaron del siguiente modo el versículo de Salmos 119:126: "Llega un momento en el que se puede abrogar la Torá a fin de realizar la obra del Señor". Por lo tanto, sostuvieron

284 Temura, 14b.

285 Ierushalmi Shabat, XVI, l.

los rabíes, es preferible abrogar una parte de la Torá, antes que la Torá entera sea olvidada[286]. La acumulación de un vasto caudal de saber, la dispersión de las comunidades judías y el debilitamiento de la memoria militaban contra el sistema oral.

Rabí Mendel de Kotsk preguntó: ¿Cómo pudieron los antiguos rabíes, sobre la base de un solo versículo del libro de los Salmos, abolir el principio fundamental del judaísmo de no poner por escrito lo que ha de conservarse como tradición oral? La verdad es que la Torá oral nunca fue escrita. El significado de la Torá jamás estuvo contenido en libros.

286 Temura, 14b; Gittin, 60a

III. RESPUESTA

28. Una ciencia de los actos

LA SUPREMA AQUIESCENCIA

El conocimiento de Dios es conocimiento del vivir con Dios. Tres actitudes interiores configuran la existencia religiosa de Israel: compromiso con el Dios vivo ante Quien somos responsables; compromiso con la Torá, donde Su voz es audible; y compromiso con Su preocupación, tal como se expresa en las mitzvot (mandamientos).

El compromiso con Dios se da en los actos del alma. El compromiso con la Torá es resultado del estudio y de la comunión con sus palabras. El compromiso con Su preocupación se cumple mediante la adhesión a los fundamentos del culto. Su significado se manifiesta en actos de culto.

Si Dios fuese una teoría, el camino para comprenderlo sería el estudio de la teología. Pero Dios está vivo y tiene necesidad de amor y culto. Por ello el pensar en Dios está relacionado con nuestro culto. Haciendo una analogía con la comprensión artística, cantamos a Dios antes de poder entenderlo. Debemos amar a fin de saber. A menos que aprendamos a cantar, a menos que sepamos amar, jamás aprenderemos a comprender a Dios.

La tradición judía interpreta las palabras que Israel pronunció en Sinaí, "todo lo que habló el Señor haremos y oiremos" (Éxodo 24:7), como una promesa de cumplir Sus mandamientos aun antes de oírlos, como la *primacía de la*

fe respecto del conocimiento. "Cuando en Sinaí Israel dijo *haremos y oiremos* (en lugar de decir oiremos y haremos) resonó una voz celeste que exclamaba: '¿Quién ha revelado a Mis hijos este *misterio,* que los ángeles oficiantes observan, de cumplir Su palabra antes de oír la voz'".[287]

Un hereje, consigna el Talmud, increpó a los judíos por la imprudencia en la que, según él, persistían. "Ante todo tendríais que haber escuchado; si los mandamientos estaban dentro de nuestra capacidad de cumplirlos, debisteis aceptarlos; si no lo estaban, rechazarlos". Verdad es que la *suprema aquiescencia* de Israel en Sinaí invirtió el orden de las actitudes tal como las concibe nuestro pensamiento abstracto. ¿Acaso no sostenemos siempre que antes de decidirnos a aceptar un sistema debemos explorarlo? Este orden de indagación es válido respecto de la teoría pura, de los principios y las reglas, pero tiene limitaciones cuando se lo aplica a terrenos en los que el pensamiento y el hecho, lo abstracto y lo concreto, la teoría y la vivencia son inseparables. Sería vano, por ejemplo, explorar el significado de la música y abstenernos de escuchar música. Igualmente vano sería explorar el pensamiento judío a distancia, en una actitud de desapego. El pensamiento judío se manifiesta en el vivir judío. Éste, pues, es el camino de la existencia religiosa. Lo exploramos primero y decidimos luego si aceptamos el modo de vida judío. Debemos aceptar a fin de poder explorar. En el principio está *el compromiso,* la *suprema aquiescencia*.

UN SALTO DE ACCIÓN

En nuestro responder a Su voluntad percibimos Su presencia en nuestros actos. La voluntad de Dios se revela en nuestro hacer. Al realizar un acto sagrado dejamos manar

287 Shabat 88a. Véase también el pasaje de Midrash Jazita citado en El hombre no está solo, p. 93.

los manantiales de la fe. *En cuanto a mí, contemplaré Tu rostro en la rectitud* (Salmos 17:15).

Hay un camino que conduce *de la piedad a la fe*. Piedad y fe no necesariamente coinciden. Puede haber actos de piedad sin fe. La fe es visión, sensibilidad y apego a Dios; la piedad es un intento de alcanzar esa sensibilidad y ese apego. Aunque las puertas de la fe no están entreabiertas, la mitzvá es una llave. Viviendo como judíos podemos lograr nuestra fe como judíos. No tenemos fe en razón de los actos; podemos lograr la fe mediante los actos sagrados.

Al judío se le pide un *salto de acción* antes que un *salto de pensamiento*. Se le pide que sobrepase sus necesidades, que haga más de lo que entiende a fin de comprender más de lo que hace. Al ejecutar la palabra de la Torá, es conducido a la presencia del significado espiritual. Mediante el éxtasis de los actos aprende a sentirse seguro de la presencia de Dios. El recto vivir es un camino hacia el recto pensar.

El sentido de lo inefable, la participación en la Torá y en Israel, el salto de acción, todo ello conduce a la misma meta. La insensibilidad al misterio de la existencia, el desapego hacia la Torá e Israel, la vida cruel y profana alienan al judío de Dios. La respuesta a la maravilla, la participación en la Torá y en Israel, la disciplina en la vida diaria nos acercan a Él.

¿Qué compromisos deben preceder a la experiencia de tal significado? ¿Qué convicciones deben persistir para hacer posibles tales percepciones? Nuestro modo de vida debe ser compatible con nuestra esencia de seres creados a semejanza de Dios.

Debemos guardarnos del peligro de distorsionar, e incluso de perder nuestra semejanza. En nuestro modo de vivir debemos ser fieles no sólo a nuestro sentido del poder y la belleza, sino también a nuestro sentido de la grandeza y

del misterio de la existencia. El auténtico significado de la existencia se revela en los momentos vividos en presencia de Dios. El problema con el que nos enfrentamos es: ¿cómo podemos vivir de una manera que esté en armonía con tales convicciones?

EL ACTO ES EL RIESGO

¿Cómo debe vivir el hombre, ser creado a semejanza de Dios? ¿Qué modo de vida es compatible con la grandeza y el misterio del vivir? Éste es un problema que el hombre siempre se esforzó por ignorar. En el pavimento de la ciudad romana de Timgat se halló la siguiente inscripción: "Cazar, bañarse, jugar, reír, eso es vivir". El judaísmo es un recordatorio de la grandeza y seriedad de la vida.

¿En qué dimensión de la existencia cobra conciencia el hombre de la grandeza y la seriedad del vivir? ¿Cuáles son las ocasiones en las que descubre la naturaleza de su propio ser, la necesidad de diagnosticar y curar el estado del alma? En la soledad de la reflexión el ser puede aparecer como una fuente de bellos pensamientos e ideales. Sin embargo, el pensamiento puede ser apenas un ensalmo y a los ideales se los puede usar como diademas prestadas.

Es en los actos donde el hombre advierte lo que su vida es en realidad, donde toma conciencia de su poder de dañar y herir, de destruir y arruinar; de su capacidad de experimentar alegría y brindársela a los demás, de aliviar y aumentar sus propias tensiones y las de otras personas. Es en el empleo de su voluntad, no en la reflexión, donde se encuentra con su propio ser tal como es, no como a él le gustaría que fuese. En sus actos el hombre expone sus deseos inmanentes, así como los reprimidos, y expresa aun aquello que es incapaz de captar. Lo que acaso no se atreva

a pensar, a menudo lo manifiesta en actos. En los actos el corazón se revela.

El acto es el ensayo, la prueba y el riesgo. Lo que hacemos puede parecer insignificante, pero las secuelas son inmensas. El crimen de un individuo puede ser el comienzo del desastre de una nación. El sol se pone, pero los actos continúan. La oscuridad rodea todo lo que hemos hecho. ¿Qué sentiría el hombre si pudiese abarcar con una mirada todo lo que hizo en el curso de su vida? Lo aterraría la dimensión de su propio poder. Sujetar a nuestra conciencia o a nuestra mente todo lo hecho sería como tratar de amarrar un torrente a un junco. Aun un acto aislado genera una infinita serie de efectos que superan lo que es capaz de dominar o predecir el hombre más poderoso. Un solo acto puede encadenar las vidas de innumerables hombres a efectos impredecibles. Apenas somos dueños de una intención pasajera, mas los resultados sobreviven a nuestro poder y lo sobrepasan. Una mirada lúcida al mundo con frecuencia sume al hombre en el miedo a la acción, un miedo que sin el conocimiento de los caminos de Dios se muda en desesperanza.

NUESTRO DESCONCIERTO ÚLTIMO

La seriedad del hacer supera la sensibilidad de nuestra conciencia. Infinitas son las consecuencias de nuestras acciones; sin embargo, nuestra sabiduría es finita. Cuando el hombre está solo consigo mismo, su responsabilidad parece desvanecerse como una gota en el océano de la necesidad. Es sobrehumano ser responsables de todo lo que hacemos y todo lo que dejamos de hacer, responder por todas las causalidades de nuestra actividad. ¿Cómo conciliar la infinita responsabilidad con la sabiduría finita? ¿Cómo es posible la responsabilidad?

La infinita responsabilidad sin sabiduría y poder infinito es nuestro desconcierto último.

No en las cosas, sino en los actos, está la fuente de nuestras tristes perplejidades. Enfrentado con un mundo de cosas, el hombre desata una corriente de actos. El hecho fabuloso de la capacidad del hombre para actuar, el *prodigio de hacer*, no es menos asombroso que la maravilla de ser. La ontología inquiere: ¿qué es *ser*? ¿Qué significa ser? La mente religiosa se pregunta: ¿qué es *hacer*? ¿Qué significa hacer? ¿Cuál es la relación entre el actuante y el acto, entre hacer y ser? ¿Hay un propósito que debe cumplirse, una tarea que debe realizarse?

"Un hombre debería considerarse siempre a sí mismo como si fuera a medias culpable y a medias meritorio; si realiza una buena acción, bendito es él pues hace subir la balanza hacia el mérito; si comete una transgresión, ay de él, pues hace descender la balanza hacia la culpa". No sólo el individuo sino el mundo entero se halla en equilibrio. Un solo acto de un individuo puede decidir el destino del mundo. "Si realiza una buena acción, bendito es él pues mueve la balanza hacia el lado del mérito tanto para sí mismo como para el mundo entero; si comete una sola transgresión, ay de él pues mueve la balanza hacia el lado de la culpa para sí mismo y para el mundo entero".[288]

UN ENFOQUE METAÉTICO

¿Qué debemos hacer? ¿Cómo debemos conducir nuestra vida? He aquí preguntas fundamentales de la ética. Son, también, preguntas de la religión. La filosofía de la religión debe inquirir: ¿por qué formulamos estas preguntas? ¿Son ellas significativas? ¿Sobre qué bases las planteamos? Para

288 Kidushin 40b.

la ética éstas son preguntas del hombre, requeridas por la naturaleza de la existencia humana. Para la religión, éstas son preguntas de Dios y nuestra respuesta atañe no sólo al hombre sino a Dios.

Según Kant, "Qué debo hacer" es la pregunta fundamental de la ética. Nuestro enfoque, en cambio, es más radical; es un enfoque metaético. La pregunta ética se refiere a actos particulares; la pregunta metaética se refiere a todos los actos. Se ocupa del hacer como tal; no sólo qué debemos hacer, sino, en general, nuestro derecho a actuar. Estamos dotados de la facultad de dominar y manejar las fuerzas de la naturaleza. Al ejercer ese poder sometemos a nuestra voluntad un mundo que no hemos creado e invadimos dominios que no nos pertenecen. ¿Somos los reyes del Universo o meros piratas? ¿Por gracia de quién, con qué derecho explotamos, consumimos y disfrutamos los frutos de los árboles, las bendiciones de la tierra? ¿Quién es el responsable de poder explotar, del privilegio de consumir?

No se trata de un problema académico sino de un asunto con el que nos encaramos a cada momento. Mediante la sola voluntad el hombre se convierte en el más destructivo de todos los seres. Ése es el brete en que nos hallamos: nuestro poder puede convertirse en nuestra ruina. Estamos en el filo de la navaja. Es tan fácil herir, destruir, insultar, matar. Dar la vida a un niño es un misterio; inflingir la muerte a millones es apenas una destreza. Generar la vida no está plenamente al alcance de la voluntad humana; sí lo está destruir la vida.

En medio de tal ansiedad nos enfrentamos con la afirmación de la Biblia. El mundo no es todo peligro, y el hombre no está solo. Dios dotó al hombre de libertad y Él participará en el uso que de ella hagamos. La tierra es del Señor, y Dios está en busca del hombre. Él dotó al hombre del poder de conquistar la tierra, y Su honor descansa sobre nuestra fe. Nosotros abusamos de Su poder, traicionamos Su

confianza. Mal podemos esperar que Él diga: Aunque me traicionaste, aun así confiaré en ti.

El hombre es responsable de Sus actos y Dios es responsable de la responsabilidad del hombre. Aquel que es un dador de vida ha de ser un dador de ley. Él comparte nuestra responsabilidad. Él espera entrar en nuestros actos mediante nuestra lealtad a Su ley. Él puede convertirse en socio de nuestros actos.

Dios y el hombre tienen una tarea en común a la vez que una responsabilidad común y mutua. El desconcierto último no es un problema del hombre solitario sino un problema íntimo para Dios y el hombre. Lo que se halla en juego es el sentido de la creación de Dios, no sólo el sentido de la existencia del hombre. La religión no es sólo una preocupación para el hombre sino un ruego de Dios y una afirmación del hombre, la expectativa de Dios y la aspiración del hombre. No es un esfuerzo en aras del hombre únicamente. La religión indica una tarea dentro del mundo del hombre, pero sus fines van mucho más allá. Por ello la Biblia proclamó una ley no sólo para el hombre sino a la vez para Dios y el hombre.

Porque Tú encenderás mi lámpara (Salmos 18:29). El Santo dijo al hombre: Tu lámpara está en Mi mano, Mi lámpara en la tuya. Tu lámpara está en la Mía –pues está dicho: *La lámpara* del Señor es el alma del hombre (Proverbios 20:27); Mi lámpara está en tu mano, para encender la perpetua lámpara. Dijo el Santo: Si tú enciendes Mi lámpara, yo encenderé la tuya".[289]

289 Levítico Rabá 31, 4.

LA SOCIEDAD DE DIOS Y EL HOMBRE

Tal como el hombre no está solo en lo que *es*, tampoco está solo en lo que *hace*. La mitzvá es un acto que Dios y el hombre *tienen en común*. Decimos: "Bendito eres Tú, Señor nuestro Dios, Rey del Universo, que nos ha santificado con *Sus* mitzvot". Las mitzvot sirven a Dios tanto como a nosotros. Su cumplimiento no se valora como un acto realizado a pesar del "impulso maligno", sino como un acto de *comunión* con Él. El espíritu de la mitzvá es coparticipación, *unidad*. Sabemos que Él es socio de nuestro acto.

La forma más antigua de piedad se expresa en la Biblia como un *caminar* con Dios. Enoc, Noé, caminaron con Dios (Génesis 5:24; 6:9). "Se te ha dicho, oh hombre, qué es bueno y qué exige de ti el Señor: sólo que obres con justicia, ames la misericordia y *camines humildemente con tu Dios*". (Miqueas 6:8). Sólo el egotista, recluso espiritual, está limitado a sí mismo. Al realizar una buena acción es imposible estar o sentirse solo. Cumplir una mitzvá es participar, confraternizar con Su voluntad.

CAMINOS, NO LEYES

El imperativo moral no fue proclamado por vez primera por medio de Abraham o en Sinaí. Antes de ello ya los hombres conocían la criminalidad del asesinato; incluso, según afirma la tradición, la institución de descansar el séptimo día era familiar a los judíos cunando aún se encontraban en Egipto. Tampoco era desconocida la idea de la justicia divina. Lo nuevo fue la idea de que la justicia es una obligación hacia Dios, *Su camino*, no sólo su exigencia[290]; que

290 Los caminos de Dios difieren de los del hombre; en tanto que el hombre dirige a otros para que hagan una cosa mientras él no hace

la injusticia no es algo que Dios escarnece cuando la cometen otros, sino que es por definición lo opuesto a Dios; que los derechos del hombre no son intereses de la sociedad legalmente protegidos sino los sagrados intereses de Dios. El Señor no es sólo el guardián del orden moral, "el Juez de toda la tierra", sino Alguien que no puede actuar injustamente (Génesis 18:25). Su favorito no fue Nimrod, "el primer hombre en la tierra que fue un héroe" (Génesis 10:9), sino Abraham: "Lo he elegido para que mande a sus hijos y a su casa después de sí, que guarden el camino del Señor, haciendo rectitud y justicia" (Génesis 18:19). La Torá es primordialmente *caminos divinos* antes que leyes divinas. Moisés imploró: "Permíteme conocer Tus caminos" (Éxodo 33:13). Todo lo que Dios le pide al hombre fue resumido así: "Y ahora, Israel, ¿qué requiere el Señor, tu Dios, de ti... sino andar por todos Sus caminos?" (Deuteronomio 10:12).

Rabí Jama, hijo de Rabí Janina, preguntó: ¿Qué se quiere significar al decir "Tras el Señor, vuestro Dios, andaréis"? (DT. 13:5). "¿Es posible para un ser humano andar tras la *Shejiná*? ¿No está dicho: Pues el Señor tu Dios es un fuego devorador? El significado, empero, es andar por los caminos del Señor. Tal como Él vistió al desnudo, también tú vestirás al desnudo; tal como Él visitó al enfermo, también tú visitarás al enfermo; tal como Él consoló al doliente, también tú consolarás al doliente". (*Sota* 14a).

LA DIVINIDAD DE LOS ACTOS

El vínculo entre el hombre y Dios no lo constituyen determinados actos sino todos los actos, la vida misma. ¿Mas cómo suponer que la trivialidad de nuestras acciones tie-

nada, Dios sólo pide a Israel que haga y observe las cosas que Él mismo hace". Éxodo Rabá 30, 9. Véase Ierushalmi Rosh Hashaná 1,3, 7a.

nen sentido para Él? ¿Cómo nos atreveremos a decir que los actos tienen el poder de llegar hasta Él, que la vulgaridad humana puede unirse con la eternidad?

La validez de la ciencia se basa sobre la premisa de que la estructura de los sucesos de la naturaleza es inteligible, que es posible observarla y describirla en términos racionales. Sólo en razón de la analogía entre la estructura de la mente humana y la estructura interna del Universo puede el hombre descubrir las leyes que gobiernan los procesos naturales. ¿Pero qué ocurre con los sucesos de la vida interior y moral del hombre? ¿Existe algún otro dominio al cual corresponden? Los profetas, que sabían establecer la medida divina de los hechos humanos, que veían la estructura de la luz absoluta en el espectro de un hecho aislado, percibieron esa correspondencia. Lo que un hombre hace en su recoveco más oscuro es importante para el Creador. En otras palabras, tal como la ciencia asume la racionalidad de los sucesos naturales, la profecía asume la divinidad de los actos humanos.

Así pues, en la idea de la imitación de la divinidad está implícita la convicción de la *divinidad de los actos*. Los actos sagrados, las mitzvot, no sólo imitan lo Divino; lo representan. Las mitzvot pertenecen a la esencia de Dios más que las formas mundanales de cumplir con Su voluntad. Dice Rabí Simeón ben Iojai: "Honrad a las mitzvot, pues ellas son Mis representantes, y un representante está investido con la autoridad de su principal. Si honráis a las mitzvot es como si Me honrarais a Mí; si las deshonráis, es como si Me deshonrarais a Mí".[291]

La Biblia habla del hombre como habiendo sido creado a semejanza de Dios, estableciendo así el principio de una *analogía del ser*. En el hecho mismo de ser, el hombre posee algo en común con Dios. Más allá de la analogía del ser,

291 Tanjuma sobre Génesis 46:28.

la Biblia enseña el principio de una *analogía en los actos*. El hombre puede actuar a semejanza de Dios. Es esta semejanza de actos –"andad por Sus caminos"– la que constituye el vínculo mediante el cual el hombre puede acercarse a Dios. Vivir en tal semejanza es la esencia de la imitación de lo Divino.

HACER LO QUE ÉL ES

En otras religiones son santos los dioses, los héroes, los sacerdotes; para la Biblia no sólo Dios es santo sino "toda la comunidad" (Números 16:3). "Y vosotros seréis para Mí un reino de sacerdotes, un pueblo santo" (Éxodo 19:6); tal fue la razón de la elección de Israel, el significado de la distinción que recibió. Lo que prevalece entre el hombre y Dios no es la mera sumisión a Su poder o la dependencia de Su misericordia. Lo que se le pide al hombre no es obedecer lo que Él manda, sino *hacer* lo que Él *es*.

No está dicho: Estaréis llenos de temor reverente pues Yo soy santo, sino: Seréis santos porque Yo, el Señor vuestro Dios soy Santo (Levítico 19:2). ¿De qué modo se torna santo un ser humano, "polvo y cenizas"? Haciendo Sus mitzvot, cumpliendo Sus mandamientos. "El Dios Santo es santificado mediante la rectitud" (Isaías 5:16). Para ser santo un hombre ha de temer a su madre y a su padre, guardar el Shabat; no ha de volverse hacia ídolos... ni falsear... ni mentir al prójimo... ni maldecir al sordo o poner obstáculo delante del ciego... ni ser culpable de injusticia alguna... ni propalar calumnias... ni permanecer indiferente ante la sangre de su prójimo... ni odiar... ni vengarse... ni guardar rencor... sino que ha de amar a su prójimo como a sí mismo (Levítico 19:3-18).

Vivimos en la certidumbre de que los actos de bondad reflejan la oculta luz de Su santidad. Su luz está por encima de nuestra mente, pero no más allá de nuestra voluntad. Está a nuestro alcance reflejar Su amor infinito en acciones de bondad, como arroyuelos que contienen el cielo.

SEMEJANZA EN ACTOS

Las mitzvot, pues, son más que reflejos de la voluntad de un hombre o transcripciones de sus visiones. Al llevar a cabo una tarea sagrada ponemos de manifiesto una intención divina. Un acto sagrado implica más que un impulso del corazón. En un acto sagrado somos el eco del cantar reprimido de Dios; en el amor entonamos el canto inconcluso de Dios. No hemos de idear ninguna imagen de lo Supremo, salvo una: nuestra propia vida como imagen de Su voluntad. El hombre, formado a semejanza de Dios, está llamado a imitar Sus caminos de misericordia. Dios ha delegado en el hombre el poder de actuar en Su lugar. Representamos a Dios al aliviar la aflicción, al brindar alegría. La lucha por la integridad, la ayuda a nuestro prójimo, el afán de traducir la naturaleza al espíritu, la vocación de sacrificio, el instinto de amor; todos son esfuerzos por representar a Dios.

"EL BUEN IMPULSO"

Cumplir la voluntad de Dios en actos significa actuar *en nombre de Dios*, no sólo *en áreas de Dios*; significa realizar en actos lo que Su voluntad encierra en potencia. Dios necesita del trabajo del hombre para el logro de Sus fines en el mundo.

La acción humana no es el principio. En el principio está la eterna espera de Dios. Hay en el mundo un clamor eterno: *Dios exhorta al hombre* a responder, a retornar, a cumplir. Algo se le pide al hombre, a todos los hombres, en todo momento. En cada acto respondemos o rechazamos, retornamos o nos apartamos, cumplimos o erramos la meta. La vida está formada por infinitas oportunidades de santificar lo profano, oportunidades de liberar el poder de Dios de la cadena de potencialidades, oportunidades de servir a los fines espirituales.

Tan ciertamente como nos mueve el impulso a vivir, nos mueve también el impulso a servir a fines espirituales que sobrepasan nuestros propios intereses. "El buen impulso" no es algo inventado por la sociedad sino algo que hace posible la sociedad; no es una función accidental sino que está en la esencia misma del hombre. Acaso nos falta la percepción clara de su significado, pero el horror de violarlo nos sacude. No sólo tenemos necesidad de Dios sino también de servir a Sus fines, y estos fines tienen necesidad de nosotros.

Las mitzvot no son ideales, entidades espirituales suspendidas para siempre en la eternidad. Son mandamientos que se dirigen a cada uno de nosotros, Son los caminos en los que Dios se enfrenta con nosotros en momentos particulares. En el infinito mundo hay una tarea que yo debo cumplir. No una tarea general, sino una tarea para mí, aquí y ahora. Las mitzvot son *fines espirituales*, puntos de eternidad en el fluir de la temporalidad.

LOS FINES NECESITAN AL HOMBRE

Existe entre el hombre y los fines espirituales una relación recíproca. La relación respecto de los fines egoístas es unilateral: el hombre tiene necesidad de comer pan, pero el

pan no necesita ser comido. Distinta es la relación respecto de los fines espirituales: es necesario practicar la justicia, la justicia tiene necesidad del hombre. El sentido de obligación expresa una situación en la cual, por así decirlo, un ideal aguarda que se lo alcance. Los fines espirituales se presentan a la persona con una exigencia. No se limitan a impresionar, son imperativos; son demandas, no ideas abstractas. Los valores estéticos se experimentan como objetos de deleite, en tanto que los actos religiosos se experimentan como objetos de compromiso, como respuestas a la certeza de que algo se nos pide, de que algo se espera de nosotros. Los fines religiosos *tienen necesidad de nuestros actos*.

UNA CIENCIA DE LOS ACTOS

El judaísmo no es una ciencia de la naturaleza, sino una ciencia de lo que el hombre debe hacer con la naturaleza. Lo que ante todo le preocupa es el problema del vivir. Toma con mayor seriedad los actos que las cosas. En cierto sentido, la ley judía es *una ciencia de los hechos*. Su preocupación principal no es sólo cómo venerar a Dios en ciertos momentos, sino cómo vivir con Él en todo momento. Cada acto es un problema; en cada momento existe una tarea única. La vida entera, en todos los momentos, es el problema y la tarea.

29. Más que intimidad espiritual

¿SÓLO POR LA FE?

A muchos de nosotros nos resulta difícil de entender el principio sustentado por el judaísmo según el cual la religión y la ley son inseparables. La dificultad acaso se explique por la concepción que acerca de la esencia de la religión tiene el hombre moderno. Para la mentalidad moderna la religión es un estado del alma, intimidad; sentimiento antes que obediencia, fe antes que acción, cuestión espiritual antes que concreta. Para el judaísmo, la religión no es un sentimiento hacia algo que es, sino *una respuesta* a Aquel que nos pide que vivamos de cierta manera. Es, en su origen mismo, una toma de conciencia del compromiso total, la comprensión de que la vida en su totalidad no pertenece sólo a la esfera de interés del hombre sino también a la de Dios.

"Dios pide el corazón"[292]. ¿Pero es sólo el corazón lo que pide? ¿Es suficiente la recta intención? Algunas doctrinas sostienen que el amor es la única condición para la salvación (Sufi[293], Bhakti-marga) y subrayan la importancia

---

292 Sanhedrin 106b.

293 Ignaz Goldziher, Vorlesinger ueber den Islam, Heidelberg, 1910, pp. 167 ss; D.S.Margoliouth, "The Devil's Delusion of Ibn Al-Jauzi", Islamic Culture, X (1936), p. 348. "Los Hermanos del Libre Espíritu", que surgieron en el siglo XIII, enseñaron que la mejor manera de servir a Dios era en libertad de espíritu y que los sa-

de lo espiritual, el amor o la fe, sin tomar en consideración las buenas obras.

Pablo libró una apasionada batalla contra el poder de la ley y proclamó en cambio la religión de la gracia. La ley, afirmó, es incapaz de dominar el pecado, tal como no es posible alcanzar la rectitud mediante obras de la ley. Un hombre está justificado "por la fe sin los actos de la ley"[294]. La salvación se alcanza sólo por la fe: tal la tesis central de Lutero. La tendencia antinomista se tradujo en un énfasis exagerado del amor y la fe con exclusión de las buenas obras.

La Fórmula de Concord de 1580, aún válida en el protestantismo, condena el aserto de que las buenas obras son necesarias para la salvación y rechaza la doctrina según la cual son perjudiciales para la salvación. Según Ritschl, la doctrina del mérito de las buenas acciones es una intrusa en el dominio de la teología cristiana; el único camino de salvación es la justificación por la fe. Barth, siguiendo a Kierkegaard, expresa ideas luteranas al afirmar que los actos del hombre son demasiado pecaminosos para ser buenos.

---

cramentos y ordenanzas de la Iglesia no eran necesarios. "Puesto que el hombre es esencialmente divino y capaz, mediante la contemplación y el apartamiento de las cosas y de los sentidos, de conocerse a sí mismo unido con Dios, puede en su libertad hacer lo que Dios hace, y debe actuar tal como Dios obra en él. No hay por tanto, para el hombre libre, ni vicio ni virtud. Dios es todo y todo es Dios, y todo es de Él". Tal es la virtud del amor y la caridad, que todo lo hecho en nombre de ellas no puede ser pecado... Ten caridad y haz lo que te plazca". J. Herkless, Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. II, pp. 842 ss; H. Ch. Lea, A History of the Inquisition, Nueva York, 1909, vol. II, p. 321.

294 Romanos 3:28. "Por los actos de la ley ninguna carne será justificada a tus ojos, pues por la ley es el conocimiento del pecado". Sobre las implicaciones teológicas de todo el problema véase Z. La B. Cherbonnier, Hardness of Heart, Nueva York, 1955, cap. XI.

En esencia no hay actos humanos que en virtud de su significación en este mundo hallen favor a los ojos de Dios. A Dios sólo se puede llegar a través de Dios.

EL ERROR DEL FORMALISMO

Al tratar de demostrar que la justicia no coincide con nuestra predilección o disposición, que es independiente de nuestro interés y consentimiento, no debemos cometer el difundido error de confundir la relación entre el hombre y la justicia con la relación entre la justicia y el hombre. Pues si bien es cierto que deberíamos hacer justicia por la justicia misma, la justicia como tal tiene por destinatario al hombre. Definir la justicia es definir el motivo, no el propósito. Las cosas son exactamente al revés: el bien, a diferencia del juego, nunca se practica por el bien mismo, sino en aras de un objetivo. Pensar de otro modo equivale a convertir el ideal en ídolo; es el comienzo del fanatismo. Definir el bien sólo por el motivo, equiparando el bien con la buena intención e ignorando el propósito y la substancia de la buena acción, es una verdad a medias.

Quienes sólo prestaron atención a la relación del hombre con los ideales, sin tomar en cuenta la relación de los ideales con el hombre, vieron en sus teorías sólo el motivo mas no el propósito de la religión o la moral. Haciéndose eco de la doctrina paulina según la cual la salvación del hombre se da por la sola fe, Kant y sus discípulos sostuvieron que la esencia de la religión o de la moral consistiría en una calidad absoluta del alma o de la voluntad, independiente de las acciones que de ella puedan derivarse o de los fines que puedan alcanzarse. Por lo tanto, el valor de un acto religioso estaría determinado enteramente por la intensidad de nuestra fe o por la rectitud de nuestra disposición interior. La intención, no el acto, el *cómo,* no el *qué* de nues-

tra conducta, serían lo esencial, y el único motivo de algún valor moral sería el sentido del deber. En consecuencia, las buenas acciones, cuando no las dicta el sentido del deber, no son mejores que la crueldad, y la compasión o la consideración por la felicidad humana como tal es vista como un motivo ulterior. "¡No faltaría a mi Palabra ni siquiera para salvar a la humanidad!", exclamó Fichte. Al parecer, su propia salvación y su virtud le resultaban tanto más importantes que el destino de todos los hombres, que habría destruido a la humanidad para salvarse a sí mismo.

¿No ilustra acaso esta actitud la verdad del proverbio "El camino del infierno está empedrado de buenas intenciones"?

¿No deberíamos decir que una preocupación por la propia salvación y virtud que exceda a la consideración por el bienestar de un solo ser humano no puede calificarse como buena intención?

El judaísmo subraya la relevancia de los actos humanos. Se niega a aceptar el principio de que en todas las circunstancias la intención determina el acto. La ausencia de una recta intención no envilece necesariamente la bondad de un acto caritativo[295]. Las buenas acciones de cualquier hombre, sea cual fuere la nación o la religión a la que per-

295 Dijo Rabí Eleazar ben Azariah: "La Escritura dice (Deuteronomio 24:19): 'Cuando siegues tu cosecha en tu campo, y olvidares una gavilla en el campo, no vuelvas para recogerla; será para el forastero, el huérfano y la viuda'. Como veréis, inmediatamente a continuación agrega 'para que te bendiga el Señor tu Dios'. La Escritura da, pues, la seguridad de una bendición a alguien por cuyo intermedio se produjo una acción meritoria (alimentar al forastero) aunque él no tenía conocimiento de lo que hacía (puesto que olvidó retirar la gavilla del campo). Deberéis entonces admitir que si una Sela (una moneda) quedara atascada en la ropa de alguien y al caer al suelo fuera recogida por un pobre y lo ayudara a mantenerse, el Santo, bendito sea Él, da la seguridad de Su bendición al hombre que perdió la Sela". Sifra a 5:17, ed. Weiss, p. 27a.

tenezca[296], aun cuando sean realizadas por una persona que jamás fue alcanzada por un profeta y que por lo tanto actúa sobre la base de su propia intuición,[297] serán premiadas por Dios.

NO HAY DICOTOMÍA

La causa de casi todos los fracasos en las relaciones humanas es que si bien admiramos y ensalzamos las tareas, no nos munimos de las herramientas necesarias. Ni la mano desnuda ni el alma librada a sí misma pueden realizar gran cosa. El trabajo se hace mediante instrumentos. El alma los necesita tanto como la mano. Y tal como los instrumentos de la mano brindan movimiento o guía, así también los instrumentos del alma proporcionan sugerencias o advertencias. La significación de las mitzvot estriba en que son vehículos merced a los cuales avanzamos por el camino de los fines espirituales.

La fe no es un tesoro silencioso que debamos mantener en el retiro del alma, sino el troquel para acuñar la moneda de los actos comunes. No basta la devoción del alma., no basta consagrar momentos en la quietud de la contemplación.

La dicotomía de fe y obras que planteó un problema tan importante a la teología cristiana jamás constituyó un problema en el judaísmo. Para nosotros el problema básico no es cuál es la acción correcta, ni cuál es la intención correcta. El problema básico es: ¿qué es el vivir correcto? Y la vida es indivisible. La esfera interior nunca está aislada de las actividades exteriores. Acto y pensamiento están fundidos en uno. Cuanto una persona piensa y siente penetra en todo

296 Halevi, Kuzarí 1, III.

297 Maimónides, Guía de los perplejos, Libro III, 17; véase sin embargo, Mishná Torá, Telajim 8, 11.

lo que hace, y cuanto hace está implicado en todo lo que piensa y siente.

Las aspiraciones espirituales están condenadas al fracaso cuando tratamos de cultivar los actos a expensas de los pensamientos o los pensamientos a expensas de los actos. ¿De dónde nace una escultura, de la visión interior del artista o de su lucha con la piedra? El recto vivir es como una obra de arte, producto de una visión y de una lucha con situaciones concretas.

El judaísmo es contrario a las generalidades, contrario a buscar un significado de la vida separado del hacer, como si el significado fuese una entidad aparte. Tiende a convertir las ideas en actos, a interpretar las intuiciones metafísicas como pautas de acción, a otorgar a los principios más sublimes un peso en la conducta cotidiana. En la tradición judía lo abstracto se tornó concreto; lo absoluto, histórico. Al representar lo sagrado en el escenario del vivir concreto percibimos nuestro parentesco con lo divino, sentimos la presencia de lo divino. Lo inasible en la reflexión lo comprendemos en los hechos.

LA ESPIRITUALIDAD NO ES EL CAMINO

El mundo necesita más que la santidad secreta de la intimidad individual. Necesita más que sentimientos sagrados y buenas intenciones. Dios pide el corazón porque necesita las vidas. El mundo será redimido por las vidas, por vidas que laten al unísono con Dios, por actos que rebasan la caridad finita del corazón humano.

El poder de acción del hombre es menos vago que su poder de intención. Y una acción posee un sentido intrínseco; su valor para el mundo es independiente de lo que significa para la persona que la lleva a cabo. El acto de brindarle

alimento a un niño desamparado es significativo más allá de que la intención moral se halle o no presente. Dios pide el corazón y debemos expresar nuestra respuesta en actos.

Afirmar que la prueba exclusiva de la pureza de corazón es la piedad sería un recurso de fatuidad, si no de soberbia. Rara vez sabemos obtener o conservar la pureza perfecta. Nadie puede afirmar que ha eliminado toda la escoria hasta de su más noble deseo. El ego es finito, pero el egoísmo es infinito.

Dios pide el corazón, pero el corazón está oprimido por la incertidumbre en su propia oscuridad. Dios pide la fe, y el corazón no está seguro de su propia fe. Hay, felizmente, un alba de decisión para la noche del corazón; actos para objetivar la fe, formas definidas para verificar la creencia. A menudo el corazón es una voz solitaria en la feria del vivir. El hombre puede abrigar ideales elevados y comportarse como el asno del dicho popular, que "lleva la carga de oro y come cardos". El problema del alma es cómo vivir noblemente en un medio animal, cómo persuadir y entrenar a la lengua y los sentidos para que se comporten de acuerdo con las intuiciones del alma.

La integridad de la vida no es con exclusividad cosa del corazón; implica más que la conciencia de la ley moral. La cámara más recóndita ha de ser guardada en los más externos puestos de avanzada. La religión no es lo mismo que el espiritualismo; lo que el hombre hace en su existencia concreta, física, tiene relación directa con lo divino. La espiritualidad es la meta, no el camino del hombre. En este mundo la música se ejecuta con instrumentos físicos, y para el judío las mitzvot son los instrumentos en los que se cumple lo sagrado. Si el hombre fuera sólo mente, el culto del pensamiento sería la forma de comulgar con Dios. Pero el hombre es cuerpo y alma, y su meta es vivir de tal modo que "su corazón y su carne canten al Dios viviente".

AUTONOMÍA Y HETERONOMÍA

¿Cómo sabremos, empero, cuáles son las buenas acciones? ¿Ha de provenir el conocimiento de lo bueno y lo malo sólo de la razón y la conciencia?

Hay quienes, dispuestos a descartar el mensaje de los mandamientos divinos, nos exhortan a confiar en nuestra conciencia. El hombre, se nos dice, sólo está obligado a actuar de conformidad con su razón y su conciencia y no debe estar sometido a ley alguna excepto aquellas que él mismo se impone. Las leyes morales son asequibles por medio de la razón y la conciencia, y no hay necesidad de legislador. Dios es necesario como mera garantía del triunfo final del esfuerzo moral.

La falacia de la doctrina de la autonomía radica en que equipara al hombre con "el buen impulso" y la totalidad de su naturaleza con la razón y la conciencia. La capacidad del hombre para el amor y la abnegación ("el buen impulso") no constituye toda su naturaleza. También tiene tendencia a amar el éxito, adorar a los triunfadores y despreciar a los vencidos. Quienes nos exhortan a confiar en nuestra voz interior no alcanzan a advertir que dentro de nosotros hay más de una voz, que el poder del egoísmo puede acallar con facilidad los escrúpulos de conciencia. Por lo demás, es habitual celebrar a la conciencia por cosas que están fuera de su alcance. La conciencia no es un poder legislativo capaz de enseñarnos lo que debemos hacer, sino más bien un instrumento de prevención; un freno, no una guía; una valla, no un camino. Alza la voz después que se ha cometido un acto incorrecto, pero a menudo no nos orienta antes de que actuemos.

La intuición del individuo por sí sola es incapaz de hacer frente a todos los problemas del vivir. Debemos dejamos guiar por la tradición y aprender a interpretar y aplicar sus normas. Debemos aprender no sólo los fines sino también

los medios que nos permitan cumplir los fines; no sólo las leyes generales, sino también las formas particulares.

El judaísmo nos exhorta a escuchar no sólo la voz de la conciencia sino también a las normas de una ley heterónoma. El bien no es una idea abstracta sino un mandamiento, y el sentido último de su cumplimiento es que éste constituye *una respuesta* a Dios.

LA LEY

El hombre debió ser expulsado del Jardín del Edén, debió presenciar el asesinato de la mitad de la especie humana por Caín a instancias de la envidia, debió experimentar la catástrofe del Diluvio, la confusión de las lenguas, la esclavitud en Egipto y el prodigio del Éxodo, antes de estar preparado para aceptar la ley.

Creemos que el judío está comprometido con una ley divina, que las normas últimas no están dentro del hombre sino más allá de él. Creemos que hay una ley cuya esencia tiene su origen en sucesos proféticos y cuya interpretación está en manos de los sabios.

Se nos enseña que Dios no sólo dio al hombre la vida sino también una ley. El imperativo supremo no es meramente creer en Dios sino hacer la voluntad de Dios. El código clásico, *Turim*, comienza con las palabras de Judá ben Tema: "Sé intrépido como un leopardo, ligero como un águila, veloz como un ciervo y fuerte como un león para hacer la voluntad de tu Padre que está en el cielo".[298]

¿Qué es la *ley*? Una manera de encarar el más difícil de todos los problemas: la vida. La ley es un problema para

298 7. Abot 5, 20.

quien piensa que la vida es un fenómeno común y corriente. *La ley es una respuesta* para quien sabe que *la vida es un problema*.

En el judaísmo la obediencia a Dios implica un compromiso con la ley judía, con una disciplina, con obligaciones específicas. Estas condiciones por las cuales el hombre moderno parece sentir aversión, forman parte sin embargo de la vida civilizada. Al reconocer su obediencia a la nación de la cual es ciudadano, cada uno de nosotros queda comprometido hacia la ley de ese país y acepta las obligaciones que ella le impone. En ocasiones, la lealtad lo impulsará a hacer aún más de lo que exigiría la simple obediencia. No por nada la palabra lealtad deriva de la misma raíz que legal, *ligo*, que significa "estar atado". De manera análoga, la palabra obligación proviene del vocablo latino *obligo*, atar, y denota la condición de hallarse sujeto por un vínculo legal o moral.

El objetivo de los profetas era el de guiar y exigir, no sólo el de consolar y tranquilizar. Como actitud optativa que podemos asumir según nuestra conveniencia, el judaísmo carece de sentido. Para la mentalidad judía la vida es un conjunto de obligaciones, y la categoría fundamental del judaísmo es una *demanda* antes que un *dogma*, un *compromiso* antes que un sentimiento. La *voluntad* de Dios está por encima del *credo del hombre*. La reverencia por la autoridad de la ley es una expresión de nuestro amor por Dios.

No obstante, más allá de Su voluntad está Su amor. La Torá le fue dada a Israel como signo de Su amor. Para corresponder a ese amor nos afanamos por alcanzar la *tahavat Torá*.

Cierto grado de autocontrol es condición previa para una vida creadora. ¿No representa acaso la obra de arte el triunfo de la forma sobre la materia incoada, la emoción

dominada por una idea? Padecemos la ilusión de la madurez y a la vez la tendencia a sobreestimar el grado de perfectibilidad humana. Nadie es maduro si no ha aprendido a comprometerse en empresas que requieren disciplina y autocontrol, y la perfectibilidad humana depende de la capacidad de autocontrol.

Cuando la mente está enferma de prejuicio y soberbia, atenaceada por su incapacidad para detener la corriente arrasadora de la vanidad, por la imaginación que araña en las sombras tendida hacia la necedad y el pecado, el hombre comienza a bendecir al Señor por el privilegio de servir en la fe y conforme a Su voluntad. El tiempo jamás permanece ocioso, la vida se nos va, pero la ley nos toma de la mano y nos conduce a un orden de eternidad.

Existen mitzvot positivas, como las hay negativas; acciones tanto como abstenciones. Por cierto, el sentido de lo sagrado se expresa a menudo mediante restricciones, tal como el misterio de Dios se transmite *via negationis* en la *teología negativa*, la cual sostiene que nunca podemos decir qué es Él; sólo podemos decir lo que Él no es. Nuestro servicio sería inadecuado si sólo consistiera en rituales y actos positivos, tan imperfectos y a menudo malogrados. Por preciosos que sean los actos positivos, hay momentos en los que el silencio de las abstenciones sagradas es más elocuente que el lenguaje de los actos.[299]

UN ORDEN ESPIRITUAL

Hay una manera segura de no comprender el sentido de la ley, ya sea por atomización o por generalización, por ver las partes sin el todo o el todo sin las partes.

299 A..J. Heschel, El Shabat, p. 15.

Es imposible entender la significación de los actos aislados, desprendidos del carácter total de la vida en la que se hallan engarzados. Los actos son componentes de un todo y su carácter proviene de la estructura del todo. Existe una íntima relación entre todos los actos y las experiencias de una persona. Ahora bien, tal como las partes están determinadas por el todo, el todo está determinado por las partes. En consecuencia, la amputación de una parte puede afectar la integridad de la estructura total, a menos que esa parte haya sobrevivido a su papel vital en el cuerpo orgánico del todo.

Algunas personas están tan ocupadas coleccionando jirones y parches de la ley, que apenas si piensan en tejer el diseño del todo; otras están tan fascinadas por el brillo de las generalidades, por la imagen de los ideales, que mientras su mirada vuela a lo alto, sus acciones permanecen abajo.

Lo que debemos tratar de evitar es no sólo dejar de observar una sola mitzvá, sino la pérdida del todo, la pérdida de nuestra pertenencia al orden espiritual de la vida judía. El orden de la vida judía no es una serie de rituales sino un orden que abarca la existencia entera del hombre, determinando todos sus rasgos, intereses y disposiciones. No se trata de la realización de acciones aisladas, de un paso que se da de tanto en tanto, sino más bien de un camino que se sigue, de un estar en el camino. No se trata tanto de los actos de ejecución, cuanto del estado de hallarse comprometido con la tarea, de la pertenencia a un orden en el que los actos aislados, agregados de sentimientos religiosos, sentimientos esporádicos y episodios morales entran a formar parte de un diseño completo.[300]

Reducir el judaísmo a un culto o a un sistema de ceremonias es una distorsión. La Torá es a un tiempo el detalle y el todo. Tal como el espacio y el tiempo son presupuestos de

300 A.J. Heschel, Man's Quest for God, cap. 4.

toda percepción, así también la totalidad de la vida se halla implícita en todo acto de piedad. Existe una coherencia objetiva que mantiene unidos a todos los episodios. Un hombre puede cometer un crimen ahora y sin esfuerzo enseñar matemáticas una hora más tarde. Pero cuando un hombre ora, todo lo que hizo en su vida entra en su oración.

UNA EXAGERACION TEOLÓGICA

La tradición judía no afirma que hasta el último tilde de la ley le fue revelado a Moisés en Sinaí. Ésta es una injustificable extensión del concepto rabínico de la revelación. "¿Pudo Moisés haber aprendido la Torá entera? Acerca de la Torá está dicho: *Su medida es más larga que la tierra y más ancha que el mar* (Job 11:9). ¿Pudo entonces Moisés haberla aprendido en cuarenta días? No, Dios enseñó a Moisés sólo los principios *(klalim)* de la Torá".[301] Los rabíes sostienen que "cosas no reveladas a Moisés les fueron reveladas a Rabí Akiba y a sus colegas.[302]El papel de los rabíes en la interpretación de la palabra bíblica y su autoridad para dictar nuevos preceptos son elementos fundamentales del credo judío, y nuestros sabios hallaron sanción para ello en Deuteronomio 17:11. A la Torá se la comparó con "una

301 Éxodo Rabá 41,6. Rabí Simeón ben Lakish afirmó que todo el contenido del saber judío le fue dado a Moisés en Sinaí, Berajot 5a. No obstante Maimónides, al analizar el dogma de la Ley Oral, se limita a· señalar que las formas generales de observar las leyes bíblicas, tales como sucá, lulav, shofar, tsitsit, se originaron en Moisés; no así los innumerables detalles que surgen en casos excepcionales y que son ampliamente tratados en la literatura rabínica.

302 Pesikta Rabati, ed. M. Friedmann, Viena, 1880, p. 64b; Números Rabá, 19. Según un erudito medieval, cualquiera que estudie la Torá misma puede descubrir significados y leyes "que no le fueron dados ni siquiera a Moisés en Sinaí". Alfred Freimann, Yehiel, padre de Rabenu Asher, acerca del estudio de la Torá, en Louis Ginzberg Jubilee Volume, Nueva York, 1945 (hebreo), p. 360.

fuente que continuamente mana agua, brindando más de lo que absorbe. En el mismo sentido podéis (o decir) más Torá de la que recibisteis en Sinaí".[303]

Movidos por su intención de inspirar mayor alegría y amor a Dios los rabíes expandieron los alcances de la ley imponiendo más y más restricciones y prohibiciones. "No hay generación en la que los rabíes no aumenten la ley"[304]. En tiempos de Moisés sólo era obligatorio lo que él había recibido explícitamente en Sinaí (la ley escrita) más varias ordenanzas que agregó por razones que consideró justificadas. (Sin embargo) los profetas, los Tanaim y los rabíes de cada generación (continuaron multiplicando estas restricciones).[305]

La civilización industrial afectó de manera profunda la condición del hombre, y numerosos judíos leales a la ley judía sienten que muchas de las restricciones rabínicas tienden a impedir antes que a inspirar mayor alegría y amor a Dios.

En su celo por cumplir el antiguo mandato "rodead la Torá con un seto", muchos rabíes dejaron de atender la advertencia "No consideréis el seto más importante que el viñedo". Un cuidado excesivo del seto puede significar la ruina del viñedo[306]. El viñedo está pisoteado. Poco falta para que sea un yermo. ¿Es éste el momento para hacer hincapié en la santidad de los setos? "Si la Torá fuese un código de leyes rígido e inmutable, Israel no podría sobrevivir. ...Señor del Universo, exclamó Moisés, hazme saber qué es la ley. Y el Señor dijo: El gobierno conforme al principio de la

303 Pirké de Rabí Eliezer, cap. 21.

304 Rabí Iom Tov Lipman Heller, Tosefot Iom Tov, prefacio.

305 Rabí Isaías Horovitz, Shne Lujot Haberit, p. 25b. Véase Rabí Moshé Cordovero, Pardés Rimonim, 23, sub humra.

306 Génesis Rabá 19, 3.

mayoría... La ley será explicada, ya de un modo, ya de otro, conforme a la percepción de la mayoría de los sabios".[307]

Una gran autoridad judía nos ofrece las siguientes observaciones acerca de nuestro tema:

¿Cómo lograron la integridad espiritual las generaciones anteriores a Sinaí? ¿Cómo podemos decir que los patriarcas se hallaban en un nivel tan alto como el de la comunidad de Israel (o aún más alto), puesto que en tiempos de ellos los mandamientos aún no habían sido impartidos y por lo tanto todos sus actos de piedad podían constituir un servicio voluntario, mas no mandamientos? Los rabíes enseñaron que la historia se puede dividir en tres períodos: la era del caos, la era de la Torá y la que precede al Mesías. Los patriarcas vivieron en una era de caos, durante la cual sólo era posible encontrar Su santa presencia en forma velada. Con todo, pese a la oscuridad y las barreras, fueron capaces de discernir siete mandamientos. A quien logra un poco en medio de tales dificultades se lo considera igual en mérito al que logra mucho en tiempo de plenitud. Quienquiera fue capaz de percibir y mantener los siete mandamientos de Noé durante la era del caos hizo tanto como alguien que guarda toda la Torá en un tiempo en que la palabra de Dios es más plena.

La capacidad de observar depende de la situación. Así, en esta era no estamos obligados a cumplir las leyes del Templo, y lo poco que hacemos se nos cuenta como igual a la observancia de quienes pudieron cumplir las leyes que eran factibles en tiempos del Templo.

En la época de Abraham no era impropio descuidar los mandamientos, pues el tiempo de cumplirlos aún no había

307 Ierushalmi Sanhedrín IV, 22a. Véase Pne Moshé, ad locum; también·Midrash Tehilim, cap. 12.

llegado. Cada palabra y cada acto de la ley tienen su propio tiempo, en el que se los puede y se los debe guardar.[308]

308 Rabí Moshé Cordovero, Shiur Koma, Varsovia, 1885, p. 45 ss.

30. El arte de ser

¿SÓLO ACTOS Y NADA MÁS?

La vida dispuesta conforme a la *halajá* parece un mosaico de actos exteriores, y una visión superficial puede llevar a suponer que a una persona se la juzga exclusivamente por la cantidad de rituales o de buenas acciones que lleva a cabo, por la mayor o menor rigurosidad con que observa las minucias de la ley, y no por las calidades de su devoción e intimidad espiritual.

¿Glorifica el judaísmo la acción exterior más allá de la intención y las motivaciones? ¿Es acción lo que requiere, más que devoción? ¿Debe una persona ser juzgada por lo que *hace* antes que por lo que *es*? ¿Sólo la conducta es importante? ¿Las mitzvot nada tienen que decirle al alma? ¿El alma nada tiene que decir a través de las mitzvot? Se nos ordena cumplir determinados rituales, tales como recitar dos veces por día "Oye oh Israel..." o colocarnos los *tefilin* sobre el brazo y la cabeza. ¿Es que se nos ordena meramente *recitar* "Oye oh Israel... Dios es Uno", y no *oír*? ¿Es el acto de colocarse los *tefilin* en brazo y cabeza nada más que un gesto exterior?

Ningún acto religioso se cumple de modo cabal a menos que se lo realice con el corazón dispuesto y el alma afanosa. Nadie puede adorar a Dios con el cuerpo si no sabe adorarlo en el alma[309]. Como enseguida veremos, la relación

309 Bajía Ibn Paquda, The Duties of the Heart, ed. Haymson, Nueva York, 1925, vol. I, p. 2.

entre acto y devoción interior no ha de entenderse como una polaridad.

UN CLAMOR DE CREATIVIDAD

La observancia no debe reducirse al cumplimiento exterior de la ley. La armonía del corazón con el espíritu -no sólo con la letra- dela ley, es en sí misma una exigencia de la ley. La meta es vivir más allá de los dictados de la ley, cumplir lo eterno súbitamente, crear el bien a partir de la nada, por así decirlo.

La ley, envarada de formalidad, es un *clamor de creatividad*, un llamado de la nobleza oculto bajo la forma de mandamientos. No está destinada a ser un yugo, un freno, un chaleco de fuerza para la acción humana. Por sobre todo la Torá pide *amor: amarás a tu Dios; amarás a tu prójimo*. Toda observancia es aprendizaje del arte de amar. Olvidar que el amor es el propósito de todas las *mitsvot* es viciar el sentido de éstas. "Quienes piensan que la realización es lo principal se equivocan. Lo principal es el corazón. Lo que hacemos y decimos tiene un solo objeto: despertar la devoción del corazón. Tal es la esencia y el propósito de todas las mitzvot: amar a Dios de todo corazón"[310]

"Todo lo que hacéis ha de ser hecho por amor"[311]. El fin de nuestra disposición a obedecer es la capacidad de amar. La ley se nos da no sólo para cumplirla sino para bienquererla.

Es preciso subrayar que la observancia judía tiene lugar en dos niveles. Consiste en actos realizados por el cuerpo de una manera tangible y claramente definida, y en actos del

310 Hajaim, ms. Munich, en Otsar Hasafrut, vol. III, p. 66.

311 Sifre a Deuteronomio 11:13.

alma cumplidos de un modo que no es ni definible ni mostrable; en la intención recta y en el hecho de ponerla en acción. Cuerpo y alma deben participar a la vez en el cumplimiento de un ritual, una ley, un imperativo, una mitzvá. Los pensamientos, los sentimientos ocultos en la intimidad del hombre, los actos ejecutados sin participación del alma, son incompletos.

El judaísmo destaca la importancia de un esquema fijo de actos tanto como la espontaneidad de la devoción, la cantidad tanto como la calidad de la vida religiosa, la acción tanto como la *kavaná*. En una buena acción importa no sólo *qué* hacemos sino *cómo* lo hacemos. Aun aquellas mitsvot que requieren para su realización un objeto concreto y un acto externo exigen una resonancia, participación y comprensión interior y la libertad del corazón.

Verdad es que la ley habla siempre de realización exterior y raramente de devoción interior. No insiste con rigor esta reticencia. Los rabíes sabían que al hombre se le puede ordenar que actúe de determinada manera, mas no que sienta de determinada manera; que es posible reglamentar las acciones del hombre, pero no sus pensamientos o emociones.

Por ello no existen leyes detalladas de *kavaná*, y la *kavaná* puede por cierto secarse, reducida a mera *halajá*. Para conservar el fluir de la *kavaná* debemos mantener vivo sentido de lo inefable, aquello que está más allá de la *kavaná*.

DIOS PIDE EL CORAZÓN

Podemos dividir la observancia judía en dos clases de deberes: los que demandan a la vez la ejecución exterior y un acto del alma, y los que sólo requieren un acto del alma. Así pues, la mente y el alma nunca están exentos de hallarse

comprometidos al servicio de Dios. El número de preceptos que requieren cumplimiento exterior y a la vez un acto del alma es limitado; en cambio el número de preceptos que son exclusivamente deberes del corazón y se cumplen en el alma es infinito.

Exaltamos el acto; no convertimos en ídolo a la ejecución exterior. Esta última representa apenas un aspecto de la totalidad del acto. La literatura judía se explaya sobre la idea de que todo acto del hombre depende de la intención y los recónditos sentimientos del corazón y en ellos descansa, la idea de que los deberes del corazón tienen primacía sobre los deberes relativos al cumplimiento de los preceptos prácticos. Los deberes del corazón nos obligan "en toda época, en todo lugar, cada hora, cada momento, en todas las circunstancias, mientras tengamos vida y razón".[312]

No hubo área de observancia que haya requerido tan estricta adhesión a las formalidades como el ritual del Templo de Jerusalén. La descripción de las reglas y costumbres conforme a las cuales se celebraban las ceremonias del sacrificio ocupa casi una sección entera de la Mishná. No obstante, es significativo que los dos opúsculos principales de dicha sección comiencen por una conferencia a la actitud interior del sacerdote, destacando el principio de que la validez de la ceremonia depende ante todo de lo que ocurre en la mente del oficiante. Tras exponer todas las minucias relativas a la actuación del sacerdote, el compilador de la Mishná retoma el principio original y concluye el segundo opúsculo con una declaración que casi suena a proclama: "igual es que alguien ofrezca mucho o poco, siempre que dirija su corazón al cielo". El buen Dios puede perdonar a quien se empeña de corazón en buscar al Señor... aunque

312 Véase Paquda, The Duties of the Heart, ed. Haymson, vol. I, p. 7.

no se haya purificado conforme a las reglas del santuario (II Crónicas 30:18-19).[313]

Para los antiguos rabíes la búsqueda del saber, el estudio de la Torá, era una de las más altas metas[314]. ¿Implicaba esa concepción que a los ojos de Dios el docto en la casa de estudios era superior al campesino en el campo? He aquí uno de los dichos favoritos de los estudiosos de Iavne:

> Soy una criatura de Dios,
> también mi vecino es una criatura de Dios.
> Mi trabajo está en la ciudad,
> el de él está en el campo.
> Me levanto temprano para ir a mi trabajo,
> él se levanta temprano para ir al suyo.
> Tal como él no es arrogante en su vocación,
> tampoco lo soy yo en la mía.

Acaso digas:

> ¡Yo hago grandes cosas y él hace cosas pequeñas!
> Hemos aprendido:
> No importa que alguien haga mucho o poco,
> siempre que tenga el corazón dirigido al cielo.[315]

---

313 Según Moed Katan 9a, el Día del Perdón no fue observado en el año en que se inauguró el Templo de Salomón, ya que el pueblo se hallaba entregado a las alegres festividades de la consagración del templo. Cuando el pueblo se sintió perturbado por haber dejado de guardar el día santo, surgió una voz del cielo que anunciaba: "Todos vosotros estáis destinados a vivir en el mundo por venir".

314 Mishná Kidushim 4:14.

315 Berajot 17a. Iavne fue asiento de una famosa academia de estudios talmúdicos creada por Raban Iojanan ben Zakai tras la destrucción del Segundo Templo en el año 70.

Mucho es lo que el judaísmo tiene para decirle a la mente y al alma, y mucho es lo que la mente y el alma deben darle al judaísmo. No hay judaísmo sin amor y temor, asombro y pavor reverente, fe y preocupación, conocimiento y comprensión.

"Dios pide el corazón", no sólo los actos; la percepción, no sólo la obediencia; la comprensión y el conocimiento de Dios, no sólo la aceptación.

Lo que requiere la Biblia no es la obediencia impersonal. El Libro de Deuteronomio dirige sus palabras más duras contra aquel que no sirvió al Señor "con alegría y con gozo del corazón" (28:47). Los caminos de la Torá son "caminos deleitosos, y todas sus sendas son de paz. Es un árbol de vida para quienes la abrazan, y feliz es quien se aferra fuertemente a ella" (Proverbios 3:17-18). ¿No debemos aprender a saborear la alegría, el deleite, la paz y la felicidad que emanan de la Torá?

La función principal de la observancia no es imponer una disciplina sino mantenernos espiritualmente perceptivos. Al judaísmo no le interesan los autómatas. En su esencia, la obediencia es una forma de imitar a Dios. El *hecho* de observar es obediencia; *aquello* que observamos es imitación de Dios.[316]

316 El Talmud condena al fariseo que dice: "¿Cuál es mi deber, para poder cumplirlo?" Sota 22b. "Dios no está satisfecho con los actos realizados por mera obediencia a un mandamiento; lo que ante todo desea Él es que el corazón se mantenga puro y aspire a alcanzar una genuina veneración. El corazón es rey y guía de los órganos del cuerpo. Por tanto, si el corazón no puede persuadirse a sí mismo para venerar a Dios, el culto que le rindan las otras partes del cuerpo sólo puede tener un valor muy escaso. De ahí el versículo Hijo mío, dame tu corazón (Proverbios 23:26)". M.H. Luzzatto, Mesilat Iesharim, ed. M.M. Kaplan, p. 140.

¿POR QUÉ KAVANÁ?

Si un acto es bueno en sí mismo, ¿por qué considerarlo imperfecto cuando se lo realiza sin participación del alma?

¿Por qué es necesidad la kavaná?

Un acto moral realizado inconscientemente puede ser relevante para el mundo debido a la ayuda que presta a otras personas. Sin embargo, por importantes que sean sus efectos sobre la vida de los demás, un acto sin devoción no afectará la vida de quien lo realiza. La auténtica meta del hombre es *ser* lo que *hace*. El valor de una religión es el valor de los individuos que la viven. Una mitzvá, por lo tanto, no es un mero hacer sino una acción que abarca a la vez al acto y a su ejecutor. Acaso el medio sea exterior, pero el fin es personal. Para participar de la santidad, nuestros actos han de ser puros.

Un héroe es más grande que sus hazañas, y un hombre piadoso más grande que sus rituales. El acto es definitivo, mas la tarea es infinita.

Es una distorsión afirmar que el judaísmo consiste exclusivamente en la práctica de rituales o la ejecución de actos morales, olvidando que la meta de toda realización es la *transformación* del alma. Aun antes de que en los Diez Mandamientos se le dijera a Israel qué debía *hacer*, se le dijo qué debía *ser: un pueblo santo*. Realizar actos de santidad es absorber la santidad de los actos. Debemos aprender a ser uno con lo que hacemos. Por ello, sumada a la halajá, *la ciencia de los actos*, existe la hagadá, *el arte de ser*.

HACER PARA SER

El hombre no está al servicio de las buenas acciones; las buenas acciones están al servicio del hombre. El judaísmo pide más obras, más que el *opus operatum*. La meta no es la *realización* de una ceremonia; la meta es la *transformación* del hombre: venerar al Santo para ser santo. El objetivo de las mitzvot es *santificar* al hombre.

Cuanto más hacemos por Él, tanto más recibimos. Lo que en última instancia más cuenta no es la envergadura de nuestros actos sino el impacto de éstos en la vida del alma. "El que hace una mitzvá enciende una lámpara ante Dios y dota de más vida a su propia alma".[317]

El hombre es más que lo que hace. Lo que hace es, en términos espirituales, un mínimo de lo que es. Los actos son manifestaciones del ser, no su esencia. Pueden quizá reflejar o perfeccionar el ser, pero aun así son las funciones y no la substancia de la vida interior: Y lo cierto es que nuestro problema más candente es la vida interior.

El Pentateuco está integrado por cinco libros. El Código de la Ley *(Shuljan Aruj)* consta sólo de cuatro libros. ¿Dónde se halla la parte faltante de la ley? Respondió Rabí Israel de Rushin: la parte faltante es la persona. Sin la participación viviente de la persona, la ley es incompleta. La Torá no tiene gloria si el hombre se mantiene apartado. El objetivo es que el hombre sea una encarnación de la Torá[318]; que la Torá more en el hombre, en su alma y en sus actos.

---

317 Éxodo Rabá 36,3.

318 "La divina Torá ha de tornarse la esencia misma del hombre, de modo que a una persona ya no se la pueda considerar hombre sin la Torá, del mismo modo como no se lo puede considerar hombre si no tiene vida". Rabí Moshé Almosnino, Tefilá Lemoshé, p.11a.

LA INMANENCIA DE DIOS EN LOS ACTOS

¿Dónde se halla la presencia, la gloria de Dios? Se halla en el mundo ("toda la tierra está llena de Su gloria"), en la Biblia y en un acto sagrado.

¿Sólo los cielos declaran la gloria de Dios? Es profundamente significativo que el Salmo 19 comience diciendo "Los cielos declaran la gloria de Dios" y concluya con un himno a la Torá y las mitzvot. El mundo, la palabra, al igual que el acto sagrado, están llenos de Su gloria. A Dios se lo encuentra más cerca en la Biblia, así como en actos de bondad y culto, que en las montañas y las selvas. Tiene más sentido para nosotros creer en la *inmanencia de Dios en los actos* que en la inmanencia de Dios en la naturaleza. Por cierto, la preocupación primordial del judaísmo no es cómo encontrar la presencia de Dios en el mundo de las cosas, sino cómo dejar que Él entre en los caminos en los que tratamos con las cosas, cómo estar con Él en el tiempo, no sólo en el espacio. Por ello la mitzvá es una fuente suprema de percepción y experiencia religiosa. El camino hacia Dios es un camino de Dios, y la mitzvá es un camino de Dios, un camino en el que la evidencia incontrovertible de lo Sagrado se manifiesta. Tenemos pocas palabras, pero sabemos vivir en actos que expresan a Dios.

Dios es Uno, y Su gloria es Una. Y unicidad significa integridad, indivisibilidad. La gloria de Dios no está en parte aquí y en parte allá; está toda aquí y toda allá. Pero aquí y ahora, en este mundo, la gloria está oculta. Se revela en un acto sagrado, en un momento sagrado, en un acto sacrificial. Nadie está solo cuando hace una mitzvá, pues la mitzvá es el punto de encuentro de Dios y el hombre.

No encontramos a Dios del mismo modo como encontramos las cosas del espacio. Encontrar a Dios significa arribar a una certidumbre interior de Su realidad, a una con-

ciencia de Su voluntad. Ese encuentro, esa presencia, los experimentamos en los actos.

ESTAR PRESENTE

La presencia de Dios es una expectativa majestuosa que ha de sentirse y retenerse; si se la pierde, se la debe recuperar y reanudar. El tiempo es la presencia de Dios en el mundo[319]. Cada momento es Su llegada sutil, y la tarea del hombre es *estar presente*. Su presencia es retenida en los momentos en que *Dios no está solo*, en los que tratamos de estar presentes en Su presencia, de permitir que Él penetre en nuestros actos cotidianos, donde acuñamos nuestros pensamientos en el troquel de la eternidad. La presencia y el acto sagrado no pertenecen a distintos dominios; el acto es lo divino enmascarado.[320]

El destino del hombre es ser socio de Dios y la mitzvá es un acto en el que el hombre está presente, un acto de participación, en tanto el pecado es un acto en el que Dios está solo, un acto de alienación.

Estos actos en los que el hombre revela lo divino son actos de redención. El sentido de la redención es revelar lo sagrado que se halla oculto, poner de manifiesto lo divino que está reprimido. Todo hombre está llamado a ser un redentor y la redención acontece cada momento, cada día[321]. El sentido de la ley judía se revela cuando se la concibe como una prosodia sagrada. Lo divino canta en nuestras buenas acciones, lo divino se manifiesta en nuestros actos sagrados. Nuestro esfuerzo no es sino un contrapunto en

319 A.J. Heschel, El Shabat, p. 100.

320 "La Shejiná es la mitzvá", Tikuné Zohar, IV, véase Zohar, vol. 1, p. 21a.

321 Véase más atrás, p. 56.

la música de Su voluntad. Al abrir nuestras vidas a Dios descubrimos lo que hay de divino dentro de nosotros y su armonía con lo divino que mora más allá de nosotros.

31. Kavaná

ATENCIÓN

¿Qué significa el vocablo kavaná? En su forma verbal el significado original parecería ser enderezar, colocar en línea recta, dirigir. De allí derivó a significar dirigir la mente, prestar atención, hacer una cosa con intención. El sustantivo kavaná denota sentido, propósito, motivo e intención.

Kavaná, pues, incluye todo lo que corrientemente se denomina *intención*, a saber, el encauzamiento de la mente hacia la realización de un acto determinado, la condición de ser conscientes de lo que estamos haciendo, de la tarea en la que nos hallamos embarcados. En tal sentido, kavaná es sinónimo de *atención*.

¿Expresa la palabra atención todo lo que implica el término kavaná? ¿Significa kavaná tan sólo la presencia de la mente? ¿No es obvio que un acto sagrado se puede llevar a cabo con plena participación de la mente y aun así no pasar de ser una acción superficial y rutinaria, una tarea realizada para quitarse de encima un deber? Además, si la kavaná fuese sólo una actitud de la mente, se la alcanzaría con facilidad mediante un mero giro mental. Sin embargo, los hombres piadosos de la antigüedad debían meditar una hora a fin de lograr el estado de kavaná.[322]

La atención es un concepto formal, expresa la dirección, no la meta de la mente. ¿Pero a qué debemos estar atentos al

322 Mishná Berajot 1, 5.

colocar la mezuzá sobre la jamba de la puerta o al recitar una plegaria? ¿Se trata acaso del aspecto físico del acto, es decir que la mezuzá sea colocada en el sitio correcto, o que las palabras se pronuncien conforme a las reglas de la fonética hebrea?

Según una formulación clásica, tener kavaná significa "dirigir el corazón hacia el Padre en el cielo". No se habla de dirigir el corazón hacia el "texto" o hacia el "contenido de la plegaria". Kavaná, pues, es más que prestar atención al texto de la liturgia o a la ejecución de la mitzvá. Kavaná es atención a Dios. Su propósito es dirigir el corazón, antes que la lengua o los brazos. No es un acto de la mente que sirve para guiar la acción externa, sino un acto que posee significado en sí mismo.

APRECIACIÓN

Mitzvá significa mandamiento. Al hacer una mitzvá tenemos conciencia ante todo de llevar a cabo aquello que Él nos ordenó hacer, y es dicha conciencia la que ubica nuestra acción en dirección a lo divino. Kavaná en este sentido no es la conciencia de que se nos ordena, sino la conciencia de Aquel que ordena; no de un yugo que llevamos, sino de la Voluntad que recordamos; la conciencia de Dios más que la conciencia del deber. Semejante conciencia es más que una actitud de la mente; es un acto de valoración o *apreciación* del hecho de ser mandado, de vivir en un pacto, de la oportunidad de actuar de acuerdo con Dios.

Apreciación no es lo mismo que reflexión. Es una actitud de la persona toda. Es el sentirnos llevados hacia la condición preciosa de un objeto o una situación. Percibir la excelsitud de poder escuchar un imperativo de Dios, ser perceptivo al

valor inigualado de hacer una mitzvá, es el comienzo de la más alta kavaná.

Es en tal apreciación cuando comprendemos que realizar es dar *forma* a un tema divino, que nuestra tarea es plasmar lo divino en actos, expresar el espíritu en formas tangibles. Porque una mitzvá es como una partitura y su ejecución no es una operación mecánica sino un acto artístico.

La música de una partitura sólo es accesible al que tiene música en el alma. No basta tocar las notas; uno debe *ser* lo que toca. No basta hacer la mitzvá; uno debe *vivir* lo que *hace*. La meta es hallar acceso al acto sagrado. Pero la santidad de la mitzvá sólo es accesible a quien sabe descubrir la santidad en su propia alma. Una cosa es hacer una mitzvá; otra, participar en su inspiración. Y a fin de participar debemos aprender a otorgar.

Quienes sólo se detienen en los aspectos técnicos de la ejecución pierden sensibilidad a la esencia de la tarea. Cuando el alma está embotada, la mitzvá es una cáscara. "Los muertos no pueden alabar a Dios" (Salmos 115:17). No siempre las mitzvot brillan con luz propia. Cuando abrimos nuestra vida interior a una mitzvá, un canto se eleva en nuestra alma.

INTEGRACIÓN

La presencia de Dios demanda más que la presencia de la mente. Kavaná es encaminarse a Dios y exige el reencauzamiento de la persona entera. Es el acto de reunir las fuerzas dispersas del ser; la participación del corazón y el alma, no sólo de la voluntad y la mente; es la integración del alma con el tema de la mitzvá.

Una cosa es estar a *favor* de una causa, y otra estar en una causa. No es bastante ayudar a tu prójimo; "Amarás a tu prójimo". No es bastante servir a tu Dios; se te pide "servir a Dios con todo tu corazón y toda tu alma" (Deuteronomio 11:13). No es bastante amar a Dios; "amarás... con todo tu corazón, con toda tu alma, y con toda tu fuerza" (Deuteronomio 6:5-6).

MÁS ALLÁ DE LA KAVANÁ

Lo que por sobre todo sentimos es nuestra incapacidad de sentir de un modo adecuado. La insuficiencia humana no es una inferencia de humildad; es la verdad de la existencia. Una mitzvá no es ni un substituto del pensamiento ni una expresión de kavaná. Una mitzvá es un acto en el que trascendemos los alcances de nuestro pensamiento y nuestra intención. Quien planta un árbol se eleva por encima del nivel de su propia intención. Quien hace una mitzvá planta un árbol en el jardín divino de la eternidad.

Un grito del alma acompaña al acto sagrado, un grito a veces inarticulado, que expresa mejor que las palabras lo que presenciamos y sentimos.

Al hombre piadoso suele describírselo como una especie de rata de biblioteca, una persona sumergida entre las páginas de antiguos volúmenes y para quien la vida con sus afanes, tristezas y tensiones es apenas una nota al pie de página en algún sesudo comentario sobre la Biblia. La verdad es que el hombre religioso es como una salamandra, aquel legendario animal nacido de un fuego de mirto al que se mantiene ardiendo durante siete años.

La religión nace del fuego, de una llama en la que se funde y desaparece la escoria de la mente y el alma. La religión sólo puede prosperar al calor del fuego. "El Señor habló a

Moisés… Esto darán… medio siclo como ofrenda al Señor" (Éxodo 30:13). Dijo Rabí Meir: "El Señor mostró a Moisés una moneda de fuego, diciendo: Esto es lo que darán"[323]. Una vida de religión es un altar. "Fuego perpetuo estará ardiendo sobre el altar y no se apagará" (Levítico 6:6).

El hombre no puede vivir sin actos de exaltación, sin momentos de temblor y reverencia, sin sentirse transportado por la grandeza, durante semanas y meses puede limitarse a la rutina de los intereses sensatos, hasta que llega una hora en la cual la tensión hace volar por los aires todos sus hábitos. Puede el sentido común fijar un decreto por el cual la vida ha de mantenerse bajo el cerrojo de las concepciones corrientes, pero un gran sector de nuestra vida está destinado a arder en una llama santa o corromperse en actos monstruosos, en pensamientos malignos. Para satisfacer su necesidad de exaltación el hombre se lanza a la violencia, libra guerras, prende fuego a la ciudad de Roma.

Cuando se la impone como un yugo, como un dogma, como un miedo, la religión viola el espíritu del hombre en vez de nutrirlo. La religión ha de ser un altar en el cual el fuego del alma pueda arder en santidad.[324]

---

323 Tanjuna, ed. Buber, ad. locum; Ierushalmi Shekalim I, 46b

324 Existe una antigua controversia entre los estudiosos de la ley judía en cuanto a la necesidad absoluta de la presencia de la kavaná –es decir, la intención recta de cumplir el propio deber– para la realización de todos los actos religiosos. Así por ejemplo se planteó la siguiente duda: si puede considerarse que ha satisfecho la ley alguien que oyó accidentalmente el sonido del Shofar el primer día de Tishri (el Día de Año Nuevo sin pensar en el mandamiento bíblico (Números 29:1).

Encontramos un precedente clásico en el culto del Templo. Conforme a la ley, el sacerdote que conduce el ritual de una ofrenda sacrificial (matanza ritual) debe actuar *con la intención correcta*, es decir, con conciencia de ejecutar el ritual en aras de Dios o de actuar en nombre del dueño de la ofrenda (la persona cuya ofrenda administra el sacerdote). Véase *Mishná Zevajim* 4, 6. En cam-

bio, si el sacerdote oficiante realizó la ceremonia *con intención incorrecta* (por ejemplo si ofrece el sacrificio en nombre de alguien que no es el dueño de la ofrenda), la ofrenda no dispensa al dueño de su obligación y éste deberá traer nuevamente la ofrenda que le correspondía. Véase *Mishná Zevajim* 1, l. (Si bien la primera ofrenda conserva su santidad original y deben realizarse todos los ritos posteriores). Si el ritual se cumple con cierta clase de intención incorrecta –por ejemplo cuando el sacerdote lo cumple con la intención de comer o quemar la ofrenda en tiempo inadecuado *(pigul)*– el sacrificio se considera impuro, sacrílego o pecaminoso. *Véase Mishná Zevajim* 3, b. Por otro lado, si no había intención alguna en la mente del sacerdote (si actuó sin preocuparse por el propósito del ritual, la ofrenda absuelve al dueño de su obligación, sobre la base del siguiente principio: la ausencia de intención se considera como intención correcta (*Zevajim* 2b). Las circunstancias objetivas indican el propósito del acto. La intención se halla implícitamente presente.

En resumen: la presencia de intención correcta es requerida para el acto; la presencia de intención incorrecta (en algunos casos) invalida el acto; la falta o ausencia de intención, propia o impropia, si bien no es deseable, no invalida el acto.

Otro precedente: Existe una regla según la cual un Acta de Divorcio debe estar destinada expresamente desde su inicio a la mujer que ha de recibirla. De tal modo, si un Acta de Divorcio fue redactada sin mencionar ningún nombre y el nombre se insertó con posterioridad, el Acta no tiene validez. El principio es el siguiente: debe redactarse el acta con intención específica, en beneficio de la mujer a la que está destinada. Aquí, a diferencia del caso del sacrificio, la ausencia de intención invalida el acto. La razón es que el Acta de Divorcio, si en ella no se menciona ningún nombre, no se relaciona por sí misma con una mujer determinada, mientras que una ofrenda se halla implícitamente en relación con la voluntad de Dios, en aras de quien se la ofrece, aun cuando en el momento del sacrificio el sacerdote pueda no tener conciencia expresa de ello.

La pregunta que se plantea es si todos los actos religiosos deben considerarse análogos al sacrificio o análogos al Acta de Divorcio.

Las autoridades rabínicas están divididas sobre el particular. Algunos sostienen que la intención correcta es absolutamente necesaria para el cumplimiento de un mandamiento y que los actos religiosos deben repetirse si se realizan sin tal intención. Ésta es la razón por la cual en épocas más tardías se hizo habitual declarar

antes de realizar un acto religioso: “Estoy listo y preparado para cumplir el mandato divino de…”. otros sostienen que si bien la intención correcta es deseable, la validez de los actos religiosos no depende de la intención con la cual se los lleva a cabo. La intención es indispensable sólo cuando el cumplimiento de un mandamiento consiste en un acto oral. Siempre que el cumplimiento incluya una acción exterior, el acto es pertinente aun cuando no exista la intención correcta. (Véase Rabenu Ioná, *Berajot* 12a.).

Esta última opinión, sin embargo, no implica que no se requiera la kavaná. Sólo significa que el acto sin la kavaná es considerado como si se lo hubiese realizado con kavaná, pues donde no existe intención consciente puede aún suponerse que el acto fue realizado respondiendo al propósito correcto que le correspondía. En consecuencia, en el caso de una intención incorrecta, en la que ya no cabe tal suposición, el acto no es válido debido a la ausencia de kavaná. Véase Engel, *Atvan Deoraita*, Lemberg, 1891, cap. 23.

32. Conductismo religioso

CONDUCTISMO RELIGIOSO

Es importante que analicemos una difundida interpretación errónea del judaísmo, a la que podríamos denominar "conductismo religioso" y que implica una actitud respecto de la ley y a la vez una filosofía del judaísmo como un todo. En cuanto actitud frente a la ley, pone el acento en su cumplimiento exterior sin tomar en cuenta la importancia de la devoción interior. Sostiene que conforme al judaísmo la voluntad de Dios ha de acatarse de una sola manera, a saber, mediante la acción exterior, que la devoción interior no es inherente al judaísmo; que al judaísmo le preocupan los actos, no las ideas, y lo único que exige es la obediencia a la ley. Es un judaísmo integrado por leyes, actos, cosas y tiene sólo dos dimensiones: la profundidad, la dimensión personal, se hallan ausentes. En consecuencia, los conductistas religiosos hablan de disciplina, tradición, observancia, pero nunca de experiencia religiosa, de ideas religiosas. No es preciso creer, pero es preciso observar la ley, como si lo único importante fuese la conducta material de los hombres, como si Dios no se preocupase por la vida interior, como si la fe no fuera inherente al judaísmo y sí lo fuera la *ortopraxis*. Semejante concepción reduce el judaísmo a una suerte de física sagrada desprovista del sentido de lo imponderable, lo introspectivo, lo metafísico.

En cuanto actitud personal, el conductismo religioso refleja por lo general una teología ampliamente aceptada cuyo supremo artículo de fe es el *respeto por la tradición*. Se

exhorta a las personas a observar los rituales o asistir a los servicios por deferencia al legado recibido de nuestros antepasados. La *teología del respeto* aboga por el mantenimiento de las costumbres e instituciones heredadas y transmitidas, y se caracteriza por un espíritu de conformismo, excesiva moderación y subestimación de la espontaneidad.

Por sabio, importante, esencial y pedagógicamente útil que sea el principio del "respeto por la tradición", resulta grotesco y contraproducente convertirlo en supremo artículo de fe. No adherimos a las formas específicas de observancia en razón de su antigüedad. Las extravagancias del pasado no son más venerables que los caprichos del presente. ¿Acaso constituye lo arcaico un signo de preferencia vital? ¿La esencia del judaísmo es el respeto incondicional por el pasado? ¿No comenzó el judaísmo cuando Abraham rompió con la tradición y rechazó el pasado? El conductismo religioso peca por una absoluta incomprensión de la naturaleza del hombre. ¿Responde a la verdad psicológica afirmar que es posible realizar actos religiosos en un vacío espiritual, en ausencia del alma? ¿Es compatible con la vida de un hombre libre el respeto sin la razón, la lealtad ancestral sin la fe o la conciencia grupal sin la convicción personal?

Procedamos a analizar el origen y los supuestos básicos del conductismo religioso a la luz del pensamiento judío.

SPINOZA Y MENDELSSOHN

La teoría del judaísmo como un sistema de conductismo religioso se remonta a Spinoza y Moisés Mendelssohn.

Spinoza propugnó la teoría de que los israelitas no se distinguían de otras naciones ni en conocimiento ni en pie-

dad. “Acerca de Dios y de la naturaleza sólo tenían ideas muy primitivas” que ni siquiera los profetas fueron capaces de superar”.

“La doctrina bíblica no contiene especulaciones elevadas ni un razonamiento filosófico, sino asuntos muy simples, comprensibles hasta para la inteligencia más limitada”. “Mucho me sorprendería descubrir (en los profetas) alguna nueva doctrina especulativa que no sea un lugar común para... los filósofos gentiles”. “De ello se desprende que en modo alguno debemos acudir a los profetas en busca de conocimiento, ya sea sobre los fenómenos naturales o los espirituales”. “Los israelitas no sabían casi nada de Dios, pese a que él les fue revelado”. Es muy improbable que “hayan poseído alguna idea sólida acerca de la Deidad, o que Moisés les haya enseñado algo más que la regla del recto vivir... Así pues, las normas de la vida virtuosa, el culto y el amor a Dios constituían para ellos una atadura antes que la genuina libertad, el don y la gracia de la Deidad”. Lo que la Biblia contiene no es una religión sino una ley, de carácter político más que religioso.[325]

La insistencia de Spinoza en la irrelevancia intelectual y la inferioridad espiritual de la Biblia tuvo enorme importancia y modeló la actitud mental de las generaciones posteriores respecto de la Biblia. Kant, Fichte, Hegel y los pensadores de la escuela romántica adoptaron la posición de Spinoza frente a la Biblia, aun cuando rechazaban sus puntos de vista sobre la metafísica.[326]

---

325 Tractatus Theologica-Politicus, III, IV, XIII.

326 Kant debió su conocimiento del judaísmo en parte al Tractatus de Spinoza y en parte al Jerusalén de Mendelssohn. Sostuvo que el judaísmo es “eigentlich gar keine Religion”. Compárese Hermann Cohen, “Spinoza uber Staat und Religion, Judentum und Christentum”, Juedische Schriften, Berlín, 1924, vol. III, pp. 290-372, y vol. I, p. 284 ss. Lo mismo se aplica a Hegel. Compárese Hegel, Early Theological Writings, Chicago, 1948, p. 195 ss.

Una de las ironías de la historia judía es que Moisés Mendelssohn, celoso opositor de las teorías metafísicas de Spinoza y profundamente distinto de él en motivaciones e intenciones, haya no obstante abrazado el criterio de aquel respecto a la naturaleza esencial de la Biblia.[327]

Mendelssohn creía que las verdades religiosas últimas no pueden ser comunicadas desde afuera, pues nuestra mente no las entendería si no le fueran ya conocidas. Las verdades últimas se originan en la mente, no en la revelación. La creencia judía en un Dios único no es una revelación sino parte de una religión natural a la que pueden tener acceso todos los hombres mediante el ejercicio de la razón. Siguiendo a Spinoza, sostiene que el judaísmo exige la obediencia a una ley, pero no la aceptación de doctrinas. "El judaísmo no es una religión revelada en el sentido corriente de la expresión, sino tan sólo una *legislación revelada*, un conjunto de leyes, mandamientos y preceptos que fueron dictados a los judíos en forma sobrenatural por medio de Moisés". No demanda fe ni actitudes religiosas específicas. "El espíritu del judaísmo es la libertad en la doctrina y la conformidad en la acción.[328]

327 Julius Guttmann, en Mendelsson Jerusalem und Spinozas Theologisch Politischet Traktat (Berlín, 1931), demostró que el Tractatus de Spinoza sirvió en más de un aspecto como modelo al Jerusalem de Mendelssohn. Véase también Guttmann, Die Philosophie des Judentums, Munich, 1933, p. 312 ss. Para una visión crítica compárese el estudio de Isaac Heinemann sobre la filosofía de Mendelsoohn en Metsudá, 1954, p. 205 ss.

328 Jerusalem, cap. 2. Véase Hermann Cohen, Die Religion der Vernunft, p. 415 ss.

JUDAÍSMO Y LEGALISMO

Según la interpretación de Spinoza y Moisés Mendelssohn, muchos de aquellos que toman la ley con seriedad, así como quienes sólo se limitan a su parte formal, sostienen que la ciencia de la ley es la única expresión auténtica del judaísmo; que la *agadá* –en el sentido estricto de la literatura rabínica no legal y en el sentido más amplio de todos los intentos posrabínicos de interpretar las ideas y creencias no legales de nuestra fe– no está "dentro de la corriente principal del judaísmo". La teología, se alega, es ajena al judaísmo; la ley, "Un buey que cornea a una vaca", es la teología judía, pues el judaísmo es ley y nada más. Esta "teología" *panhalájica* afirma que en el judaísmo la vida religiosa consiste en cumplir con la ley y no en afanarse por alcanzar una meta, que es el objetivo de la ley. Es una posición que exalta la Torá sólo porque ésta expone la ley, no porque revele un camino para encontrar a Dios en la vida. Sostiene que la obediencia es la substancia antes que la forma de la existencia religiosa; que la ley es un fin, no un camino.

Tal, por cierto, es el argumento de quienes atacaron al judaísmo, a saber, que "la ley de Moisés sólo ordena la acción recta y nada dice sobre la pureza del corazón". Albo refuta este punto de vista considerándolo contrario a la verdad. "Pues no leemos acaso: *Circuncidad por lo tanto el prepucio de vuestro corazón* (Deuteronomio 10:16): Y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón (Deuteronomio 6:5); *Y amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Levítico 19:14); *mas temerás a tu Dios* (Levítico 19:14); *No te vengarás ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo* (Levítico 19:18). La razón por la cual la ley ordena la acción recta es que la pureza de corazón no tiene valor a menos que la práctica esté en consonancia con ella. Lo más importante, sin em-

bargo, es la intención. Dice David: *Crea en mí un corazón puro* (Salmos 51:12)".[329]

Judaísmo no es sinónimo de legalismo. Las reglas de observancia son ley en su forma y amor en su substancia. La Torá contiene a la vez la ley y el amor. La ley preservaba la integridad del mundo; el amor impulsa al mundo hacia adelante. La ley es el medio, no el fin; el camino, no la meta. Una de las metas es "Seréis santos". La Torá es la guía hacia un fin mediante una ley. Es al mismo tiempo una visión y una ley. El hombre creado a semejanza de Dios es llamado a recrear el mundo a semejanza de la visión de Dios. La halajá no es la condición suprema ni omnímoda del saber y el vivir judíos. La Torá es más que un sistema de leyes; sólo una porción del Pentateuco se ocupa de la ley. Los profetas, los salmos, los midrashim agádicos no forman parte de la halajá. La Torá comprende al mismo tiempo a la halajá y a la agadá. Como el cuerpo y el alma, ambas son interdependientes y cada una constituye una dimensión particular.

Suele definirse a la agadá por la vía negativa diciendo que abarca todas las partes no legales o no halájicas de la literatura rabínica,[330] ya sea en forma de relato o de explicación de la Escritura, de epigrama o de homilía. Hecho significativo: si bien la Biblia, al igual que la literatura rabínica, abarca las enseñanzas legales y no legales, nunca se le aplicó la distinción entre halajá y agadá.[331] El hecho es que pese a la importancia central de la ley sólo una pequeña parte de la Biblia le está dedicada. Las narraciones de la Biblia son tan sagradas como sus partes legales[332]. Según

329 "Joseph Albo, Ikarim, Parte 3, cap. 25.

330 Rabí Samuel Hanaguid, Mevo Hatalmud.

331 Sobre la base de Génesis Rabá 44, 8, se sugirió que originalmente el vocablo agadá se aplicó también a las partes narrativas de la Biblia, incluido el Pentateuco. Véase M. Guttmann, Clavis Talmudis, I, 453.

332 Compárese Génesis Rabá 85, 2.

las palabras de un rabí, "la conversación de los servicios de los patriarcas es más hermosa que las leyes de las generaciones posteriores".[333]

LA IMPORTANCIA FUNDAMENTAL DE LA AGADÁ

La condición preciosa y la importancia fundamental de la agadá se expresan de manera categórica en el siguiente aserto de los antiguos rabíes: "Si deseáis conocer a Aquel de cuya palabra nació el Universo estudiad la agadá, pues por este medio reconoceréis al Santo y penetraréis en Sus caminos"[334]. Es por medio de la agadá como se santifica el nombre de Dios en el mundo[335]. "Ellos no reparan en las obras del Señor ni en los actos de Sus manos"[336]. Los rabíes aplicaron este versículo a quienes no apreciaban el valor de la agadá.

En el período tanaítico la agadá constituía una parte orgánica del saber judío. Se decía que tal como la Torá escrita comprende tres partes –el Pentateuco, los Profetas y la Hagiografía–, la Torá oral comprende el midrash, la halajá y la agadá.[337]

---

333 Génesis Rabá 60, 8.

334 Sifré, Deuteronomio, 40, a 11:22.

335 Ialkut Shimoni, Salmos, 672.

336 Midrash Tehilim 28, 5. Según Maimónides, Comentario obre Abot, final, el kadish sólo se recita después de la agadá; véase, no obstante, Mishné Torá, Ahava, final, y Magen Avraham, 54, 3.

337 Ierushalmi Shekalim V, comienzo. La agadá fue uno de los tesoros prometidos a Israel en Mara (Mejilta a 15:26), y que Moisés recibió durante los cuarenta días que pasó en el cielo, Éxodo Rabá 47:1; véase Ibn Zinra, Responsa, IV, 232. A diferencia de las Primeras Tablas del Pacto, las Segundas Tablas también contenían la agadá (Éxodo Rabá 46:1). Acerca de la creencia en el origen divino de la agadá, véase Levítico Rabá 22:1, Ierushalmi Meguilá 4, l.

Las colecciones de agadá que se han conservado encierran una riqueza casi inagotable de percepción y sentimiento religioso, pues en la agadá hallaba expresión inmediata e imaginativa la conciencia religiosa con sus motivaciones, dificultades, perplejidades y afanes. Y al judío se le ordenaba estudiar no sólo la halajá sino también la agadá[338]. En el Día del Juicio uno debería rendir cuentas por haber dejado de estudiar la agadá[339]. Conforme a la decisión de una autoridad más tardía, el judío está obligado a dedicar un tercio de sus estudios al campo de la agadá.[340]

Sin embargo, el iluminismo judío mostró poco aprecio por la agadá[341]. En un estudio sobre educación judía en el que se recomiendan como temas de instrucción todos los aspectos de la literatura clásica judía, el autor se pronuncia con energía contra la inclusión de la agadá en el plan de estudios.[342]

LA TORÁ ES MÁS QUE LEY

Los traductores de la Septuaginta cometieron un error grave y fatal cuando por falta de un equivalente griego vertieron Torá como *nomos*, que significa *ley*, dando así nacimiento a una enorme y crónica equivocación en la concepción del judaísmo y proporcionando un arma efectiva a

338 Sifré, Deuteronomio, 48: Kidushim 30a.

339 Midrash Mishlé, a 10:3.

340 Rabí Shneur Zalman de Ladi, Shulján Aruj, Talmud Torá, cap. 2, pár. 1-2.

341 Véase Maimónides, Comentario sobre la Mishná, Sanhedrín X, introducción. Abraham Geiger atribuyó a los rabíes "ein getruebtes exegetisches Bewustsein". Véase Michael Sachs, Die Religiose Poesie der Juden in Spanien, Berlín, 1845, p. 160.

342 Elías Morpurgo, en Asaf, Mekorot Letoldot Hajinuj Beisrael, Vol. 11, p. 231.

quienes trataban de combatir las enseñanzas del judaísmo. Que los judíos consideraban la Escritura como enseñanza lo evidencia el hecho de que en la versión aramea Torá se traduce por *oraita*, que sólo puede significar enseñanza, nunca ley.

En los Avesta a la religión se la llama ley *(daena)*, y los persas no tenían modo de distinguir entre religión y ley[343]. En el judaísmo ni siquiera la palabra Torá es omnímoda. "Un hombre que tiene Torá pero carece de *irat shamaim* (temor reverente de Dios) es como un tesorero a quien se le han dado las llaves de la cámara interior, pero no las de la cámara exterior"[344]. Tampoco el vocablo mitzvot, mandamientos, expresa la totalidad del judaísmo. La aceptación de *Dios* debe preceder a la aceptación de los mandamientos y se establece una distinción entre ambas.[345]

Yo soy el Señor tu Dios son las palabras que encabezan el Decálogo. Los rabíes propusieron una parábola. "El emperador extendió su reino a una nueva provincia. Dijéronle sus cortesanos: Emitid algunos decretos para que el pueblo los cumpla. Pero el emperador replicó: Sólo emitiré *decretos* después que hayan aceptado mi *dignidad real*. Pues si no aceptan mi reinado, ¿cómo habrán de cumplir mis decretos? De igual modo Dios dijo a Israel *Yo soy el Señor tu Dios – No tendrás otros dioses*. Yo soy Aquel a cuyo reina-

343 Eduard Lehmann, Die Perser, en "Chantepie de la Saussaye", Lehrbuch der Religionsgeschichte, edición de Alfred Bertholet y Eduard Lehmann, Tuebingen, 1925, Vol. II, p. 246.

344 Shabat 31 a-b.

345 "Rabí Joshua ben Karha dijo: ¿Por qué en nuestra liturgia la sección Oye oh Israel precede a la sección Y acaecerá si escucháis (referida a la observancia)? Para que un hombre acepte primero el yugo del reino del cielo, y después acepte el yugo de los mandamientos". Mishné Berajot, II, 2.

do os sometisteis en Egipto. Y cuando respondieron: Sí, sí, Él continuó: *No tendrás otros dioses fuera de mí*".[346]

La mera observancia puntillosa de la ley puede conducir a ignorar la presencia viviente y a olvidar que la ley no es un fin en sí misma sino un camino hacia Dios. Por cierto, en ocasiones se formó sobre la esencia de la ley una costra de tantas costumbres y convenciones que la joya se perdió en el engarce. El cumplimiento exterior de las formalidades de la ley ocupó el sitio del compromiso de la persona toda con el Dios viviente. ¿Cuál es el objetivo último de la observancia si no el de tornarnos sensibles al espíritu de Aquel en cuyos caminos las mitzvot son hitos?

La halajá no ha de observarse por ella misma, sino en aras de Dios. No hay que convertir a la ley en ídolo. La ley es una parte de la Torá, no toda la Torá. Vivimos y morimos en aras de Dios, no en aras de la ley.

Se nos manda: *Guardaréis Mis shabat y reverenciaréis Mi santuario* (Levítico 19:30). Podría creerse que se nos ordena rendir homenaje al santuario. El Talmud nos exhorta: "Tal como no reverenciamos el shabat sino a Aquel que nos ordenó ordenar el shabat, no hemos de reverenciar el santuario sino a Aquel que dio el mandamiento relativo al santuario"[347].

La glorificación de la ley y la insistencia en su estricta observancia no llevó a los rabíes a una deificación de la ley. "El Shabat os es dado a vosotros, no vosotros al shabat". Los antiguos rabíes sabían que la piedad excesiva puede poner en peligro el cumplimiento de la esencia de la ley.

346 Mejilta a 20:3. Según la Mejilta de Rabí Shimón ben Iojai, Francfort del Meno, 1905, p. 103, el "Yo soy el Señor tu Dios" es parte de cada uno de los mandamientos de la ley, pues sin fe en la realidad de Dios no hay mandamientos; véase el comentario de David Hoffmann.

347 Iebamot 6a-6b.

"Nada hay más importante, según la Torá, que la preservación de la vida humana... Cuando existe aunque sólo sea la más mínima posibilidad de riesgo para una vida, está permitido ignorar todas las prohibiciones de la ley". Es preciso sacrificar las mitzvot en aras del hombre, antes que sacrificar al hombre en aras de las mitzvot. El propósito de la Torá es "brindar vida a Israel, en este mundo y en el mundo por venir"[348].

MÁS ALLÁ DE LA HALAJÁ

El requerimiento último es actuar más allá de los requerimientos de la ley. Torá no equivale a ley, a *din*. Cumplir los propios deberes no es bastante. Es posible ser un bribón dentro de los límites de la ley.[349] ¿Por qué fue destruida Jerusalén? Porque su pueblo actuó conforme a la ley, y no actuó más allá de las exigencias de la ley.[350]

La halajá pone el acento en la uniformidad; la agadá representa el principio de la inflexión y la diversidad. Las reglas son generalizaciones. En la vida real nos encontramos con innumerables problemas para los que no disponemos de soluciones generales. Hay muchas maneras de aplicar una regla general a una situación concreta. Hay aplicaciones perversas de reglas nobles. De ahí que la elección del modo correcto de aplicar una regla general a una situación particular quede "librado al corazón"[351], al individuo, a la propia conciencia.

"¿Dónde está el sabio que pueda entenderlo?

348 A.J. Heschel, El Shabat.

349 Najmánides, Comentario sobre Levítico 19:2.

350 Babá Metsiá 30b.

351 Véase Kidushim 32b.

¿Dónde está el profeta que pueda declararlo?

¿Dónde está la tierra baldía y arrasada como un desierto?

"Esta pregunta fue planteada a los sabios, mas no pudieron responderla; fue planteada a los profetas, mas no pudieron responderla. Hasta que Dios Mismo la resolvió.

"Y dijo el Señor: Porque abandonaron Mi Torá.

"Dijo Rav Judá en nombre del Rav: Ello significa que no se acercaron a la Torá con una bendición".[352]

Esta interpretación, según la cual la tierra de Israel fue destruida debido a la errónea actitud interior más que por un abandono literal de la Torá, fue elogiada por Rabenu Ioná El Justo. "Pues si el versículo significaba que el pueblo había abandonado literalmente la Torá y no le consagraban devoción alguna, ¿por qué entonces eran incapaces los sabios y los profetas de explicar la destrucción de la tierra? ¿Por qué no podían mencionar esa simple y clara razón?

"La verdad es que de hecho el pueblo observaba la Torá y nunca abandonó la tarea de estudiarla. De ahí la perplejidad de sabios y profetas hasta que Dios Mismo vino a explicar. Él, que conoce las honduras del corazón humano, vio que si bien las gentes estudiaban la Torá (como un deber), no la bendecían. Vio que aunque cumplían los preceptos de la Torá, no consideraban ese cumplimiento como una bendición". No percibieron la condición preciosa de la Torá. No la cumplieron "en aras de ella misma", en aras de Dios. La tierra fue destruida porque no había kavaná, no había devoción interior.[353]

352 Nedarim 81a; las citas son de Jeremías 9:11 ss, ligeramente parafraseadas.

353 R. Nisim sobre Nedarim 81a.

Dentro del espíritu de esta demanda radical de pureza interior, la palabra del salmista (119:113), *Aborrezco la doblez*, fue aplicada a aquellos que sirven al Señor por miedo y no por amor[354]. Debemos recordar siempre las palabras de Isaías 29:13: "Este pueblo se Me acerca con su boca y Me honra con sus labios, pero ha alejado su corazón de Mí, y su temor de Mí en un mandamiento de hombres aprendido de memoria".

354 Midrash Tehilim 119:13.

PANHALAJISMO

La traducción de Torá por *nomos* no fue un hecho fortuito. Constituye más bien un ejemplo de cierta tendencia hacia el legalismo o *panhalajismo* que considera a la halajá como la única fuente genuina de pensamiento y vida judíos. Tanto en el período rabínico como en la Edad Media hubo quienes adoptaron una actitud negativa respecto de la agadá[355], llegando incluso a "rechazar y ridiculizar" algunas de sus manifestaciones.[356]

La expresión saliente de la actitud anti-agádica se halla contenida en una proposición rabínica clásica con la cual abre Rashi su famoso comentario sobre el Libro del Gé-

---

355 Véase, por ejemplo, Sotá 40a. En el estudio del Talmud, tema principal del saber judío durante muchas centurias, a menudo se desatendieron las partes agádicas. Debido a la tradición ininterrumpida en el estudio de la halajá, el conocimiento de sus fuentes antiguas se ha conservado hasta el día de hoy. La falta de una tradición similar en el estudio de la agadá nos ha privado de comprender las fuentes agádicas. Algunos maestros solían omitir las partes agádicas. Bajia se quejó del abandono que sufría el estudio de "los deberes del corazón", "a pesar de que ellos constituyen el fundamento de todos los preceptos". Bajia, The Duties of the Heart, vol. II, P. 49; también vol. I, p. 14. Véase asimismo Rabí Isaac Aboab, Memorat Hamoar, introducción. Rabenu Ioná, Shaaré Teshuvá, 3, 20. Rabí Abraham, el hijo de Maimónides, Miljarnot Hashem, Jerusalén, 1953, p. 49. Rabí Joseph Ibn Kaspi, en I. Abrahams, Hebrew Ethical Wills, II, p. 153 ss. Luzatto, Mesilat Iesharim, prefacio. Rabí Jaim de Volozhin, Nefesh Hajaim, 4, l.

356 Véase Maimónides, Guía de los perplejos, Libro III, p. 43. La severa reprobación a la agadá de Rabí Zeira, prominente agadista él mismo (Ieru shalmi Maaserot III, 51a), estuvo seguramente dirigida no contra la agadá en general sino contra el mal uso de la misma; véase A. Marmorstein, The Old Rabbinic Doctrine of God, Londres, 1937, pp.137 ss. En relación con el tema, cabría recordar que Rabí Zeira ayunó durante cien días a fin de olvidar el método dialéctico de instrucción de las escuelas babilónicas. Véase Babá Metsiá 85a.

nesis. “Dijo Rabí Isaac: La Torá (que es el código legal de Israel) debió haber comenzado en el capítulo 12 del Éxodo”, ya que con anterioridad a dicho capítulo no se enuncia prácticamente ninguna ley.[357]

La premisa y las implicaciones de esta proposición son en extremo desconcertantes. ¡La Biblia debió haber omitido capítulos de índole no legal tales como los relativos a la creación, los pecados de Adán y Caín, el Diluvio, la Torre de Babel, las vidas de Abraham, Isaac y Jacob; las vidas de las doce tribus, el sufrimiento y los milagros en Egipto!

UNA RELIGIÓN SIN FE

Los exponentes del conductismo religioso afirman que el judaísmo es una religión de ley, no una religión de fe; que “el judaísmo nunca consideró la fe como algo meritorio en sí mismo”. Esto, naturalmente, sería válido si se pudiera ignorar la disposición de Abraham a sacrificar a su único hijo, o la declaración de Job: “Aunque Él me matara, aun así confiaré en Él” (13:15). ¿Qué otra cosa si no el poder de la fe, es el motivo subyacente en el mandato de la Mishná? “Un hombre está obligado a bendecir a Dios por las cosas malas que le suceden, tal como está obligado a bendecir a Dios por las cosas buenas que le suceden”.[358] Si hay algo

357 Najmánides, en su comentario, se mostró muy perplejo por esta proposición. “Ciertamente era necesario comenzar con el relato de la creación; la creación es la creencia fundamental, y quien la niega es un ateo (kofer ba-ikar) y no participa de la Torá”. No obstante, Najmánides justifica la proposición diciendo que la historia de la creación sigue siendo un misterio a pesar de lo que acerca de ella se narra en el Libro del Génesis. Toda comprensión del misterio que poseen los individuos destacados procede exclusivamente de la tradición. Por lo tanto, para la gente común habría bastado con la referencia a la creación que contiene el Decálogo.

358 Mishná Berajot 9, 5.

seguro, es que los más altos motivos que obraron en el judaísmo a lo largo de su historia son la intensa fe en Dios y la firme confianza en que al cabo este Dios, el Dios de Israel, será el Dios del mundo entero. En otras palabras: la Fe y la Esperanza son las dos características más prominentes del judaísmo.[359]

En la Biblia se increpa a los impíos una y otra vez, mientras que la alabanza de la fe se expresa con palabras tan elevadas como: "Así dice el Señor: De ti recuerdo tu cariño juvenil, tu amor de desposada cuando fuiste en pos de Mí en el desierto, en tierra no sembrada" (Jeremías 2:2).

Los rabíes tienden a atribuir el pecado a una fe imperfecta o a la falta de fe en Dios. "Ningún hombre calumnia a otro... ningún hombre tiene tratos fraudulentos con su vecino, a menos que antes haya negado la Raíz de todo (es decir, Dios) o descreído de Ella".[360]

Tan preciosa es la fe que Israel fue liberado de Egipto como recompensa por su fe. La redención futura está subordinada al grado de fe que muestre Israel.[361] Los rabíes negaban la participación en la vida por venir no a quienes fueran culpables de malas acciones, sino a quienes sostenían puntos de vista en contradicción con creencias fundamentales.[362]

Para justificar su posición, los representantes del conductismo religioso citan el pasaje en el que los rabíes parafrasearon las palabras de Jeremías (16:11), Me abandonaron y no observaron Mi Torá, del siguiente modo: "Ojalá me

359 Schechter. Studies in Judaism, Primera Serie, p. 151.

360 Ierushalmi Peá 16a. A la pregunta de un filósofo: ¿Quién es el más aborrecible de todos?, respondió un rabí: "Aquel que niega a su Creador". Véase Tosefta Shevuot 3, 6.

361 Mejilta a Éxodo 14:31.

362 Mishná Sanhedrin 10, I.

hubiesen abandonado y observado Mi Torá".[363] Sin embargo, considerar este pasaje como una declaración de la importancia primordial, si no excluyente, del estudio de la Torá por sobre la preocupación por Dios es deformar su significado, deformación que resulta de no tomar en cuenta la segunda parte del pasaje, a saber: "puesto que al ocuparse de la Torá, la Luz que ella contiene los hubiese conducido de regreso a Mí".[364] Lo que los rabíes tenían en mente no era un ideal, sino un último recurso. Habiendo abandonado todos los mandamientos, si el pueblo hubiese continuado por lo menos estudiando la Torá, la luz de la Torá los habría devuelto a Dios.

LOS DOGMAS NO BASTAN

Es cierto, como dijimos antes, que la esencia del judaísmo es una demanda antes que un credo, que por la sola fe no nos acercamos a Él. Pero la primera demanda del judaísmo es tener fe en Dios[365], en la Torá y en el pueblo de Israel. Vivimos como judíos mediante la fe y el amor a Dios que hallan expresión en actos. La fe es apego, y ser judío es estar apegado a Dios, a la Torá y a Israel.

---

363 Lamentaciones Rabá, 2, proemio. Según S. Abramsin, Leshonenu, XIV, p. 122-125, la interpretación original no es meor sino seor en el sentido de "esencia".

364 Véase la interpretación en Pesiktá de Rabí Kahana, ed. Buber. Lick, 1868, y en Iershalmi Jaguigá, 1, 7, 76c. En Pesikta, a continuación del pasaje se declara que uno debe estudiar la Torá aun cuando no lo haga en aras de la Torá misma, pues en el curso del estudio se aprende a estudiar la Torá por ella misma.

365 Según Maimónides, Halevi, Najmánides y otros, las primeras palabras del Decálogo contienen el mandato de creer en la existencia de Dios.

Incuestionablemente, el judaísmo sostiene axiomas, no sólo leyes, y espera de nosotros no sólo que cumplamos ciertas acciones sino que alberguemos ciertos pensamientos y seamos leales a ciertas creencias. El judaísmo es a la vez un modo de pensar y un modo de vivir, una doctrina y una disciplina, fe y acción.[366]

Negamos la primacía exclusiva de los dogmas no porque consideremos que el judaísmo no tiene creencias o que el judaísmo es un mero sistema de leyes y observancias, sino porque comprendemos que aquello en lo que creemos supera el poder y el alcance de la expresión humana.

Por lo demás, hay en las doctrinas de dogmas un intelectualismo subyacente para el cual lo más importante es el pensamiento justo y correctamente expresado. Para la tradición judía, en cambio, lo que más cuenta es el recto vivir. Seguid los carriles del recto vivir, aunque no sepáis formular de manera adecuada su teoría básica.

Un dogma es algo que se cumple por entero en la mente mediante un acto de creencia. La mente, empero, es sólo una parte del hombre; la capital del reino humano, no todo el reino. Un dogma, por ende, sólo puede ser una representación parcial de la situación religiosa.

El peligro de los dogmas radica en su proclividad a servir como *fe vicaria*, como si lo único que debiéramos hacer fuese aceptar por el peso de su autoridad un conjunto fijo de principios sin necesidad de buscar un camino de fe. Lo cierto, en cambio, es que si han de servir a algún propósito, los dogmas deben ser un resumen o epítome –y no un substituto– de la fe.

366 Sobre la relación entre credo y fe, véase El hombre no está solo, p. 163 ss.

La demanda central del judaísmo no es la confesión de la creencia, sino la aceptación activa del reinado de Dios y de su orden. Afirmar "Creo en..." no hará de nadie un judío, tal como afirmar "Creo en los Estados Unidos de América" no hará de nadie un norteamericano. Un ciudadano es aquel que acepta la fidelidad a la Constitución; a los derechos y obligaciones que ella establece. Así pues, nuestra relación con Dios no puede expresarse en una creencia, sino antes bien en la aceptación de un orden que determina la vida entera.

LOS CUATRO CODOS

Otro aserto que al parecer expresaría un espíritu anti-agádico es el de la Amora Ula babilónica. "Desde el día en que el Templo de Jerusalén fue destruido lo único que le queda al Santo son los cuatro codos de la halajá"[367], como si Dios no se hallara presente fuera del dominio de la halajá. Quienes citan este pasaje como manifestación de menosprecio a la agadá no advierten que en modo alguno se trata de una expresión de júbilo. Antes bien, su intención es transmitir una profunda pesadumbre por el hecho de que la atención que los hombres prestan a Dios se ha restringido a cuestiones de halajá; porque Dios está ausente en las cosas del mundo, en los asuntos que se hallan fuera de los límites de la halajá[368]. Ésta es, por cierto, la razón por la cual oramos por la redención.

---

367 Berajot 8a.

368 Compárese la sugerencia de Maimónides, Introducción a la Mishná, de que en este pasaje halajá se usa en un sentido más amplio que en otros lugares. El pasaje desconcertó sobremanera a Maimónides. "Si se lo toma literalmente, está lejos de ser cierto, pues implicaría que los cuatro codos de halajá son la única clase de conocimiento que debemos adquirir, rechazando todo otro tipo de sabiduría y ciencia. ¿Significará que en la era de Shem y Eber

En contraste con el pasaje transcripto, hay otro aserto según el cual "todo lo que tiene el Santo en este mundo es el temor reverente de Dios".[369]

Ciertas acciones rituales no se consideran válidas cuando las realiza una persona carente de fe. Para citar un ejemplo: "Está prohibido quemar o destruir de otro modo cualquiera de las Sagradas Escrituras, sus comentarios o exposiciones... Esta regla se aplica a las Escrituras realizadas por una persona consciente de la santidad de las mismas. En cambio, si un descreído escribió un rollo de la Torá, éste ha de ser quemado con todos los nombres de Dios que contiene. La razón es que él no cree en la santidad del Nombre Divino y no lo escribió en aras de esa santidad, sino que lo consideró a la par de cualquier otra escritura. Debido a tal actitud el Nombre Divino no fue santificado"[370].

"Un sacerdote que no cree en el servicio sacrificial, que dice en su corazón que los sacrificios en el Templo son pura vanidad, que el Señor no los ordenó y que los inventó Moisés, no participa de la condición sacerdotal".[371]

La brecha entre saduceos y fariseos se debió en parte a diferencias doctrinarias. La Escritura es la única autoridad, sostenían los saduceos; las Escrituras y la tradición, afirmaban los fariseos. "El conflicto más agudo entre fariseos y saduceos fue el relativo a la doctrina de la resurrección"[372]. El fariseo creía en la supervivencia del alma, la

(antes de los tiempos de Abraham) en que se desconocía la halajá, Dios no tenía participación alguna en este mundo?".

369 Shabat 31b.

370 Mishné Torá, Iesodé Hatorá, VI, 8.

371 Julin 132b, y el comentario de Rashi. Si el sacerdote cree en los sacrificios, aunque no esté versado en las leyes que los rigen, tiene derecho a una porción en la distribución de las prebendas sacerdotales.

372 Louis Finkelstein, The Pharisees, Filadelfia, 1938, p. 145.

resurrección del cuerpo, el gran juicio y el otro mundo, en tanto que el saduceo rechazaba estas creencias.

La controversia antimaimonideana no giró alrededor de asuntos de la ley. Nunca se cuestionó la autoridad de las decisiones hajálicas de Maimónides. Fueron sus puntos de vista respecto de los ángeles, la profecía, los milagros, la resurrección y la creación los que provocaron la indignación de muchos rabíes ortodoxos.[373]

La enconada oposición del Gaón de Vilna al movimiento jasídico no se debió principalmente a diferencias de costumbres sino a diferencias doctrinarias, tales como la correcta comprensión de la inmanencia de Dios en todas las cosas, de la doctrina de "la redención de las chispas" y la doctrina del *tsimtsum*.[374]

373 Véase Julius Gutmann, Die Philosophie des Judentums, Munich, 1935, p. 206 ss; Joseph Sarachek, Faith and Reason, Williamsport, F iladelfia, 1935.

374 Véase D. Z. Hillman, Igrot Beal Hatania, Jerusalén, 1953, p. 97; M. Teitelbaum, Harav Meladi, Varsovia, 1914, vol. II, p. 87 ss.

33. El problema de la polaridad

HALAJÁ Y AGADÁ

Se supone por lo general que los rabíes fueron personas candorosas, simples y poco reflexivas. Es difícil entender cómo pudo haberse generalizado semejante presunción respecto de una galaxia de hombres cuyos juicios sutiles y profundos en materia de halajá han pervivido como un desafío intelectual para todos los futuros estudiosos. Cualquier análisis imparcial de los dichos agádicos de los rabíes desmiente tal presunción, al indicar con claridad que su vida interior no era ni simple ni idílica. El pensamiento de estos hombres sólo puede comprenderse correctamente en términos de una lid entre la receptividad y la espontaneidad, entre la halajá y la agadá.

La halajá representa la fuerza de modelar la propia vida de acuerdo con una pauta fija; es una fuerza dadora de forma. La agadá es la expresión del incesante empeño del hombre, que a menudo arrostra todas las limitaciones. La halajá es la racionalización y la esquematización del vivir; define, especifica, pone medida y límite, ubicando la vida dentro de un sistema exacto. La agadá se ocupa de las inefables relaciones del hombre con Dios, con los demás hombres y con el mundo. La halajá se ocupa de los detalles, de cada mandamiento por separado; la agadá, de la vida entera, de la vida religiosa en su totalidad. La halajá se ocupa de la ley; la agadá, del significado de la ley. La halajá se ocupa

de temas que pueden expresarse literalmente; la agadá nos introduce en un reino que está más allá del alcance de la expresión. La halajá nos enseña cómo realizar actos comunes; la agadá nos indica cómo participar del drama eterno. La halajá nos brinda conocimiento, la agadá nos brinda aspiración.

La halajá nos da las normas para la acción; la agadá, la visión de los fines de la vida. La halajá prescribe, la agadá sugiere; la halajá decreta, la agadá inspira; la halajá es definida, la agadá es alusiva.

Dijo Isaac cuando bendijo a Jacob: "Dios te dé el rocío del cielo, las grosuras de la tierra y abundancia de cereal y vino". Acotó el Midrash: "El rocío del cielo es la Escritura, la grosura de la tierra es la mishná, el cereal es la halajá, el vino es la agadá"[375]

Por fuerza, la halajá trata las leyes en abstracto, sin tomar en consideración la totalidad de la persona. Es la agadá la que sigue recordándonos que el objeto de la acción es transformar al que actúa, que el objeto de la observancia es adiestrarnos para el logro de fines espirituales. "Es bien sabido que el propósito de todas las mitzvot es purificar el corazón, pues el corazón es la esencia"[376]. La finalidad, la meta principal de las mitzvot realizadas con nuestro cuerpo, es despertar nuestra atención hacia las mitzvot que se cumplen con la mente y el corazón, pues estos son los pilares sobre los cuales descansa el servicio de Dios.[377]

Sostener que la esencia del judaísmo consiste exclusivamente en halajá es tan erróneo como sostener que la esencia del judaísmo consiste exclusivamente en agadá. La interrelación de halajá y agadá es el corazón mismo del ju-

375 Génesis Rabá a 27:28.

376 Kad Hakemaj, Shavuot.

377 Bajia Ibn Paquda, Duties of the Heart, ed. Haymson, v. IV, p. 91.

daísmo[378]. La halajá sin agadá está muerta; la agadá sin halajá es tierra inculta.

CANTIDAD Y CALIDAD

La halajá piensa en la categoría de cantidad; la agadá es la categoría de la calidad. La agadá sostiene que quien salva una vida humana es como si hubiese salvado a toda la humanidad. A los ojos de aquel cuya primera categoría es la categoría de la cantidad, un hombre es menos que dos hombres, pero a los ojos de Dios una vida vale tanto como la totalidad de la vida. La halajá habla de las dimensiones estimables y mensurables de nuestros actos, nos indica *cuánto* debemos realizar a fin de cumplir nuestro deber, nos informa sobre la medida, capacidad o contenido de la acción y de lo actuado. La agadá se ocupa del aspecto inmensurable, interior del vivir, nos dice *cómo* hemos de pensar y sentir; cómo –antes que *cuánto*– hemos de hacer a fin de cumplir nuestro deber; la manera, no sólo el contenido, es importante. Para la halajá la cantidad decide; la halajá, para la cual la calidad es la norma suprema, no se deja encandilar ni por el número ni por la magnitud de las buenas acciones, sino que pone el acento en el espíritu, la kavaná, la consagración, la pureza. A la agadá, pues, le interesa la intimidad espiritual más que el atuendo exterior.

378 Rabí Samuel Edels redactó dos comentarios separados, uno referido a las partes legales del Talmud y otro a las secciones agádicas. No obstante, en el prefacio señaló que lamentaba haberlos divorciado, pues ambos son aspectos de una sola Torá.

HALAJÁ SIN AGADÁ

Reducir el judaísmo a la ley, a la halajá, es atenuar su luz, corromper su esencia y matar su espíritu. Junto con un sistema de halajá tenemos un legado de agadá, y si bien por una variedad de razones muchas veces se descuidó ese legado y la agadá fue subordinada a la halajá, en última instancia la halajá depende de la agadá. La halajá, la racionalización de la vida, no sólo está obligada a emplear elementos que en sí mismos son irracionales, sino que su autoridad última depende de la agadá. ¿Pues cuál es la base de la halajá? El aserto "Moisés recibió la Torá desde el Sinaí". Sin embargo, este aserto no expresa una idea halájica. Porque la halajá se ocupa de lo que el hombre debe hacer, de lo que el hombre puede traducir en acción, de cosas definidas y concretas, y cualquier cosa que está más allá del ámbito del hombre no constituye un objeto de la halajá. El suceso de Sinaí, el misterio de la revelación, pertenece a la esfera de la agadá. O sea que mientras el contenido de la halajá está subordinado a su propio razonamiento, su autoridad deriva de la agadá.

La halajá no se ocupa del nivel último de la existencia. La ley no crea en nosotros la motivación para amar y temer a Dios ni nos otorga el poder de triunfar sobre el mal y resistir sus tentaciones, o la lealtad para cumplir los preceptos que ella establece. Nos suministra las armas, señala el camino; la lucha debe librarla el alma del hombre.

El código de conducta es como la partitura para un músico. Las reglas, los principios, las formas, pueden enseñarse; la percepción, el sentimiento, el sentido del ritmo deben nacer de adentro. En última instancia, pues, la meta de la vida religiosa es la calidad antes que la cantidad, no sólo *aquello* que se hace, sino *cómo* se lo hace.

La obediencia a la letra de la ley regula nuestra vida cotidiana, pero tal obediencia no debe embotar la espontanei-

dad de nuestra vida interior. Cuando la ley se petrifica y nuestra observancia se torna mecánica, lo que en realidad hacemos es violar y distorsionar la esencia de su espíritu. Quien ignora que la observancia de la ley significa decisión constante es un pietista necio". ¿Qué es un pietista necio? Una mujer se está ahogando en el río, y él dice: Es impropio que yo la mire y la salve".[379]

La halajá es la respuesta a una pregunta, a saber: ¿Qué me pide Dios? En cuanto esa pregunta muere en el corazón, la respuesta pierde sentido; Esa pregunta, sin embargo, es agádica, espontánea, personal. Es un estallido de intuición, anhelo, fe. No es algo dado: debe nacer. La misión de la enseñanza religiosa es la de una partera que ayuda a dar a luz la pregunta. Muchos maestros religiosos son culpables de ignorar el papel vital de la pregunta y condonar la esterilidad espiritual. Mas el alma nunca está quieta. Todo ser humano está grávido de problemas en una forma preconceptual. La mayoría de la gente no sabe cómo expresar su busca de sentido, su preocupación por lo último. Sin guía, nuestra preocupación por lo último no es elaborada y lo que expresamos resulta prematuro y penúltimo, un aborto del espíritu.

La pregunta no tiene una forma inmutable. Cada generación debe expresarla a su manera. En tal sentido puede considerarse que la agadá denota todo el pensar religioso en la tradición del judaísmo.

Sería un error fatal aislar a la ley, desconectarla de las perplejidades, los afanes y las aspiraciones del alma, de la espontaneidad y la totalidad de la persona. En la crisis espiritual del judío moderno el problema de la fe se antepone al problema de la ley. Sin fe, motivación interior y capacidad de apreciación, la ley carece de sentido.

379 Sota 21b.

AGADÁ SIN HALAJÁ

Reducir el judaísmo a la espiritualidad, a la agadá, es pagar su luz, disipar su esencia y destruir su realidad. En verdad, la forma más segura de alienar la agadá es abolir la halajá. Ambas sólo pueden sobrevivir en la simbiosis. Sin halajá la agadá pierde su substancia, su carácter, su fuente de inspiración, su seguro contra la secularización.

La sola espiritualidad no nos acerca a Dios (véase más atrás Cap. 29). Las más puras intenciones, el más elevado sentido de devoción, las más nobles aspiraciones espirituales son fatuas cuando no se plasman en acción. El espiritualismo es un camino para los ángeles, no para el hombre. Existe una sola función que puede cumplirse sin ayuda de medios exteriores: el soñar. Cuando sueña, el hombre se halla casi desprendido de la realidad concreta. Pero la vida espiritual no es un sueño y tiene constante necesidad de acción. La acción es la verificación del espíritu. ¿Acaso la amistad es mera emoción, entrega al sentimiento? ¿No necesita siempre medios de expresión tangibles, materiales? También la vida del espíritu necesita acciones concretas para cobrar realidad. No hay que dejar solo al cuerpo; el espíritu debe realizarse en la carne. El espíritu es decisivo, pero es en la vida, en la totalidad de la vida, donde el espíritu se halla en juego. Para consagrar nuestra lengua y nuestras manos necesitamos medios pedagógicos extraordinarios.

Es imposible decidir si la supremacía en el judaísmo le pertenece a la halajá o a la agadá, al legislador o al salmista. Acaso los rabíes hayan percibido el problema. Dijo Rab: El mundo fue creado en aras de David, para que pudiera entonar himnos y salmos a Dios. Dijo Samuel: El mundo fue creado en aras de Moisés, para que pudiese recibir la Torá.[380]

380 Sanhedrín 98b.7. Sucá 28a.

La siguiente tradición refleja una perspectiva que favorece la supremacía de la agadá: Se dice de Rabí Iojanán ben Zakai que sus estudios incluían todos los campos del saber judío, *cuestiones grandes o cuestiones pequeñas*. *Cuestiones grandes* significa *ma'ase merkaba* (doctrinas místicas); *cuestiones pequeñas*, los debates de *Abaie* y *Raba* (interpretaciones legales)[381]. Aquí al estudio de la ley se lo llama "cuestión pequeña" por comparación con el estudio de la sabiduría mística.[382]

Maimónides, uno de los más grandes eruditos de la ley de todos los tiempos, declara: "me es más precioso enseñar algunos de los fundamentos de nuestra religión que cualquier otra de las cosas que estudio".[383]

LA POLARIDAD DEL JUDAÍSMO

Sólo es posible entender correctamente el pensamiento y la vida judíos en términos de un esquema dialéctico que contiene propiedades opuestas o contrastantes. Como en un imán, cuyos extremos poseen cualidades magnéticas opuestas, estos términos se oponen el uno al otro e ilustran una polaridad que se halla en el corazón mismo del judaísmo; la polaridad de ideas y sucesos, de mitzvá y pecado, de kavaná y acto, de regularidad y espontaneidad, de uniformidad e individualidad, de halajá y agadá, de ley y espiritualidad, de amor y temor, de comprensión y obediencia, de júbilo y disciplina, de buen y mal impulso, de tiempo y

381 Suká 28a.

382 Éste es sin duda alguna el sentido del pasaje tal como lo entendió Maimónides, Mishné Torá, Iesodé Hatorá, IV, 3. Véase también Maimónides, Guía de los perplejos, Libro III, cap. 51; A. J. Heschel, Maimónides, Berlín, 1935, cap. IX; Ibn Adret, en En Jacob, Vilna, 1883, sobre Sucá 28a, y Responsa, I, 93.

383 Comentario sobre la Mishná, Berajot, 9, 5.

eternidad, de este mundo y el mundo por venir, de revelación y respuesta, de intuición e información, de empatía y autoexpresión, de credo y fe, de la palabra y lo que está más allá de las palabras, del hombre en busca de Dios y Dios en busca del hombre. Aun la relación de Dios con el mundo se caracteriza por la polaridad de justicia y misericordia, providencia y ocultación, la promesa de recompensa y la demanda de amar a Dios por Él mismo. Tomados en abstracto, todos estos términos parecen excluirse mutuamente; no obstante, en la realidad de la vida se incluyen el uno al otro y la separación les resulta fatal a ambos. No hay halajá sin agadá ni agadá sin halajá. No debemos menospreciar el cuerpo ni sacrificar el espíritu. El cuerpo es la disciplina, la norma, la ley; el espíritu es devoción interior, espontaneidad, libertad. El cuerpo sin el espíritu es un cadáver; el espíritu sin el cuerpo es un fantasma. Por ello una mitzvá es a la vez una disciplina y una inspiración, un acto de obediencia y una experiencia jubilosa, un yugo y una prerrogativa. Nuestra tarea consiste en aprender a mantener la armonía entre las demandas de la halajá y el espíritu de la agadá.

Puesto que los dos principios se mueven en direcciones opuestas, el equilibrio sólo se puede conservar si ambos poseen idéntica fuerza. Semejante condición, sin embargo, se logra raras veces. La polaridad es un rasgo esencial de todas las cosas. La tensión, el contraste y la contradicción caracterizan a la realidad entera. En el lenguaje del Zohar este mundo es llamado *alma deperuda*, "el mundo de la separación". La discrepancia, la contienda, la ambigüedad y la ambivalencia afectan la totalidad de la vida, incluido el estudio de la Torá; hasta los sabios del Talmud están en desacuerdo sobre numerosos detalles de la ley.[384]

384 "Dios también coloca una cosa contra la otra; el bien contra el mal y el mal contra el bien; distingue el bien del mal y el mal del bien; el bien borra el mal y el mal borra el bien; el bien le está reservado a los buenos y el mal le está reservado a los malos" Ietsirá, VI, 6. El

LA TENSIÓN ENTRE HALAJÁ Y AGADÁ

Hay situaciones en las que la relación entre la ley y la devoción interior, entre la disciplina y el solaz sufre un grave desequilibrio. En su noble temor de profanar el espíritu del mandamiento divino, los rabíes establecieron un nivel de observancia que, en la sociedad moderna, se encuentra al alcance de las almas exaltadas pero no pocas veces resulta inalcanzable para el hombre medio. ¿Debe seguir la halajá ignorando la voz de la agadá?

"La Biblia predice que algún día Efraín no tendrá envidia de Judá ni Judá afligirá a Efraín (Isaías 11:13). Estos dos tipos (tribus) siempre se hallan en conflicto. Efraín fue designado por Dios para concentrarse en la ley y consagrarse a los mandamientos. Por ello el profeta advierte al pueblo de Israel que debe estudiar la ley estrictamente, 'No sea que acometa como fuego a la casa de José'" (Amós 5:6).

"Judá fue designado para concentrarse en Dios y mantenerse apegado a Él en todas sus acciones. Por lo tanto, Judá no se contenta con el mero conocimiento de la ley, sino que busca que Dios le revele las profundidades de la verdad más allá de la ley misma. (Pues en la ley es posible que un veredicto sea correcto de acuerdo con la informa-

---

pasaje de Eclesiastés 7:14, "Tanto uno como otro, Dios los hizo", inspiró a un autor medieval judío para componer un tratado (Temurá) destinado a demostrar que el contraste y la contradicción son necesarios para la existencia. "Todas las cosas se penetran las unas a las otras, las puras y las impuras. No hay pureza excepto a través de la impureza, misterio que se expresa en las palabras:... sacar lo puro de lo impuro (Job 14:4). El cerebro está contenido dentro de un casco, un casco que no habrá de romperse hasta el tiempo en que los muertos se levanten. Entontes se romperá el casco y la luz brillará sobre el mundo desde el cerebro, sin ninguna cubierta". Zohar, vol. II, p. 69b. Hay una polaridad en todo, salvo en Dios. Pues toda tensión termina en Dios; Él está más allá de todas las dicotomías.

ción a disposición de los jueces, y que aun así esté en contra de la verdad. Cf. por ejemplo Shevuot 29a.)".

"Judá se niega a darse por satisfecho con la observancia de rutina o la fe superficial. No contento con hacer hoy lo que hizo ayer, desea encontrar cada día nueva voz en Sus mandamientos. Esta exigencia de renovada luz impulsa a veces a Judá a realizar acciones en aras de Dios que están en contra de la estricta ley".

Pero en el futuro, se nos ha prometido, Efraín y Judá dejarán de enfrentarse. Dios mostrará a Efraín que las acciones de Judá, aun cuando exceden los límites de la ley, son realizadas siempre en aras de Él y no por algún motivo impuro; habrá entonces entre ambos genuina comprensión y paz.[385]

REGULARIDAD Y ESPONTANEIDAD

La tensión entre la regularidad y la espontaneidad, entre el esquema fijo de la ley y el ámbito interior de la persona, ha constituido a menudo una fuente de perturbación y zozobra. No siempre estamos preparados para elevarnos a un nivel desde el cual podamos responder, por ejemplo, a la grandeza de nuestra liturgia. Pero la ley espera de nosotros que afrontemos esa grandeza tres veces. Las palabras, las formas, permanecen inmutables; sin embargo, se nos dice que un acto sagrado debe ejecutarse por primera vez, por así decirlo. La voz proclamó: "Estas palabras que yo te ordeno *este día* estarán sobre tu corazón" (Deuteronomio 6:6). "No ha de considerársela como un conjunto de antiguos preceptos... sino como palabras nuevas que los

385 Rabí Mordejai Joseph de Isbitsa, Me Hashiloa, Viena, 1860, pp. 14d-15a.

hombres se aprestan, ansiosos, a escuchar"; nuevas como si fuesen dadas *este día, hoy*.[386]

En el esfuerzo por permanecer leales a ambos aspectos del vivir judío, descubrimos que el polo de la regularidad es más fuerte que el polo de la espontaneidad y, en consecuencia, existe siempre el peligro de que nuestra observancia y nuestro culto se conviertan en mero hábito, en un acto mecánico. El esquema fijo y la regularidad de nuestros servicios tienden a asfixiar la espontaneidad de la devoción. Nuestro gran problema, por lo tanto, es cómo impedir que el principio de la regularidad (kava) menoscabe el poder la espontaneidad (kavaná). Es un problema que atañe al corazón mismo de la vida religiosa y es tan difícil de resolver como otros problemas centrales de la existencia. Forma parte de la libertad humana la posibilidad de arrostrar ese desafío y de crear una respuesta en cada situación, cada día de nuestra vida. Acaso se encuentren paliativos, pero no hay cura para la polaridad en este "mundo de separación".

La forma más simple de obviar el problema es abolir el principio de la regularidad, rendir culto sólo cuando nos sentimos tocados por el espíritu y observar sólo lo que para nosotros es importante. Pero al abolir la regularidad disipamos la espontaneidad. Nuestros recursos espirituales no son inagotables. Lo que puede parecer espontáneo es en verdad una respuesta a una ocasión. El alma permanecería en silencio de no ser por los llamados y el recordatorio de la ley. Puede haber momentos en los que el alma se niega a responder, pero al morar en el umbral de lo sagrado, experimentamos de manera inconsciente el influjo de su poder.

No podemos confiar en las inspiraciones del corazón si nos apartamos de la inspiración de los profetas. Nuestros propios momentos de iluminación son breves, esporádicos y raros. En los largos intermedios la mente suele estar embo-

386 Sifré, ad locum.

tada, desnuda e insulsa. Difícilmente haya un alma capaz de irradiar más luz de la que recibe. Realizar una mitzvá es encontrarse con el espíritu. El espíritu, sin embargo, no es algo que adquirimos de una vez para siempre, sino algo con lo cual debemos convivir. Por ello el modo de vida judío consiste en reiterar el ritual, en encontrarse con el espíritu una y otra vez, con el espíritu en uno mismo que flota sobre todos los seres.

El espíritu se posa no sólo en nuestros actos, en nuestra meta, sino también en nuestro esfuerzo, en nuestro camino. Por ello es que el solo acto de acudir a la casa de culto cada día o cada séptimo día es un canto sin palabras. Cuando se lo hace en humildad, en simplicidad de corazón, es como si un niño ansioso de escuchar una canción abriera la partitura delante de su madre. Lo único que puede hacer el niño es abrir el libro.[387]

El camino a la kavaná pasa por el acto; el camino de la fe es un modo de vivir. Halajá y agadá están correlacionadas: la halajá es la cuerda, la agadá es el arco. Cuando la cuerda está tensa el arco convoca a la melodía, pero la cuerda puede chirriar en manos del chapucero.

EL VALOR DE LA COSTUMBRE

Estar atado a un orden y a una estabilidad de observancia, a una disciplina de culto en horas determinadas y con formas fijas es una rutina celestial. La naturaleza no cesa de ser natural por hallarse sujeta a la regularidad de las estaciones. La lealtad a formas externas, la consagración de la voluntad, es en sí misma una forma de culto. Las mitzvot conservan su halo aun cuando nuestra mente olvide encender dentro de nosotros la atención a lo sagrado. La senda

387 A. J. Heschel, Man's Quest for God, p. 107.

de la lealtad a la rutina del vivir sagrado corre a lo largo de la frontera del espíritu; aunque estemos fuera; permanecemos muy cerca del espíritu. La rutina nos mantiene en disposición para los momentos en los que el alma entra en armonía con el espíritu.

Mientras el amor se halla en hibernación, nuestros actos leales hablan Es bueno que las acciones nobles se conviertan en hábito, que la preferencia por la justicia devenga nuestra segunda naturaleza, aun cuando ella no sea inherente a nuestro ser. Una buena persona no es la que procede bien sino la que tiene la costumbre de proceder bien.

La falta de comprensión en el momento de ejecutar un acto ritual no invalida la significación del acto. Un padre que lucha para ganar el pan de sus hijos hace el bien, sin que importe que su mente se halle o no constantemente centrada en la intención moral de sus actos. Cuando una persona resuelve dar de comer a un niño todos los días, su acto cotidiano es bueno más allá de que su autor tenga conciencia en todo momento de las implicaciones morales de su actitud. Lo que otorga sentido a los actos del ritual no es sólo la intención particular, contemporánea de los actos, sino en primer lugar la decisión de la fe de aceptar el modo de vida ritual. Es esa decisión –*la intención general*, la kavaná fundamental– junto con la intuición acumulada a lo largo de muchos momentos de experiencia religiosa, la que inviste de sentido piadoso a todos los actos rituales de nuestra vida.

LAS ACCIONES ENSEÑAN

Es cierto que una persona puede conocer los actos de la benevolencia sin conocer el espíritu de la benevolencia. Pero también es cierto que los actos son un reto del alma.

En verdad, es preciso ser deliberadamente insensible para permanecer sordo por siempre al espíritu de los actos que uno realiza día tras día, año tras año. ¿De qué otra manera podemos aprender la alegría de la benevolencia si no es ejercitándola?

Los actos no sólo siguen a la intención; también engendran kavaná. No existe una polaridad estática de kavaná y acto, de devoción y acción. El acto puede sacar a luz lo que se halla en estado de latencia en la mente, y los actos en los que vivimos una idea, los momentos que llenamos de consagración nos tornan elocuentes de un modo no accesible a la mente desnuda. La kavaná nace con el acto. Las acciones enseñan.

"El hombre se ve afectado por todas sus acciones; su corazón y sus pensamientos todos siguen a sus actos, ya sean éstos buenos o malos. Aunque alguien sea esencialmente perverso y se incline siempre hacia el mal, si hace un esfuerzo denodado para estudiar de continuo la Torá y cumplir sus mandamientos, aun cuando no sea por motivos puros, con el correr del tiempo habrá de inclinarse hacia el bien y aun habiéndose iniciado en su empeño religioso por motivos impuros acabará por cumplir los mandamientos por ellos mismos, sin otros fines... Por otro lado, una persona perfectamente virtuosa, de corazón noble y sincero, que se deleita en la Torá y sus mandamientos pero realiza actividades dañinas –digamos, por ejemplo, que el rey lo obligó a realizar acciones objetables–, si se dedica a esa actividad continuamente acabará por desviarse de su rectitud y caerá en el mal".[388]

Esto explica por qué el problema de la kavaná particular es secundario respecto del problema de la *piedad general*. El amor y el temor en todos los momentos deciden el valor de cada acto particular.

---

388 Rabí Aarón Halevi de Barcelona, Sefer Hajinuj, mitzvá 20.

Sería erróneo esperar el premio del estímulo a cambio de lo que hacemos. La verdadera riqueza no es un *quid pro quo* solicitado. Hacer lo sagrado contiene en sí su propia recompensa. Recibimos todo cuando no pedimos nada.

La inspiración es un don. La voluntad no puede generarla, no se la puede forzar a nacer. La piedad es la lealtad incondicional a lo sagrado. El hombre piadoso es aquel que busca apegarse a lo sagrado. La inspiración es una promesa hecha al hombre. Lo sagrado, cuando se lo hace de todo corazón, irradia luz sobre una persona, aunque también puede permanecer oculto.

"Feliz la masa de creyentes... ellos no tratan de ser demasiado listos en su relación con Dios, sino que siguen la ley de Dios con simplicidad".[389]

389 Albo, Ikarim 111, 27.

34. El sentido de la observancia

ORIGEN Y PRESENCIA

Una dificultad seria es el problema que plantea el sentido de la observancia judía. El judío moderno no puede aceptar el camino de la obediencia estática como un atajo hacia el misterio de la voluntad divina. Su situación religiosa no se compadece con una actitud de sumisión intelectual o espiritual. No está dispuesto a sacrificar su libertad en el altar de la lealtad al espíritu de sus antepasados. Sólo responderá ante la demostración de que hay un sentido en lo que de él se espera. Su dificultad principal no estriba en su incapacidad para comprender *el origen divino* de la ley; su dificultad esencial estriba en su incapacidad para percibir la *presencia del sentido divino* en el cumplimiento de la ley.

EL SENTIDO DE LA OBSERVANCIA

He aquí un antiguo tema de especulación judía: ¿Cuáles son las razones, los fundamentos racionales de la observancia judía?

La observancia puede juzgarse desde muchas perspectivas. La sociológica: ¿Contribuye al bien de la sociedad o a la supervivencia del pueblo? La estética: ¿Acrecienta nuestro sentido de la forma y la belleza? La moral: ¿Nos ayuda a

realizar el bien? Y también la dogmática: La observancia es la voluntad de Dios y no se requiere ninguna otra justificación. Puesto que la observancia judía abarca la totalidad de la existencia, un *enfoque sinóptico* pondrá de relieve su importancia en el plano de todos los valores más altos y abrirá una visión amplia de su significado.

La preocupación del judaísmo es la felicidad del individuo al igual que la supervivencia del pueblo judío, la redención de todos los hombres y la voluntad de un Dios único. Sin embargo, el judaísmo sostiene que la felicidad depende de la fidelidad a Dios; que la importancia singular de la supervivencia del pueblo radica en que éste es socio en un pacto con Dios; que la redención de todos los hombres depende de que sirvan a Su voluntad. Es decir, que la perspectiva desde la cual se juzga al individuo, a la comunidad y a la humanidad toda es la perspectiva de la intuición y la convicción religiosas. Sin minimizar la profunda relevancia de otras perspectivas, analizaremos el problema del sentido de la observancia desde el punto de vista desarrollado en las secciones anteriores de este libro y trataremos de responder a esta pregunta: cómo se relaciona la observancia con la intuición religiosa.

Como dijéramos antes, algunos de los presupuestos teológicos básicos del judaísmo no se pueden justificar por completo en términos de la razón humana. La concepción del judaísmo acerca de la naturaleza del hombre como habiendo sido creado a semejanza de Dios, su concepción de Dios y de la historia, de la oración y aun de la moral, desafían a algunas de las conclusiones a las que arribamos honestamente al concluir nuestro análisis y escrutinio. Las demandas de la piedad son un misterio ante el cual el hombre queda reducido a la reverencia y el silencio. En una sociedad tecnológica, cuando la religión se transforma en una función, también la piedad es un instrumento para satisfacer las necesidades del hombre. De ahí que debamos poner particular cuidado: en no sucumbir al hábito de mirar la

religión como si fuese una máquina o una organización a la que podemos manejar conforme a nuestros propios cálculos.

El problema de cómo vivir como judío no se puede resolver mediante el sentido común y la experiencia corriente. El orden del vivir judío es un orden espiritual; posee una lógica espiritual propia que no puede captarse a menos de vivir y apreciar sus elementos básicos. Su sentido puede comprenderse mejor en la respuesta personal que en las definiciones teóricas. Es preciso *ganarse la vida en lo espiritual*, no sólo en lo material. Debemos mantener vivo el sentido del asombro mediante actos de asombro.

ETERNIDAD, NO UTILIDAD

¿Qué clase de sentido es el que buscamos? No existe una comprensión del sentido como tal. El sentido está siempre relacionado con un sistema de sentidos. La clase de sentido que buscamos depende de la clase de sistema que elegimos. El sistema más común es el de la psicología. Se considera que una mitzvá tiene sentido cuando es capaz de satisfacer una necesidad personal.

Sin embargo, la esencia de la religión no estriba en la satisfacción de una necesidad humana. Mientras el hombre ve la religión como una fuente de satisfacción para sus propias necesidades, no es a Dios a quien sirve, sino a su propio yo[390]. Tal satisfacción se puede obtener de la civilización, la que proporciona medios abundantes para gratificar nuestras necesidades.

Por cierto, otorgamos el grueso de nuestra atención a lo conveniente, a lo que se traduce en ventajas para nosotros

390 Véase El hombre no está solo, pp. 234 ss.

y aumenta nuestra posibilidad de explotar los recursos de este planeta. Si nuestra filosofía fuese una proyección de la conducta real del hombre, deberíamos definir el valor de la tierra como una fuente de provisión para nuestras industrias y el mar como un vivero de peces. Como hemos visto, empero, hay más de un aspecto de la naturaleza que suscita nuestra atención. Salimos al encuentro del mundo no sólo por el camino de la conveniencia sino por el camino del asombro maravillado. En el primero acumulamos información a fin de dominar; en el segundo ahondamos nuestra apreciación a fin de responder. El poder es el lenguaje de la conveniencia; la poesía es el lenguaje del asombro.

Quien ora no se propone acrecentar su caudal de conocimiento; quien cumple un ritual no espera promover sus intereses. Los actos sagrados tienen por meta hacer *compatible* la vida *con nuestro sentido de lo inefable*. Las mitzvot son formas de expresar en actos la apreciación de lo inefable. Son vocablos del espíritu en los que aludimos a aquello que está más allá de la razón. Buscar explicaciones racionales, escrutar las mitzvot en términos de sentido común es matar su significación intrínseca. ¿Qué valor tendría demostrar que la observancia de las leyes dietéticas contribuye a la conservación de la salud, o que guardar el shabat conduce a la felicidad? No es la *utilidad* lo que buscamos en la religión, sino la *eternidad*. El criterio aplicable a la religión no es su conformidad con nuestro *sentido común* sino su compatibilidad con nuestro *sentido de lo inefable*. El propósito de la religión no es satisfacer las necesidades que experimentamos, sino crear en nosotros la necesidad de servir a fines que, sin ella, nos pasan desapercibidos.

SENTIDO ESPIRITUAL

El problema que se plantea la ética es determinar cuál es el ideal o principio de conducta *racionalmente* justificable. Para la religión, el problema del vivir radica en saber cuál es el ideal o principio de vida *espiritualmente* justificable. La pregunta legítima respecto de las formas de observancia judía es: ¿Son estas formas espiritualmente significativas?

Por lo tanto, no debemos evaluar las mitzvot según el caudal de sentido racional que podamos descubrir en ellas. La religión no está dentro sino más allá de los límites de la mera razón; su tarea no es competir con la razón, constituirse en fuente de ideas especulativas, sino ayudarnos allí donde la razón sirve de poco. El sentido de la religión ha de entenderse en términos compatibles con el sentido de lo inefable. A menudo el sentido de la observancia comienza donde los conceptos no alcanzan, donde termina la comprensión racional. El propósito de la observancia no es servir a la higiene, la felicidad o la vitalidad del hombre; su propósito es agregar santidad a la higiene, grandeza a la felicidad, espíritu a la vitalidad.

El sentido espiritual no siempre es límpido; la transparencia es cualidad propia del vidrio, mientras que los diamantes se distinguen por el poder de refracción y el juego de los colores prismáticos.

En verdad, cualquier razón que invoquemos para justificar nuestra lealtad al orden de vida judío sólo mostrará una de sus numerosas facetas. Decir que las mitzvot tienen sentido es menos exacto que decir que nos guían hacia manantiales de surgente sentido, hacia experiencias plenas del oculto fulgor de lo sagrado, que se enciende de pronto en nuestros pensamientos. Quienes para salvar el modo judío de vida sacan a remate su sentido, acaban por venderlo al peor postor. No hay demanda para los más altos valores, y no se los puede vender en el mercado. En la vida espiritual

ciertas experiencias son como una cámara oscura a través de la cual debe penetrar la luz para formar una imagen en la mente, la imagen de la inteligibilidad inefable. Insistir en explicar lo sagrado y relacionarlo con lo relativo y funcional es como encender una vela dentro de la cámara.

Las obras de piedad son semejantes a las obras de arte. Son funcionales, sirven a un fin, pero su esencia es intrínseca. Una mitzvá es la perpetuación de una intuición, o un acto en el que aunamos lo pasajero con lo permanente, lo momentáneo con lo eterno.

Para que las intuiciones del individuo puedan ser comunicadas a los demás y convertirse en parte de la vida social, o aun para acumularlas de modo eficaz con destino a la propia comprensión futura, tales intuiciones deben asumir la forma de actos, de mitzvot.

La religión sin mitzvot es una experiencia sin poder de expresión, una percepción del misterio sin el poder de santificación, una pregunta sin respuesta. Sin la Torá sólo tenemos actos que sueñan con Dios; con la Torá tenemos mitzvot que expresan a Dios en actos.

Cuando Rabí Iojanán ben Zakai preguntó a sus discípulos "¿Cuál es el peor defecto que un hombre debe esquivar?", Rabí Simeón respondió *"El de aquel que pide prestado y no devuelve"*. Lo mismo da que uno pida prestado al hombre o a Dios"[391]. Acaso sea ésta la esencia del infortunio humano: olvidar que la vida es un don y a la vez un préstamo.

391 Abot 2, 14.

UNA RESPUESTA AL MISTERIO

"¿Cómo puedo devolver al Señor toda Su generosidad para conmigo?" ¿De qué modo responder al misterio que nos rodea, a lo inefable que llama a las puertas de nuestras almas? Éste es, por cierto, el tema universal de la religión. El mundo está lleno de maravilla. ¿Quién responderá? ¿Quién se preocupará? Nuestra reverencia no es una respuesta. Cuanto más profundamente reverenciamos, tanto mejor advertimos que la mera reverencia es insuficiente. ¿Es bastante alabar, exaltar lo que está más allá de toda alabanza? ¿Cuál es el valor de la reverencia? Débiles son todos nuestros cantos y alabanzas. Si pudiéramos regalar todo lo que tenemos, todo lo que somos... La única respuesta a lo inefable es un modo de vida compatible con lo inefable.

La vida humana es un punto en el que se encuentran la mente y el misterio. De ahí que el hombre no pueda vivir sólo conforme a su razón, ni nutrirse sólo del misterio. Rendirse al misterio es fatalismo, retraerse en la razón es solipsismo. El hombre se ve impulsado a comulgar con aquello que está más allá del misterio. Lo inefable que lleva en él busca un camino hacia aquello que está más allá de lo inefable.

A Israel se le enseñó cómo abordar a Aquel que está más allá del misterio. Más allá de la mente está el misterio, pero más allá del misterio está la misericordia. De la oscuridad surge una voz y nos revela que el misterio último no es un enigma sino el Dios de la misericordia, que el Creador de todo es el "Padre que está en el Cielo". La pregunta última se convirtió en mandamiento concreto. Una mitzvá es el punto en que mente y misterio se acoplan para crear la imagen de un atributo de Dios. Un acto sagrado es el punto de encuentro entre la tierra y el cielo.

Los cielos son los cielos del Señor, pero la tierra la dio a los hijos del hombre (Salmos 115:16). "Es como si un rey hubiese decretado que los ciudadanos de Roma no visita-

ran Siria, ni los ciudadanos de Siria visitaran Roma. Así, cuando Dios creó el mundo, decretó: *'Los cielos son los cielos del Señor, pero la tierra la dio a los hijos del hombre'*. Sin embargo, cuando se dispuso a entregar la Torá, Dios rescindió el primer decreto y dijo: 'Los que están abajo ascenderán hacia los que están en lo alto, y los que están en lo alto descenderán hacia los que están abajo, y Yo comenzaré', pues está dicho: *Y el Señor descendió sobre el monte de Sinaí* (Éxodo 19:20), y luego está escrito: *Y dijo el Señor a Moisés: Sube hasta Mí"* (Éxodo 24:11).[392]

Para quien las mire desde afuera las mitzvot pueden parecer signos jeroglíficos, oscuros, absurdos, cadenas de un legalismo sin vida. Para quienes no se afanan por participar de lo superior e inigualado la observancia puede convertirse en una rutina monótona y tediosa. Para quienes desean unir su vida a lo perdurable, las *mitsvot* son un arte agradable, expresivo, pleno de significación condensada. "Tus estatutos fueron mis cánticos", dijo el salmista (119:54). Estatutos, *jukim*, denota tradicionalmente preceptos para los cuales no puede encontrarse razón de ser. Para la concepción judía la acción canta y la regularidad del cumplimiento es el ritmo al que ajustamos nuestras melodías. Nuestros dogmas son alusiones, signos; nuestras acciones son definiciones.

AVENTURAS DEL ALMA

Las explicaciones de las mitzvot son como la visión de la crítica de arte; la interpretación nunca puede rivalizar con los actos creativos del artista. La razón en el reino de la religión es como una piedra amoladora, que sirve para dar filo al metal, pero por sí misma es incapaz de cortar.

392 Éxodo Rabá 12, 3; Tanjuma a Éxodo 9:22.

Hay una sola manera de valorar las mitzvot: relacionar las aventuras de nuestra propia alma con los pensamientos y los actos del Israel eterno en lugar de hacer conjeturas sobre las intenciones originarias y esenciales de la ley.

Las explicaciones de las mitzvot vienen y van, las teorías cambian de acuerdo con la inclinación de la época, pero el canto de las mitzvot prosigue. Las explicaciones son traducciones; ambas son útiles e inadecuadas. Un traductor de la Ilíada al alemán dijo en cierta ocasión: "Querido lector, estudia griego y arroja mi traducción al fuego"[393]. Lo mismo se aplica a lo sagrado: las explicaciones no son substitutos.

Hecho significativo: el vocablo hebreo que corresponde a la explicación de las mitsvot es *ta'am*, o *ta'amé hamitsvot*[394]. Pero ta'am significa también gusto, sabor. Es el sabor que percibe una persona al hacer una mitzvá, el que le comunica a ésta su sentido.

No hallaremos el verdadero sentido en un concepto estancado fijo y determinado de una vez para siempre. El exclusivo sentido-sabor no es comunicable mediante formulaciones. Nace con el acto de cumplimiento, y nuestra apreciación crece con la experiencia.

Las mitzvot no son sólo expresiones de sentidos dados, definitivos, sino formas de generar nuevo sentido una y otra vez. Más que actos de sumisión, son actos de inspiración, Son los cantos que expresan nuestro maravillado asombro.

393 Friedrich Leopold von Stollberg, citado por Franz Rosenzweig, Jehuda Halevi, p. 153.

394 Para una historia de tales intentos véase Isaac Heinemann, Ta'ame Hamitzvot Besafrut Israel, Jerusalén, 19 42.

"UN CANTO CADA DÍA"

Al decir de Rabí Iojanán, "Si uno lee la Escritura sin una melodía o repite la Mishná sin una tonada, de él dice la Escritura: *Por eso les di también estatutos que no eran buenos* (Ezequiel 20:25)"[395]. Una mitzvá sin una melodía carece de alma; la Torá sin una tonada carece de espíritu. La kavaná es el arte de adaptar un acto a la música interior. "Presentaos ante Su presencia cantando" (Salmos 100:2). Al cantar ingresamos en Su presencia.

¿Qué es un acto noble? Un alma hambrienta que se eleva. Para algunos el acto es lozano y precioso, aun cuando su sentido esté en parte aquí, en parte más allá de las estrellas. Para otros es como deshacerse de una carga y deja una estela de pesar y frustración. La prueba de la *kavaná* está en la alegría que genera, en la felicidad que brinda. "Alegra el alma de Tu siervo, porque a Ti, oh Señor, alzo mi alma" (Salmos 86:4). Aquel que sabe elevar su alma por sobre la pequeñez del sentido momentáneo recibirá por cierto la bendición de la alegría.

Lo que logramos es infinitamente humilde, nos hace avanzar apenas una fracción de milímetros hacia una meta distante. Pero lo que intentamos es noble: dotar de un aura sagrada a los actos comunes. ¿Qué es una mitzvá? Un acto en forma de oración. La observancia judía es una liturgia de los actos.

Es un sacrilegio dolernos cuando la tarea nos llama, y Dios nos agradece de antemano por el servicio que habremos de rendirle. El fruto de un acto sagrado está en la alegría que manifiesta el alma. "Servid al Señor con alegría", proclama el salmista (100:2). El servicio de Dios y la alegría son una y la misma cosa.

---

395 Meguilá 32a.

Realizar una mitzvá es descubrir Su presencia tal como me está destinada, y en Su presencia mora "la plenitud de la alegría". ¿Qué es la piedad? "Un canto cada día, un canto cada día"[396]. Cada mañana comenzamos con una oración: "Endulza, Te imploramos oh Señor nuestro Dios, las palabras de Tu Torá en nuestra boca".

Hay una fuente en el acto sagrado; ella acompaña con su eterna melodía al alma que se desprende de su propia escoria.

El acto y la recompensa deben darse juntos. "No seáis como siervos que sirven al amo buscando una recompensa; sed como siervos que sirven al amo sin esperar recompensa"[397]. La recompensa de una mitzvá es la eternidad. Mas no seáis como quienes esperan que la eternidad siga al acto, en la vida por venir. La eternidad está en el acto, en el hacer[398]. La recompensa de una mitzvá es la mitzvá misma.[399]

RECORDATORIOS

Como dijimos antes, el modo de vida judío es una respuesta a un problema humano supremo, a saber, cómo debe pensar, sentir y actuar el hombre, un ser que es en esencia semejante a Dios. ¿Cómo puede vivir el hombre de un modo compatible con la presencia de Dios? A menos que tengamos conciencia del problema, seremos incapaces de valorar la respuesta.

---

396 Compárense las palabras de Rabí Akiba en Sanhedrín 99b.

397 Abot I, 3.

398 Rabí Nahum de Chernobyl, Meor Einaim.

399 Abot 4, 2.

Todas las mitzvot son medios para despertar en nosotros la conciencia de que vivimos en la vecindad de Dios, en la dimensión sagrada. Ellas nos hacen presentes el misterio de las cosas y de los actos y nos recuerdan que somos los administradores, no los dueños del Universo; nos recuerdan que el hombre no vive en un desierto espiritual, que todo acto del hombre es un encuentro entre lo humano y lo sagrado.

En primer lugar las mitzvot expresan reverencia. Son indicaciones de que advertimos la presencia eterna de Dios, y celebran Su presencia en acción. Las bendiciones están en tiempo presente. Decimos: "Bendito seas Tú que *creas*... que *generas*". Recitar una bendición es tener conciencia de Su continua creación.

¿Qué son todas las manifestaciones proféticas sino una expresión de la ansiedad de Dios por el hombre y de Su preocupación por la integridad del hombre? ¿Qué son sino un recordatorio de que Dios participa de la vida humana, un recordatorio de que no existe la privacidad? Nadie puede ocultarse, nadie puede mantenerse fuera de Su vista. Él mora con los hijos de Israel "en medio de sus impurezas" (Levítico 16:16). Vivir no es un asunto privado del individuo. Vivir es lo que hace el hombre con el tiempo de Dios, lo que hace el hombre con el mundo de Dios.

LA ACCIÓN COMO REUNIÓN

Para la mentalidad vulgar el acto es un intento del yo de explotar lo que está fuera de él. Para el hombre piadoso, un acto es un encuentro de lo humano y lo sagrado, de la voluntad del hombre y el mundo de Dios. Ambos fueron cortados de la misma roca y destinados a formar parte de un solo gran mosaico.

No hay dicotomía entre la felicidad del hombre y los designios de Dios. Descubrir la inexistencia de tal dicotomía, vivir esa identidad, es la auténtica recompensa de la vida religiosa. Dios comparte la alegría del hombre si el hombre está abierto a la preocupación de Dios. La satisfacción de una necesidad humana es consagración a un fin divino.

El mundo se halla desgarrado por los conflictos, la insensatez, el odio. Nuestra tarea es limpiar, iluminar, reparar. Todo acto es un obstáculo o una ayuda en el esfuerzo de redención. El hombre no es uno con Dios, ni siquiera con su verdadero ser. Nuestra tarea es introducir la eternidad en el tiempo, abrir una senda en el páramo, apisonar en el desierto un camino para Dios. "Feliz es el hombre en cuyo corazón están los caminos" (Salmos 84:6).

¿Cuál es la motivación de la vida judía? Acaso sea el afán de armonizar el ser con Su voluntad, la travesía por una tierra yerma hacia la única flor de la cima lejana. Es como si yo fuese el único hombre en el Universo y también Dios estuviese solo, esperándome.

APEGO A LO SAGRADO

Antes de cumplir una mitzvá oramos: "Bendito seas Tú... que nos has santificado con Sus mitzvot...". El sentido de una mitzvá radica en su poder de santificación.

¿Qué es un acto sagrado? Un encuentro con lo divino, una manera de vivir mancomunado con Dios, un resplandor de santidad en las tinieblas de lo profano, el nacimiento de un amor más grande, el ahondamiento de la sensibilidad.

Las mitzvot son formativas. Mediante los actos nobles el alma crece. Los actos sagrados iluminan el alma. En verdad el propósito de todas las mitzvot es mejorar al hom-

bre[400]. Nos fueron dadas para beneficio del hombre, para protegerlo y ennoblecerlo, para disciplinarlo e inspirarlo. Al poner de manifiesto lo divino ennoblecemos nuestro ser. Dios se oculta en el mundo y nuestra tarea es permitir que lo divino emerja de nuestros actos.

Se ha observado que las dos últimas letras de la palabra mitzvá son iguales a las dos últimas del Tetragrámaton, el Nombre Inefable, y que sus dos primeras letras son intercambiables, en el orden alfabético A-T, B-Sh, con las dos primeras letras del Tetragrámaton. Una mitzvá es el Nombre Inefable. El nombre de Dios está a la vez oculto y revelado en nuestros actos.

El objeto de la observancia no es dar expresión a lo que sentimos o pensamos. Al dar expresión a un pensamiento o un sentimiento delegamos en las palabras lo que llevamos en el alma. Las expresiones son substituciones, acciones vicarias. Decimos, y nos apartamos de lo que decimos. El propósito de la observancia no es expresar sino ser lo que sentimos o pensamos, unir nuestra existencia con lo que sentimos o pensamos; mantenernos cerca de la realidad que hay más allá de todo pensamiento y sentimiento; mantenernos apegados a lo sagrado.

EL ÉXTASIS DE LOS ACTOS

Hacer una mitzvá es superarse a sí mismo, trascender las propias necesidades e iluminar el mundo. ¿Pero de dónde ha de venir el fuego que ilumine el mundo? Una y otra vez descubrimos cuán débil, mortecina, lánguida es la luz que brota de nuestro interior. No tenemos bastante fuerza para trascendernos, para dar alma a nuestros actos. Nuestro te-

400 Génesis Rabá, 44.

naz esfuerzo es demasiado flojo para imponerse a los mezquinos mecanismos del ego.

Hay; no obstante, *un éxtasis de los actos*, momentos luminosos en los que actos cargados de fuerza nos elevan por sobre nuestra propia voluntad, momentos pletóricos de alegría desbordante, de intenso deleite. Semejante exaltación es un don. Quien se afana con alma y corazón por darse a Dios y lo logra *en la medida de su capacidad*, verá abiertas ante sí de par en par las puertas de la grandeza y podrá alcanzar lo que está *más allá de su capacidad*.[401]

El don de la grandeza no desciende sobre aquellos que no se esfuerzan por hacer añicos su propia pequeñez. La mitzvá no genera santidad a partir de la nada; sólo agrega a lo que el hombre aporta. Nada encenderá en nosotros la luz de lo maravilloso si nuestro afán está aletargado y nuestro corazón a oscuras y satisfecho. Debemos brindar benevolencia para adquirir bondad; debemos hacer el bien para alcanzar lo sagrado.

El siguiente pasaje puede servir como ilustración de esta idea. "Un hombre planta árboles, recorta las raíces, despeja el terreno de malezas, riega los árboles cuando es necesario y les aplica fertilizantes; luego ruega a Dios que den fruto. Pero si se despreocupa de ellos y no los cuida, no merece que el Creador, bendito sea Él, haga fructificar sus árboles".[402]

Se compara a la mitzvá con una lámpara (Proverbios 6:23). El propósito de encender una lámpara no radica en el acto en sí mismo ni en sus efectos inmediatos, es decir, el consumo del aceite que hará arder la mecha. El verdadero propósito es producir luz. En igual sentido, el propósito de llevar a cabo una mitzvá radica en el sentido, en la luz que emana

401 Bajia, vol, IV, p. 91.

402 Bajia, vol. IV, pp. 91-92.

de ella. El acto lo realiza el hombre, pero la luz emana de Dios[403]. Cada mitzvá aumenta la santidad de Israel.[404]

La chispa del hombre puede avivarse y tornarse llama gracias a un destello de Dios. "Si un hombre se santifica un poco a sí mismo, será grandemente santificado. Si se santifica aquí abajo, es santificado desde lo alto"[405]. La santidad no es exclusivamente producto del alma, sino el resultado de momentos en los que Dios y el alma se encuentran a la luz de una buena acción.

La religión no nos es dada de una vez para siempre, no es algo que se conserva en una caja de seguridad. Debe ser permanentemente recreada. Las mitzvot son formas; *cumplir* una mitzvá significa *llenarla de sentido*.

El salmista ora:

> Envíete el Señor ayuda desde la santidad,
> y desde Sión te sustente.
>
> Salmos 20:3

La ayuda viene de la santidad. ¿Mas dónde está la santidad? ¿Encarnada en algún lugar del espacio, en una esfera celeste? He aquí cómo interpretaron el versículo los rabíes: "El Señor te envíe ayuda *desde la santidad de los actos* que has realizado, y te sustente desde Sion *(mitsion)*, desde tu distinción en los actos, desde la santificación del hombre, desde la santificación de los actos, que está dentro de ti".[406]

No es posible expresar en forma cabal la calidad preciosa que confiere a la vida del individuo o de la comunidad la

403 Albo, Ikarim,. III, 28.

404 Véase Mejilta a 22:30; Sifré sobre Números 15:40.

405 Iomá 39a.

406 Levítico Rabá 24, 4.

lealtad a las mitzvot. La observancia judía nos da pureza y aun más: compasión. Nos da salud y aun más: santidad. Nos da fuerza y aun más: un mundo interior. Un mundo a menudo aterrador y desdichado se torna apacible y encantador.

35. Mitzvá y pecado

EL SENTIDO DE LA MITZVÁ

Si la frecuencia de la intensidad con que se utiliza una palabra puede servir como índice de su importancia para la mentalidad de un pueblo, la palabra mitzvá tiene una importancia suprema. De hecho, el papel de la palabra mitzvá tanto en hebreo como en idish casi no tiene paralelo. Tal como la salvación es el concepto central de la piedad cristiana, así también la mitzvá constituye un foco de la conciencia religiosa judía. Después de Torá, es el término básico del judaísmo y sirve como denominación general para las reglas negativas y positivas, para las normas y las restricciones.

Es difícil formular una definición o paráfrasis de la palabra mitzvá. En otros idiomas existen palabras distintas para los diferentes significados que entraña en hebreo la palabra única mitzvá. Denota no sólo mandamiento, sino también la *ley*, la *obligación* del hombre de cumplir la ley, y el *acto* de cumplir la obligación o la acción, en particular un acto de benevolencia o caridad.

Los significados de este vocablo abarcan desde los actos realizados por el gran sacerdote en el Templo hasta el más humilde gesto de bondad hacia el prójimo; desde actos de realización exterior hasta actitudes interiores, en relación con los demás tanto como en relación con uno mismo. Con frecuencia se lo utiliza en el sentido amplio de *religión* o

religioso[407]. Reúne en sí todos los niveles de la vida humana y espiritual. Todo acto realizado en consonancia con la voluntad de Dios es una mitzvá.[408]

Pero los alcances significativos de la palabra mitzvá son aun más amplios. Más allá del sentido que denota, a saber, mandamiento, ley, obligación y acto, implica numerosos atributos además de sus significados primarios. Tiene la connotación de bondad, valor, virtud, mérito, piedad y hasta santidad. De tal modo, si bien es posible hablar de un acto bueno, virtuoso, valioso, meritorio, piadoso o santo, sería una tautología hablar de una mitzvá buena, meritoria, piadosa o santa.

En hebreo nos referimos a la mitzvá como si estuviese dotada de propiedades sensibles, como si se tratara de una entidad concreta, de una cosa. Decimos, por ejemplo, "apropiarse de mitzvot", "adquirir mitzvot", "ejercer mitzvot", "estar cargado de mitzvot"[409], "hasta los hombres ignorantes están repletos de mitzvot tal como una granada (está repleta de granos)"[410]; "Adórnate con mitzvot delante de Él"[411]. Cada mitzvá "da vida a un ángel bueno". Las mitzvot son "amigas del hombre"[412], su verdadera "descendencia", sus defensoras en el mundo por venir[413], sus prendas, su forma. Sin mitzvot uno está desnudo[414]. Esta singular concepción de la mitzvá como una entidad casi concreta determina la dificultad de encontrar-

---

407 Devar mitvzá contrasta con devar reshut. Compárese Shabat 25b: "Ni una obligación ni una mitzvá, sino un acto religioso neutral".

408 Rabi Najman de Braslav, Likutei Moharán, II, 5, 10.

409 Sanhedrín 17a.

410 Sanhedrín 37a.

411 Shabat 133b.

412 Pirké de Rabi Eliezer, cap. 34.

413 Avodá Zará 2a.

414 Génesis Raba 3, 7.

le un equivalente en otros idiomas. Tres traducciones del versículo de Proverbios 10:8 servirán de ilustración. Dice el versículo: "Los sabios de corazón *ikaj* mitzvot". Los dos vocablos hebreos son traducidos como sigue: en la versión King James "recibirán mandamientos"; en Moffat "acata la autoridad"; en la Traducción Americana "obedece las leyes", y en la Versión Clásica Revisada "observará los mandamientos". Los rabíes optaron por el sentido concreto e interpretaron el versículo como significando: "los sabios de corazón *adquirirán* mitzvot".

Así pues, el vocablo fundamental de la vida judía es mitzvá más que ley *(din)*. La ley nos sirve como fuente de conocimiento en cuanto a qué se debe (o no se debe) considerar como una mitzvá. El acto mismo, lo que hace una persona con ese conocimiento, está determinado no sólo por lo que la ley enuncia sino también por lo que la ley no puede imponer: la libertad del corazón.

La suprema dignidad de la mitzvá posee tal poder espiritual que logró una posición de preeminencia respecto de su antónimo, es decir pecado o *averá*. Incluso el pecado de Adán fue descrito como la pérdida de una mitzvá. Después del fruto prohibido, se nos dice, se abrieron los ojos de Adán y Eva y "supieron que estaban desnudos" (Génesis 3:7). "Les fue confiada una mitzvá y se despojaron de ella"[415]. Para la mentalidad judía mitzvá tiene una carga mayor de realidad que *averá* y es un término de uso más frecuente y destacado. En el vocabulario cristiano, la importancia y la frecuencia de ambos vocablos se da precisamente a la inversa. La cristiandad no adoptó la idea de mitzvá y, como hemos visto, no existe un equivalente exacto de la palabra en las lenguas occidentales. Por otro lado, el término "pecado" asumió la connotación de algo material, sentido no implícito en *averá*.

415 Génesis Rabá 19, 17.

La vida gira alrededor de las buenas y las malas acciones, pero se nos ha educado para ser más *sensibles a la mitzvá* que a la *averá*, el pecado.[416]

En idish, idioma cuyos modismos son reveladores del modo de pensamiento judío, hacer una mitzvá significa obtener un provecho espiritual. *Gib mir a gloz vaser, vest hobn in mir a mitzve (mitzvá)* significa: dame un vaso de agua, obtendrás un provecho espiritual. Hacer una averá significa desperdiciar, gastar sin utilidad. *Du redst tsu a toibn s'iz an aveire (averá) di reid* significa: hablas con un sordo, estás desperdiciando las palabras.

"PUES HEMOS PECADO"

Ambos polos, mitzvá y pecado, son reales. Se nos enseña a *tener conciencia de la mitzvá* respecto del momento presente, a estar atentos a la oportunidad constante de hacer el bien. También se nos enseña a *tener conciencia del pecado* respecto del pasado, a reconocer y recordar nuestras faltas y transgresiones. Es necesario aprehender plenamente el poder de la mitzvá tanto como el del pecado. El temor exclusivo al pecado puede llevar al menosprecio de las obras; la valoración exclusiva de la mitzvá puede llevar a la gazmoñería. El primero puede traducirse en una negación de la relevancia de la historia, en una visión excesivamente escatológica; la segunda, en una negación del mesianismo, en un optimismo secular. Contra ambas desviaciones pone repetidamente en guardia el judaísmo.

Hay dos cosas que debemos tener siempre presente: Dios y nuestros propios pecados (Salmos 16:8, 15:5). Tres veces por día oramos: *Perdónanos, Padre nuestro, pues hemos*

416 Es característica la expresión "repleto de mitzvot"; véase más arriba, nota 4.

pecado; perdónanos, Rey nuestro, pues hemos transgredido. Según un dicho talmúdico, cuando un alma está por llegar al mundo, se le advierte: "Sé virtuosa, nunca perversa, y aun cuando el mundo entero te diga 'eres virtuosa' considérate perversa"[417]. Por cierto, "¿quién puede decir: 'he limpiado mi corazón, me purifiqué en mi pecado'?". (Proverbios 20:9).

La carga de los pecados es liviana para los desmemoriados. No lo era para el que dijo: "Desde las profundidades Te he llamado, oh Señor. Si Tú marcaras las iniquidades, oh Señor, ¿quién podría resistir?" (Salmos 130: 1, 3). Dos veces por día se nos dice: "No sigáis tras de vuestro propio corazón y vuestros propios ojos, que vosotros prostituís tras ellos" (Números 15:39). Dice la casa de Israel: "Nuestras transgresiones y nuestros pecados son sobre nosotros y nos consumimos debido a ellos; ¿cómo vamos pues a vivir?" (Ezequiel 33:10). Ciertamente "no somos ni tan arrogantes ni tan encallecidos como para decir ante Ti, oh Señor Dios nuestro y Dios de nuestros padres, 'somos virtuosos y no hemos pecado'; en verdad, hemos pecado" (Liturgia del Día del Perdón).

"EL MAL IMPULSO"

Faltamos y pecamos no sólo en nuestros actos. También faltamos y pecamos en nuestros corazones. El mal en el corazón es la fuente del mal en los actos. La envidia de Caín, la codicia de la generación del Diluvio, el orgullo de quienes construyeron la Torre de Babel acarrearon miseria a la humanidad. "La envidia, la codicia y el orgullo destruyen la vida del hombre"[418]. Éste es, en verdad, el diagnóstico de

417 Nidá 30b.

418 Abot 4, 28.

la situación humana: "Y vio el Señor que era mucha la maldad del hombre en la tierra, y todo impulso de los deseos de su corazón era siempre solamente malo" (Génesis 6:5).

"La maldad del hombre" puede referirse a actos pecaminosos, pero la parte central del diagnóstico, repetida en Génesis 8:21, se refiere al "impulso del corazón". El único de los Diez Mandamientos que se repite dos veces y con el cual concluyen es: No codiciarás.

A diario oramos: *Dios mío, el alma que pusiste dentro de mí es pura*, ¿Qué debemos hacer para conservarla pura? ¿Cómo mantendremos nuestra integridad en un mundo en el cual el poder, el éxito y el dinero son apreciados por encima de todo lo demás? ¿Cómo dominaremos "la envidia, la codicia y el orgullo"? "Tú me diste un alma santa, pero con mis actos la he profanado", exclamó Ibn Gabirol.[419]

El alma que recibimos es limpia, pero en su interior reside una capacidad para el mal, "un extraño dios"[420], "que sin cesar trata de apoderarse del hombre y matarlo, y si Dios no lo ayudara el hombre no podría resistir, pues está dicho, el perverso vigila al virtuoso y trata de darle muerte"[421], "Los hombres tienen un poderoso deseo de lograr fines malignos, mientras que son negligentes en la persecución de las cosas nobles. Son lentos en la búsqueda del bien y en cambio se demoran en las sendas de la frivolidad y el placer. Si ante sus ojos aparece una imagen de la codicia y los llama, inventan falsedades para poder volverse hacia ella y la apoyan con argumentos falaces que convierten las aberraciones de la codicia en rectitud, sus debilidades en fuerza, sus flaquezas en firmeza y solidez. Pero cuando la lámpara de la verdad brilla ante ellos, invitadora, inventan vanos pretextos para esquivarla. Acumulan razones en su

419 Selected Religious Poems, p.113.

420 Shabat 105b.

421 Sucá 52b.

contra, tachan de engañosos a los rumbos que ella marca y contradicen sus aseveraciones para hacerla aparecer inconsecuente y tener de ese modo una excusa para mantenerse apartados de ella".[422]

"El Santo, bendito sea Él, dice al alma: 'Todo lo que creé en los seis días de la creación lo creé tan sólo por ti, ¡y tú pecas!'"[423]. "Mira, soy puro, Mi morada es pura, Mis sacerdotes son puros, y el alma que te di es pura; si Me la devuelves tal como yo te la entrego, todo estará bien, pero si así no lo haces, la arrojaré de Mí".[424]

"APENAS HAY UN PASO"

El énfasis puesto en la conciencia de la mitzvá no debe en modo alguno debilitar nuestra atención al hecho de que estamos siempre dispuestos a traicionar a Dios; que aun cuando realizamos una buena acción nos hallamos expuestos al pecado. "No estés seguro de ti mismo hasta el día de tu muerte", dijo Hillel[425]. Se nos ha enseñado que aunque el hombre esté penetrado por el espíritu de lo sagrado durante todos los días de su vida, un solo momento de descuido es suficiente para hundirlo en el abismo. *Apenas hay un paso entre mí y la muerte* (I Samuel 20:3).

Nuestra vida transcurre en un campo de batalla espiritual. El hombre debe luchar constantemente con "el mal impulso", "pues el hombre es como una cuerda; de uno de sus extremos tira Dios, y del otro Satán". "Ay de mí por mi *iotser* (Creador), ay de mí por mi *ietser* (el mal impulso)", reza

422 Bajia Ibn Pakuda, The Duties of the Heart, vol. I, p. 14.

423 Levítico Rabá 4, 2.

424 Levítico Rabá 18, l; véase Nidá 30b; Babá Metsiá 107a.

425 Abot 2, 5.

un epigrama talmúdico[426]. Si un hombre cede a sus bajos impulsos ha de rendir cuentas ante su Creador; si obedece a su Creador, es acosado por pensamientos pecaminosos.

426 Berajot 61a, véase Rushi; Erubin 18a.

36. El problema del mal

UN PALACIO EN LLAMAS

Hay quienes perciben la pregunta última en momentos de asombro, en momentos de júbilo; hay quienes perciben la pregunta última en momentos de horror, en momentos de desesperanza. Son la grandeza y la miseria del vivir las que tornan al hombre sensible a la pregunta última. En verdad, la miseria del hombre es tan vasta como su grandeza.

¿Cómo llegó Abraham a la certeza de que hay un Dios preocupado por el mundo? Dijo Rabí Isaac: Podemos comparar a Abraham "con un hombre que viajaba de sitio en sitio cuando vio un palacio en llamas. ¿Es posible que no haya nadie que se preocupe por el palacio?, se preguntó. Hasta que el dueño del palacio lo miró y dijo: 'yo soy el dueño del palacio'. De manera análoga Abraham, nuestro padre, se preguntó: '¿Es concebible que el mundo carezca de guía?'. El Santo, bendito sea Él, lo miró y dijo: 'Yo soy el Guía, el Soberano del mundo'".[427]

El mundo está en llamas, consumido por el mal. ¿Es posible que no haya nadie que se preocupe?

427 Génesis Rabá, cap. 39. Véase más atrás, cap. 10, nota 7.

"EN MANOS DE LOS MALVADOS"

¿Es cierto, como lo han sostenido con empeño muchos teólogos, que el hombre bíblico no tenía conciencia del tremendo torbellino de la historia, de la horrible crueldad del hombre? Un estudio cuidadoso difícilmente deje en pie este punto de vista[428]. Con excepción del primer capítulo del Libro del Génesis, el resto de la Biblia no cesa en sus referencias al dolor, los pecados y el mal en este mundo. Cuando los profetas miran el mundo ven "zozobra y tinieblas, la lobreguez de la angustia" (Isaías 8:22). Cuando miran la tierra de Israel, la encuentran "llena de pecado contra el Santo de Israel" (Jeremías 51:5). "Oh Señor, hasta cuándo pediré auxilio sin que Tú escuches, clamaré por Ti '¡Violencia!' sin que tú salves? ¿Por qué me haces ver la iniquidad y mirar el mal? Ante mí hay destrucción y violencia, querella y discordia se suscitan. Por eso la ley se desvirtúa y no aparece el juicio. Pues el malvado asedia al justo y se pervierte la justicia" (Habacuc 1:2.4). Éste es un mundo en el cual "el camino de los malvados prospera y medran todos los traidores" (Jeremías 12:1); un mundo en el que algunos pueden sostener: "Todo el que hace mal es bueno a los ojos del Señor, y Él en ellos se deleita", y otros preguntar: "¿Dónde está el Dios de justicia?" (Malaquías 2:17).

El salmista no sentía que éste era un mundo feliz cuando oraba: "Oh Dios, no guardes silencio, no calles oh Dios, ni Te estés quieto. Porque he aquí que rugen Tus enemigos, y los que Te odian alzan cabeza" (Salmos 83:2-3).

---

428 Fue Schopenhauer quien popularizó la idea de que en la Biblia no hay conciencia del problema del mal. Véase Die Welt als Wille und Vorstellung, II, cap. 48; Parerga und Paralipomena, Gusbach ed. II, p. 97; Sämtliche Werke, Frauenstadt ed. III, p. 172 ss. Acerca de su hostilidad a la Biblia véase Isak Unna, "Die Stellung Schopenhauers zu Judentum" en Jedische Schriften; Josef Wohlgemuth zu seinem sedizigsten geburtstage... gewidmet, Berlín, 1928, p. 103 ss.

Lo que embargaba de terror y angustia al salmista no eran las calamidades de la naturaleza, sino la perversidad del hombre, el mal presente en la historia.

> Miedo y temblor se abaten sobre mí,
> el horror me ha invadido.
> Y dijo: ¡Oh si tuviera alas como una paloma!
> Entonces volaría lejos de aquí,
> y hallaría sosiego.
>
> Salmos 55:6-7

Hay una línea que explica el ánimo del hombre judío a lo largo de todas las épocas: "La tierra es entregada en manos de los malvados" (Job 9:24).

¿Cómo aparece el mundo ante los ojos de Dios? ¿Se nos dice alguna vez: el Señor vio que era grande la rectitud del hombre en la tierra? ¿Se nos dice que Dios estaba contento de haber creado al hombre en la tierra? El tono general que habrá de tener la visión bíblica de la historia queda determinado al cabo de las primeras diez generaciones: "Y vio el Señor que era mucha la maldad del hombre en la tierra... Y arrepintióse el Señor de haber hecho al hombre en la tierra y se acongojó Su corazón". (Génesis 6:5-6, cf. 8:21). Un gran clamor resuena de un extremo al otro de la Biblia: la maldad del hombre ¿es grande en la tierra.

La experiencia de las fáciles e innumerables oportunidades para el mal y la conciencia del terrible peligro amenazan con destruir el encanto de vivir. La respuesta a ese peligro es la desesperación, o bien la pregunta: Dios ¿dónde estás? "¿Dónde está el Dios de justicia?" (Malaquías 2:1).[429]

---

429 El siguiente comentario mostrará qué pensaban los rabíes sobre la situación del hombre. Leemos en Habacuc 1:14: "¿Y haces al hombre como los peces del mar y los reptiles, que no tienen quién los gobierne?" "¿Por qué se compara aquí al hombre con los pe-

Esta condición esencial del hombre ha asumido una singular urgencia en nuestro tiempo, considerando que vivimos en una civilización en la que se montaron fábricas de exterminio para asesinar a millones de hombres, mujeres y niños, en la que se hizo jabón con carne humana. ¿Qué hicimos para tornar posibles semejantes crímenes? ¿Qué estamos haciendo para que semejantes crímenes no se cometan?

Puede caracterizarse al hombre moderno como un ser encallecido ante las catástrofes. Víctima de un embrutecimiento forzoso, su sensibilidad se reduce de modo creciente, su sentido del horror mengua. La distinción entre el bien y el mal tiende a hacerse borrosa. Lo único que nos queda es sentirnos horrorizados por la pérdida de nuestro sentido del horror.

---

ces del mar? Así como entre los peces del mar el grande se come al pequeño, así también entre los hombres, si no fuera por temor al gobierno, los hombres se comerían vivos unos a otros. Esto es justamente lo que hemos aprendido: Rabí Janina,. Representante del Gran Sacerdote, dijo: Orad por el bien del gobierno, pues si no fuera por temor de él, los hombres se devorarían vivos los unos a los otros". Avodá Zará 3b-4a y Abot 3, 2.

"En el tiempo por venir el Santo, bendito sea Él, hará comparecer al mal impulso (el *ietser hara*) y le dará muerte en presencia de justos y pecadores. A los justos el *ietser* les parecerá enorme como una montaña; a los pecadores les parecerá fino como un pelo. Unos y otros llorarán. Los justos se maravillarán de haber podido vencer a un poder tan grande; los pecadores se asombrarán de haber sucumbido a una fuerza tan insignificante. Y el Santo, bendito sea Él, se maravillará con ellos, pues está dicho: *"Así dice el Señor de los Ejércitos: Si esto pareciere maravilloso ante los ojos del resto de este pueblo en aquellos días, también será maravilloso ante Mis ojos"* (Zacarías 8:6). Sucá 52a.

LA CONFUSIÓN ENTRE EL BIEN Y EL MAL

Aún más frustrante que el hecho de que el mal es real, poderoso y tentador es el hecho de que prospere tan satisfactoriamente bajo el disfraz del bien, el hecho de que pueda nutrirse de la vida de lo sagrado. Parecería que en este mundo lo sagrado y lo impío no existen separados sino que están mezclados, interrelacionados y confundidos. Es un mundo donde los ídolos· pueden ser bellos y donde el culto de Dios puede estar manchado de maldad.

Los profetas de Israel no denunciaron la falta de religión sino la perversión de la religión. "Porque multiplicó Efraín altares, altares que sólo sirven para pecar" (Oseas 8:11). "Los sacerdotes no preguntaron: ¿Dónde está el Señor? Y los que manejan la ley no Me conocieron" (Jeremías 2:8). Cuanto más grande es el hombre, tanto más expuesto está al pecado[430]. En ocasiones la piedad es el mal disfrazado, un instrumento en la búsqueda del poder. "Las tragedias de la historia humana, las crueldades y los fanatismos no fueron causados por los criminales... sino por las buenas gentes... por idealistas que no comprendieron la extraña mezcla de interés egoísta e ideales de que están compuestas todas las motivaciones humanas". La gran pugna no se da entre "creyentes temerosos de Dios e incrédulos inicuos". La religión bíblica ha subrayado "la desigualdad de la culpa tanto como la igualdad del pecado". "Juicios especialmente severos recaen sobre los ricos y los poderosos, los fuertes y los nobles, los sabios y los justos"[431]. Sin duda, la más horrible manifestación del mal es aquella en la que éste actúa bajo el disfraz del bien. "La religión pudo impulsar

430 Suká 52a. Véase la interpretación de Isaías 64:5 en Babá Metsiá 32b.

431 Reinhold Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, vol. I, p. 222 ss.

al hombre a cometer hechos perversos tan monstruosos" (Lucrecio).[432]

En su gran visión Ezequiel vio "un viento tormentoso que venía del norte, y una gran nube con una refulgencia *(noga)* en derredor y despidiendo fuego continuamente" (1:4). Primero vio los poderes de la impiedad. *Una gran nube* representa "el poder de la destrucción", "se la llama *grande* en razón de su oscuridad, tan intensa que oculta y torna invisibles todas las fuentes de luz, dejando así en sombras al mundo entero. *El fuego continuo* indica el fuego del juicio riguroso que jamás se aparta de ella. *Con una refulgencia (noga) en derredor*... es decir, que aunque se trata de la región propia de la profanación, está no obstante rodeada de cierto resplandor... posee un aspecto de santidad, y por ende no se la ha de tratar con desprecio sino que se le debe otorgar una parte del lado de la santidad"[433]. Así pues, hay una chispa sagrada de Dios aun en los tenebrosos recovecos del mal. De no ser por esa chispa, el mal perdería su poder y su realidad y se reduciría a la nada. Hasta Satán contiene una partícula de santidad. Al hacer su feo trabajo de seductor del hombre, su intención es actuar "en aras del cielo", pues para seducir al hombre fue creado.

El gran santo Rabí Hirsch de Zidachov señaló en cierta ocasión a su discípulo y sobrino: "Aun cuando ya había llegado a la edad de cuarenta años –la edad de la comprensión– no

---

432 El poder de las imágenes y los ídolos que el hombre es proclive a adorar se debe a que hay en ellos un dejo de lo sagrado. Pesel, vocablo hebreo que designa a la imagen, es asociado en el Zohar con pesolet, que significa "desecho". Los ídolos son el desecho de lo sagrado. Véase Zohar, vol. II, p. 91a.

433 Zohar, vol. II, pp. 203a-203b.; véase pp. 69a-69b. Las kelipot o fuerzas de lo impío son impuras y dañinas desde la perspectiva del hombre. Sin embargo, desde la perspectiva de lo sagrado existen por voluntad del Creador y en aras de Él. Una chispa de santidad habita en ellas y las mantiene. Rabí Abraham Azulai, Or Hajamá, Przemyśl, 1897, vol. II, p. 218a.

sabía con certeza si mi vida no se hallaba inmersa en esa ciénaga y confusión del bien y el mal *(noga)*... Hijo mío, en cada momento de mi vida temo estar todavía atrapado en esa confusión".[434]

Esta terrible confusión, el hecho de que no haya nada en el mundo que no sea una mezcla de bien y mal, santidad e impiedad, plata y escoria, configura para el misticismo judío el problema central de la historia y la cuestión suprema de la redención. La confusión se remonta al proceso mismo de la creación.

"Cuando Dios vino a crear el mundo, revelar lo que estaba oculto en las profundidades y separar la luz de las tinieblas, todo se hallaba envuelto lo uno en lo otro, y así la luz emergió de las tinieblas y de lo impenetrable surgió lo profundo. Así, también, del bien surge el mal y de la misericordia el juicio, y todo está entrelazado, el impulso del bien y el impulso del mal...".[435]

LA PURIFICACIÓN DE LO SAGRADO

La conciencia de la intrusión del mal en la esfera del bien y de lo sagrado halló frecuentes expresiones en nuestra tradición. Acaso haya sido ése el sentido de uno de los grandes actos que tenían lugar anualmente en el Templo de Jerusalén. En el ritual del Día del Perdón el Gran Sacerdote echaba suertes entre dos machos cabríos; uno para el Señor y otro para Azazel. El propósito del ritual practicado con el macho cabrío que caía en suerte a Azazel era *expiar el mal*. El Gran Sacerdote imponía ambas manos sobre la cabeza del animal "y confesaba sobre él todas las iniquidades de los hijos de Israel, todas sus transgresiones, todos sus peca-

434 Zohar Jai, Lemberg, 1875, vol. I, p. 2.

435 Zohar, vol. III, p. 80b.

dos". En cuanto al otro macho cabrío, el asignado al Señor, el propósito del ritual era *purificar lo sagrado, "purificar el lugar santo*, debido a la impureza de los hijos de Israel y a sus transgresiones, y aun todos sus pecados, y así lo hará con la tienda de reunión, que habita con ellos en medio de su impureza"[436]. En el día más sagrado del año la tarea suprema era la *purificación de lo sagrado*, la expiación del mal introducido en lo sagrado. Este ritual precedía al sacrificio, cuyo propósito era expiar los pecados.

LA RELIGIÓN NO ES UN LUJO

No nos engañemos. No existen soluciones fáciles para problemas que son al mismo tiempo intensamente personales y universales, urgentes y eternos. El progreso tecnológico crea más problemas de los que resuelve. Los expertos en eficiencia o en ingeniería social no redimirán a la humanidad. Por importante que puedan ser sus aportes, éstos no llegan al corazón del problema. Por ello la religión, con sus demandas y sus visiones, no es un lujo sino un asunto de vida o muerte. Es cierto que su mensaje se presenta a menudo diluido y distorsionado por la pedantería, la externalización, el ceremonialismo y la superstición. Ésta, precisamente, es nuestra tarea: recordar las urgencias, las perpetuas emergencias de la existencia humana, los nobles anhelos del espíritu, la eterna voz de Dios, a la cual responden las demandas de la religión.

436 Levítico 16:6 ss. Véase Sifrá, Ajaré, cap. 4, ed. Weiss, p. 81c. Según Ezequiel 45:18-20 la expiación por el Templo debe llevarse a cabo dos veces por año.

UNA DISTINCIÓN SUPREMA

La capacidad de establecer distinciones es una operación primaria de la inteligencia. Distinguimos entre el negro y el blanco, lo lindo y lo feo, lo agradable y lo desagradable, la pérdida y la ganancia, el bien y el mal, lo justo y lo injusto. El destino de la humanidad depende de que se comprenda que la distinción entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, es superior a todas las demás distinciones. Mientras falte tal comprensión, se preferirá lo agradable aliado con el mal a lo desagradable aliado con el bien. Lo esencial del mensaje bíblico es enseñar a la humanidad la primacía de esa distinción.

Cuando el Señor hubo creado el Universo, echó una mirada a Su creación. ¿Cuál fue la palabra que comunicó Su impresión? Si un artista debiera encontrar una palabra para describir cómo apareció el Universo ante los ojos de Dios en el alba de su existencia, la palabra sería sublime o hermoso. Pero la palabra que figura en la Biblia es bueno. Ciertamente, cuando con un telescopio contemplamos el espacio estelar, la palabra que acude a la mente es grandeza, misterio, esplendor. Pero al Dios de Israel no lo impresiona el esplendor; a Él lo impresiona la bondad.

El bien y el mal no son simplemente dos valores más entre otros valores. El bien es la vida y el mal es la muerte. “Mira, he puesto hoy delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal… escoge la vida” (Deuteronomio 30:15, 19). El bien y el mal no son valores entre otros valores. La distinción entre el bien y el mal cuenta tanto como la distinción entre la vida y la muerte.

La justicia siempre nos pareció obligatoria, pero durante largo tiempo fue una obligación como las demás. Como las demás, respondía a una necesidad social y era la presión de la sociedad sobre el individuo la que hacía obligatoria la justicia. Siendo ello así, una injusticia no era ni más ni

menos chocante que cualquier otra transgresión de las normas. No había justicia para los esclavos, salvo quizás una justicia relativa, casi optativa. La seguridad pública no era meramente la ley suprema, como por cierto ha seguido siéndolo, sino que además se la proclamaba como tal; mientras que hoy no osaríamos sentar el principio de que la seguridad pública justifica la injusticia, aun cuando aceptamos algunas consecuencias particulares de dicho principio.

"Detengámonos en este punto para plantearnos la famosa pregunta: '¿Qué haríamos si nos enteráramos de que en aras del bien común, de la existencia misma de la humanidad, hay en alguna parte un hombre, un hombre inocente, condenado a sufrir el tormento eterno?'. Y bien, acaso lo aceptaríamos a condición de que algún filtro mágico nos lo hiciera olvidar, que nunca más oyéramos hablar de él. Pero si estuviéramos forzados a tenerlo presente, a pensar en ello, a comprender que la espantosa tortura de ese hombre es el precio de nuestra existencia, o incluso la condición fundamental de la existencia en general, ¡no!, ¡mil veces no! Mejor aceptar que nada exista. Mejor permitir que nuestro planeta estalle en pedazos.

"Ahora bien, ¿qué ha ocurrido? ¿De qué modo emergió la justicia en la vida social, dentro de la cual siempre había habitado sin privilegios particulares, para remontarse por encima de ella, categórica y trascendente? Recordemos el tono y los acentos de los profetas de Israel. Es su voz la que oímos cuando una gran injusticia es condenada. Desde el fondo de los siglos ellos elevan su protesta. Fueron ellos quienes impartieron a la justicia el carácter violentamente imperativo que ha conservado, que desde entonces ha impreso a una substancia infinitamente más extensa. ¿Pudo haberlo logrado la mera filosofía? Nada más instructivo

que ver cómo los filósofos rondaron ese objetivo, llegaron a tocarlo, y no obstante se les escapó.[437]

¿Pero cómo es posible semejante supremacía? ¿No es nuestro sentido de la belleza y la fealdad, de la ganancia y la pérdida, más agudo que nuestro sentido del bien y del mal?

CÓMO ENCONTRAR UN ALIADO

El ego es un poderoso rival del bien. Cuando se combina con la ganancia, cuando la virtud reditúa, el bien tiene una posibilidad de prevalecer. Cuando el bien hay que practicarlo a pura pérdida, sin recompensa, es fácilmente derrotado. Y puesto que es propio de la virtud no hacer el bien en la espera de una recompensa, ¿qué posibilidad tiene el bien de triunfar alguna vez sobre los intereses del ego? ¿Quién nos ayudará en nuestra lucha con el mal?

¿No tiende el bien a volverse impotente frente a las tentaciones? El delito, el vicio, el pecado, ofrecen recompensa; la virtud, en cambio, exige autocontrol, abnegación. El pecado entraña suspenso, emoción. ¿Hay suspenso en la virtud? ¿Existen muchas novelas policiales que describan la virtud? ¿Hay muchos best-sellers que relaten aventuras en el mundo del bien?

LA TORÁ ES UN ANTÍDOTO

Si sólo contáramos con la naturaleza del hombre, sin duda la perspectiva sería sombría. Pero tenemos también la ayuda de Dios, el mandamiento, la mitzvá. El hecho central

437 Henri Bergson, The Two Sources. Morality and Religion. Nueva York, 1935, p. 67 ss.

de la Biblia es *Sinaí*, el pacto, la palabra de Dios. Sinaí fue puesto por encima de la culpa de Adán. E1 hecho de que se nos diera el conocimiento de Su voluntad es un signo de cierta capacidad para contender con el mal. La voz es más que un desafío. Es lo bastante poderosa como para sacudir la confusión del alma, desnudar el ego, hacer llamear Su voluntad como fuego.

Para el judío Sinaí se halla en juego en cada acto del hombre; la cuestión suprema no es el bien y el mal sino Dios y Su mandamiento de amar el bien y odiar el mal; no la condición pecadora del hombre, sino el mandamiento de Dios.

"El Señor creó la inclinación hacia el mal en el hombre y creó la Torá para temperarla"[438]. Se comparó la vida del hombre con "un campamento solitario asolado por bandas invasoras. ¿Qué hizo el rey? Nombró a un comandante para protegerlo". La Torá es una salvaguardia, la Torá es un antídoto.[439]

Nunca estamos solos en nuestra lucha con el mal. A diferencia del concepto de deber, la mitzvá no es anónima impersonal. Hacer una mitzvá es dar respuesta a Su voluntad, responder a lo que Él espera de nosotros. Por ello un acto de mitzvá es precedido por una oración: "Bendito seas Tú…".

¿Qué es una mitzvá? Una oración en forma de acto. Y orar es percibir Su presencia. "En todos tus caminos Lo conocerás". La oración debería ser parte de todos nuestros caminos. No siempre ha de estar en nuestros labios; ha de estar siempre en nuestra mente, en nuestro corazón.

A la luz de la Biblia el bien es más que un valor; es una *preocupación divina, un camino de Dios. Esta es la profunda*

438 Sifré, Deuteronomio, 45; Kidushim 30b.

439 Levítico Rabá, 35, 5.

implicación de la unicidad de Dios: todos los actos son relevantes para Él. Él está presente en todos nuestros actos. "El Señor es bueno para todos y Su compasión desciende sobre todas Sus obras" (Salmos 145:9). No hay reverencia por Dios sin reverencia por el hombre. El amor al hombre es el camino hacia el amor a Dios. El temor de herir a un pobre hombre ha de ser tan profundo como el temor de Dios, pues *"Quien oprime al pobre blasfema contra su Hacedor, mas quien es benévolo con los menesterosos Lo honra"*. (Proverbios 14:31).

¿ES EL BIEN UN PÁRASITO?

Lo que hasta ahora venimos analizando en cuanto cuestión moral es sólo un aspecto del problema metafísico más vasto de la relación entre el bien y el mal. ¿Cuál de los dos se basta a sí mismo? ¿Es el bien, en última instancia, un parásito en el cuerpo del mal? O al contrario, ¿es el mal el que vive como un parásito en el cuerpo del bien? En nuestro clima intelectual parecería haber una sola respuesta a este problema. Los ideales tienen una alta tasa de mortandad en nuestra generación. El pensamiento contemporáneo parece un cementerio de ideales desacreditados. Prevalece la idea de que con sus esfuerzos morales el hombre sólo puede construir castillos en el aire. Todas nuestras normas no son más que deseos enmascarados.

Quien acepta el mundo como realidad última, si posee una mente realista y un corazón sensible al sufrimiento, se inclinará a dudar de que el bien sea el origen o la meta última de la historia. Para el judaísmo, el mal es un instrumento más que un muro de hierro, una tentación, una ocasión, más que un poder supremo.

Las palabras del salmista, *Apartaos del mal y haced el bien* (34:15), contienen el epítome del recto vivir. Parecería, sin embargo, que para la tradición judía la manera correcta de apartarse del mal es hacer el bien; el acento se pone en la segunda mitad de la frase.

EL MAL NO ES EL PROBLEMA ÚLTIMO

El mal no es el problema último del hombre. El problema último del hombre es su relación con Dios. El mal penetró en la historia por la desobediencia del hombre a Dios, por haber violado la única mitzvá que tenía (no comer el fruto del árbol del conocimiento). La respuesta bíblica al mal no es lo bueno sino lo *santo*. Es un intento de elevar al hombre a un nivel de existencia más alto, en el que el hombre no está solo cuando se enfrenta con el mal. Vivir en "la luz de la faz de Dios" confiere al hombre una fuerza de amor que le permite vencer a los poderes del mal. Las alegrías de la mitzvá superan a la seducción del vicio. "Seréis varones santos para Mí" (Éxodo 22:30). ¿Cómo recibimos esa cualidad, ese poder? "Con cada nueva mitzvá que le dicta, Dios añade santidad a Israel".[440]

No libramos la batalla contra el mal en nombre de un concepto abstracto del deber. No hacemos el bien porque éste sea un valor o por razones de conveniencia, sino porque se lo debemos a Dios. Dios creó al hombre, y lo que es bueno "a Sus ojos" es bueno para el hombre. La vida es humana y a la vez divina. El hombre es una criatura de Dios, no sólo un valor para la sociedad. Podemos explorar las cosas sin Dios; no podemos decidir sobre valores sin Él. No concebimos los valores como esencias absolutas atesoradas en el cielo, para usar el lenguaje de Platón. Los valores no son

440 Mejiltá, ad locum.

ideas eternas que existen con independencia de Dios y del hombre. De no ser por la voluntad de Dios, no existiría el bien; de no ser por la libertad del hombre, el bien estaría fuera de lugar en la historia. La filosofía griega versa sobre los *valores*; el pensamiento judío se ocupa de las *mitzvot*.

DIOS Y EL HOMBRE TIENEN UNA TAREA EN COMÚN

El mal no es sólo una amenaza; también es un desafío. Ni el reconocimiento del peligro ni la fe en el poder redentor de Dios son suficientes para resolver la trágica situación del mundo. No podemos detener la marea del mal refugiándonos en los templos, implorando con fervor que Dios refrene Su omnipotencia.

La manera de encarar el problema es la mitzvá, el solo y humilde acto de servir a Dios, de purificar el ser. No sabemos cómo resolver el problema del *mal*, pero no estamos exentos de encararnos con *males*. El poder del mal no vicia la realidad del bien. Significativamente la tradición judía, si bien es consciente de las posibilidades de mal en el bien, destaca las posibilidades de un mayor bien generado por el bien. Dijo Ben Azzai: "Afánate por hacer una pequeña mitzvá y huye de la transgresión, pues una mitzvá conduce (acarrea) a otra mitzvá y una transgresión conduce a otra transgresión; porque la recompensa de una mitzvá es una mitzvá y la recompensa de una transgresión es una transgresión".[441]

En el final de los días el Uno vencerá al mal; en el tiempo histórico, uno debe vencer al mal; uno por uno.[442]

---

441 Abot 4, 2.

442 "Israel dijo al Santo, bendito sea Él: ¡Soberano del Universo! Tú conoces el poder del mal impulso, cuán fuerte es. Díjoles el Santo, bendito sea Él: Echadlo fuera un poco en este mundo y Yo lo elimi-

Aunque consciente de los riesgos y trampas de la existencia, la tradición judía es un recordatorio constante de las grandes e incesantes oportunidades de hacer el bien. Se nos enseña a amar la vida en este mundo debido a las posibilidades de caridad y santidad, debido a los numerosos caminos abiertos ante nosotros para servir al Señor. "Más preciosa, por tanto, que la vida entera en el mundo por venir, es una sola hora de vida en la tierra, una hora de arrepentimiento y buenas acciones".[443]

Cierto, este mundo es sólo "un vestíbulo del mundo por venir", en el cual debemos prepararnos antes de entrar en "el salón de banquetes"[444]. Sin embargo, a los ojos de Dios el esfuerzo y la preparación son más valiosos que el logro y la perfección.

LA CAPACIDAD DE CUMPLIR

Al subrayar la importancia fundamental de la mitzvá, el judaísmo da por supuesto que hombre está dotado de la capacidad de cumplir lo que Dios demanda, por lo menos en cierta medida. Acaso sea éste, en verdad, un artículo de fe profética: la creencia en nuestra capacidad de hacer Su voluntad. "Porque este mandamiento (mitzvá) que Yo te ordeno hoy no es demasiado difícil para ti, ni está lejos... Pues muy próxima a ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón, para que la cumplas". (Deuteronomio 30:11-14). La tradición judía pone el acento constantemente en las faltas concretas del hombre antes que en su incapacidad esencial

naré de vosotros en el futuro... En el mundo por venir lo arrancaré de vosotros por las raíces". Números Rabá 15, 16.

443 Abot 4:17.

444 Abot 4:16.

para el bien. A pesar de toda imperfección, el mérito de las buenas acciones pervive en toda eternidad.

La idea de la que arranca el judaísmo no es la realidad del mal o la naturaleza pecadora del hombre, sino la maravilla de la creación y la capacidad del hombre para cumplir la voluntad de Dios. Siempre hay oportunidad de hacer una mitzvá, y la vida es preciosa porque en todo tiempo y en todo lugar somos capaces de hacer Su voluntad. He ahí por qué la desesperanza es ajena a la fe judía.

Verdad es que el mandamiento de ser santos es exorbitante y que nuestras constantes faltas y transgresiones nos embargan de contrición y pesadumbre. Aun así, nunca nos sentimos perdidos. Somos los hijos de Abraham. A pesar de todas las faltas, las culpas y los pecados, seguimos siendo parte del Pacto. La compasión de Dios es más grande que Su justicia. Él nos aceptará en toda nuestra flaqueza y debilidad. "Porque Él conoce nuestro impulso *(ietser)*, Él recuerda que somos polvo" (Salmos 103:14).

El judaísmo rechazaría el axioma kantiano: "Debo, luego puedo"; afirmaría, en cambio: "Se te ordena, luego puedes". Como hemos dicho, el judaísmo sostiene que el hombre posee los recursos necesarios para cumplir los mandamientos de Dios, por lo menos en cierta medida. Por otro lado, se nos alerta de continuo para que no confiemos en el solo poder del hombre ni creamos que él es capaz por sus propios medios de redimir al mundo. Las buenas acciones por sí solas no redimirán a la historia; es la obediencia a Dios la que nos hará dignos de ser redimidos por Él.[445]

Si el judaísmo hubiese confiado exclusivamente en los arbitrios humanos para el bien, en la capacidad del hombre para cumplir lo que Dios manda, en el poder del hombre

445 Compárese Reinhold Neibuhr, An Interpretation of Christian Ethics, p. 65.

para alcanzar la redención, ¿por qué habría insistido entonces en la promesa de la redención mesiánica? Por cierto, el mesianismo implica que cualquier conducta de vida, incluido el supremo esfuerzo humano, ha de fracasar en su intento de redimir al mundo. Es decir, que no obstante toda su relevancia, la historia no se basta a sí misma.

NECESIDAD DE REDENCIÓN

Hay dos problemas: los pecados particulares –ejemplos de transgresiones a la ley– y el problema general y radical del "mal impulso" del hombre. La ley se ocupa del primer problema; la obediencia a la ley previene las malas acciones. Sin embargo, la observancia no resuelve el problema del mal impulso. Los profetas dieron una respuesta escatológica. "He aquí que vienen días, dice el Señor, en los cuales haré nuevo pacto con la casa de Israel... no como el pacto que hice con sus padres... pondré Mi ley dentro de ellos y la escribiré en sus corazones" (Jeremías 31:31-34). "Os daré corazón nuevo, y pondré espíritu nuevo dentro de vosotros; y quitaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne. Y pondré dentro de vosotros Mi espíritu, y haré que andéis en Mis estatutos y guardéis Mis preceptos" (Ezequiel 36:26-27).

"Se estableció un período definido durante el cual el mundo habría de estar en tinieblas. ¿Qué prueba hay de ello? Está escrito: Él pone fin a las tinieblas y escudriña hasta los últimos confines las piedras de densa oscuridad y de la sombra de la muerte" (Job 28:3). "Pues mientras exista en el mundo el mal impulso, la densa oscuridad y la sombra de la muerte estarán en el mundo; cuando se desarraigue del

mundo el mal impulso, la densa oscuridad y la sombra de la muerte abandonarán el mundo".[446]

El mundo tiene necesidad de redención, mas no hay que esperar que ésta ocurra como un acto de pura gracia. La tarea del hombre es tornar al mundo digno de redención. Su fe y sus obras son preparativos para la *redención última*.

446 Génesis Rabá, 89, I. A menudo se denomina "piedra" al mal impulso; véase Theodor, ad. locum.

37. El problema de lo neutro

EL AISLAMIENTO DE LA MORAL

La debilidad de muchos sistemas de filosofía moral radica en su aislamiento, en la tácita aceptación de que el bien no está relacionado con los actos moralmente neutros. Existe, sin embargo, una interrelación entre los actos morales y todos los otros actos del hombre, ya sea en el reino de la teoría o en el de la aplicación estética o técnica, y no ha de verse a la persona moral como un mago profesional que se conduce moralmente en ciertas situaciones y permanece neutral en otras.

En consecuencia, el problema moral no se puede resolver como problema moral. Es preciso enfocarlo como parte de la cuestión humana total. El problema supremo no es el del bien y el mal sino la totalidad de la vida. No podemos ocuparnos de la moral a menos que nos ocupemos del hombre total, de la naturaleza de la existencia, del obrar, del significado.

El hombre vive en tres reinos: el animal, el racional y el espiritual. El reino animal es espiritualmente neutro, y la neutralidad engendra peligro. Hay en el estado de vida natural escoria e impureza, crudeza y crueldad. ¿Quién domará al animal que llevamos dentro cuando la pasión se adueñe del ánimo? ¿Quién nos enseñará que el bien vale el precio de la abnegación? En un simple debate entre la felicidad y la misericordia, entre el placer y la justicia, esta

última no triunfaría. A menos que coloquemos la vida entera bajo la ley de lo sagrado, el resultado de la tentación es dudoso.

La neutralidad es una ilusión. Al cabo de sus días el hombre emerge siempre como sacerdote o como pirata. La vida que dejamos atrás de nosotros mientras marchamos por el camino del tiempo está surcada de mojones indicadores que nos guían hacia un santuario o hacia las ruinas de una visión. La visión de Dios es contemplar "un reino de sacerdotes, un pueblo santo". Cada hogar puede ser un templo, cada mesa un altar, y la vida toda un canto a Dios. Cada acto –pensamiento o acción– ejemplifica la totalidad de la existencia. El espíritu cuya llama aleteó aunque sólo sea una vez en un instante lejano de la existencia iluminará cada acto, de modo que casi no habrá acción que no esté tocada por la serena nobleza de la devoción. Al mismo tiempo, la crueldad y la dureza a las que una persona sucumbe en ciertos momentos de su vida pueden irrumpir aun en sus actos de transportada devoción.

CÓMO ENCARAR LO NEUTRO

El problema del vivir no empieza por la pregunta acerca de cómo encararse con los bribones, cómo prevenir la delincuencia o los crímenes terribles. El problema del vivir empieza por comprender que todos nosotros erramos en nuestro trato con el prójimo. Las atrocidades silenciosas, los escándalos secretos que ninguna ley puede prevenir, constituyen el verdadero asiento de la infección moral. El problema del vivir empieza, en verdad, en relación con nosotros mismos, en el gobierno de nuestras funciones emocionales, en la forma como manejamos la envidia, la codicia y el orgullo. Lo que ante todo pesa en la vida del hombre no es el hecho del pecado, del mal y de lo corrupto, sino

los actos neutrales, las necesidades. Nuestras posesiones plantean un problema no menor que nuestras pasiones. La tarea primordial, por ende, no es cómo encarar el mal, sino *cómo encarar lo neutro*, cómo encarar las necesidades.

La única protección contra el peligro constante es la constante vigilancia, la constante guía. Esa vigilancia, esa guía, le son dadas a quien vive a la luz de Sinaí, a aquel cuyas semanas, días y horas se ajustan al ritmo de la *kevá* y la *kavaná*.

Tres veces por día recordamos que en la luz de Su rostro Él dio "la Torá de la vida y el amor de la benevolencia". A lo largo del día entero debemos aprender a ver una situación en la luz de Su rostro. "En todos tus caminos reconoce a Dios y Él enderezará tus sendas" (Proverbios 3:6). Todo depende de estas palabras.[447]

El culto y la vida no son dos dominios separados. A menos que nuestro vivir sea una forma de culto, nuestro culto no tiene vida. La religión no es una reserva, un tracto de tiempo reservado para celebraciones solemnes en días festivos. El espíritu se marchita cuando se lo confina en un espléndido aislamiento. Lo decisivo no es el clímax que alcanzamos en momentos excepcionales, sino de qué manera los logros de los momentos excepcionales afectan el clima de la vida entera. La meta de la ley judía es ser la ciencia del vivir, cuyo ámbito abarca todas las relaciones y funciones de la vida. Su tema principal, más que una institución, es la persona.

La religión no está hecha para las ocasiones extraordinarias como el nacimiento, el matrimonio y la muerte. La religión intenta enseñarnos que ningún acto es trivial, que todo momento es una ocasión extraordinaria.

---

447 Berajot 63a.

La cima más alta de la vida espiritual no es necesariamente la que se alcanza en raros momentos de éxtasis; la cima más alta está situada en cualquier lugar donde nos hallemos, y podemos ascender hasta ella en un acto común. Puede haber tanta sublime santidad en la práctica de la amistad, en la observancia de las leyes dietéticas día tras día, como en la plegaria que elevamos en el Día del Perdón.

No es el acto de grandeza excepcional el que determina el carácter, sino las acciones cotidianas, el constante esfuerzo por vencer nuestra insensibilidad. Es la constancia la que santifica. El judaísmo es un intento por colocar la vida entera bajo la gloria de la significación última, por relacionar todas las acciones dispersas con el Uno. Mediante el ritmo constante de las oraciones, las disciplinas, los recordatorios y las alegrías, se le enseña al hombre a no traicionar su grandeza.

TODA LA ALEGRÍA NACE DE DIOS

Como dijimos antes, uno de nuestros problemas consiste en dotar de vitalidad a la virtud. El pecado ofrece suspenso y emoción. ¿Pero hay acaso emoción en la virtud? ¿Van juntas la pasión y la virtud?

Creemos que es posible convertir al ego en amigo del espíritu. El "mal impulso" puede llegar a ser el ayudante del "buen impulso". Claro está que semejante conversión no se produce en momentos de desesperanza o cuando aceptamos nuestra bancarrota moral, sino cuando nos percatamos de nuestra capacidad para responder a la pregunta de Dios. Debemos aprender a otorgar más poder al "buen impulso", a dotar de belleza a los actos sagrados. El poder del mal puede consumirse en las llamas de la alegría. Acaso sea cierto que no todas las alegrías conducen a Dios; aun así,

todas las alegrías vienen de Dios. Incluso los goces espurios tienen su origen último en la santidad.

Quizás sea éste uno de los objetivos de la educación judía: aprender a percibir el inefable deleite de las buenas acciones. Se ha dicho que la alegría con la que se realiza una acción es más preciosa que la acción misma. El bien sin la alegría es un bien a medias, y el amor y el deleite con que hacemos el bien y cumplimos lo sagrado son la piedra de toque de nuestro espíritu. "'Tu Torá es mi deleite... Oh, cómo amo Tu Torá" (Salmos 119:77, 97).

"La moral implica inevitable sufrimiento. No puede haber beatitud en el bien; sólo puede haber beatitud más allá del bien y del mal"[448]. En contraste con esta posición, la experiencia judía es un testimonio de *simjá shel mitsvá*, de "la alegría de hacer una mitzvá"[449]. Todo el mundo sabe que el sufrimiento abre un camino que conduce a Él. El judaísmo es un recordatorio de que la alegría es un camino hacia Dios. La mitzvá y el espíritu de lo sagrado son incompatibles con el pesar o la desesperanza.

La vivencia de la felicidad al hacer el bien es el momento más grandioso que conocen los mortales. La disciplina, el sacrificio, la abnegación o aun el sufrimiento que a menudo entraña hacer el bien no invalidan la alegría: son sus ingredientes.

A diario oramos: "¡Felices de nosotros! Cuán bueno es nuestro destino, cuán placentera nuestra suerte, cuán hermosa nuestra herencia". Hay alegría en ser judío, en pertenecer a Israel, a Dios, en poder degustar el cielo en un acto sagrado. Hay alegría en ser un vínculo con la eternidad, en

448 N. Berdyaev, The Destiny of Man, p. 30.

449 Shabat 30b. Véase Midrash Tehilim, 112, 1. Maimónides, Mishné Torá, Lulac, 8, 15.

ser capaz de hacer Su voluntad. Afirma un principio rabínico que "las mitzvot no fueron dadas para brindar placer".[450]

Y es que placer y alegría no son la misma cosa.

"Me complazco con un objeto cuando éste gratifica algún interés de la mente o algún impulso instintivo. El objeto me da placer porque satisface mi necesidad. Es un placer en relación con mi sensibilidad o mi actividad. Y es correcto hablar de los placeres de los sentidos y el movimiento. La alegría, en cambio, no es egocéntrica como el placer. Sin duda hay en ella placer, pues todas nuestras emociones están teñidas de placer o dolor, pero ese placer no es más que el placer de la alegría. Hay también en la alegría un engrandecimiento del propio ser, si bien ello no forma parte de su esencia. La alegría en cuanto tal no se adhiere al sujeto sino al objeto, y regocijarse en un objeto es valorarlo por él mismo. Así, la alegría es un desinterés activo, y su impulso instintivo tiende no sólo a conservar su objeto sino a entregarse a él y permanecer libremente en él como en un elemento de valor y promisión intrínsecas".

"Regocijarse en un objeto es respetar su individualidad. Ello está implícito en la idea de deleitarse en el objeto por el objeto mismo. Regocijarse en lo real es subordinar de todo corazón la opinión personal a la verdad de la cuestión; regocijarse en lo hermoso es confiar en la inspiración de la belleza y no en los artilugios de lo falso. Los intereses del objeto determinan a cada paso la línea de avance".[451]

---

450 Mitzvot, Erubin 31a: Rosh Hashaná 28a. Rashi: "sino como un yugo".

451 W.R. Boyce Gibson, Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. VIII. p. 152a.

38. El problema de la integridad

INTERESES CREADOS

La mitzvá, hemos dicho, es nuestro instrumento para encararnos con el mal. Ahora bien, ¿empleamos los instrumentos correctamente? Si la *kavaná* es rasgo tan intrínseco del servicio de Dios como lo es la imparcialidad de juicio respecto de la investigación científica; en otras palabras, si no sólo es esencial lo que hacemos sino también lo que nos motiva, cabe cuestionar la posibilidad de un auténtico servicio, de una piedad genuina.

La psicología profunda nos ha aclarado que los resortes de la acción humana son complejos, que lo subconsciente domina o por lo menos afecta la vida consciente, que la fuerza y el impulso del ego penetran en todas nuestras actitudes y decisiones. Podemos suponer que amamos a Dios, cuando en realidad lo que nos importa es el ego.

Desde un enfoque psicológico parece inconcebible que una persona pueda amar a Dios de todo corazón, hacer el bien por el bien mismo sin tomar en cuenta la recompensa o la conveniencia. No necesitamos una varita mágica para descubrir capas profundas de intereses creados bajo la superficie de nuestras motivaciones inmediatas. Cualquiera capaz de autoexaminarse sabe que la consideración por el propio yo se halla presente en cada célula de nuestro cerebro, que es en extremo difícil librarse de la enmarañada red de intereses egoístas.

Así pues, no sólo nuestras buenas acciones sino también las malas plantean un problema. Dando por supuesto que nuestras buenas acciones están correctamente realizadas, ¿es también correcta su intención? ¿Servimos a Dios por Él mismo, sin motivos espurios? ¿Somos capaces de servir a Dios en pureza?

PENSAMIENTOS AJENOS

Por otro lado, dando por cierto que el hombre haya triunfado en su esfuerzo de emprender un acto de bien por un motivo puro y simple, ¿logrará protegerse contra la intrusión de la vanidad durante la ejecución del acto?

La conciencia vive en compañía de la conciencia de sí mismo. Cuando percibo y aprehendo alguna cosa, me percato al mismo tiempo de que poseo esa percepción, lo cual se halla peligrosamente cerca de la vanidad. Con su característica falta de reserva o discreción, el ego es proclive a entrometerse con impertinencia aun en actos que fueron iniciados a espaldas de él. Semejante interferencia de "pensamientos ajenos" –ajenos al espíritu del acto–, ausente de la motivación original, constituye un problema aparte.

Además de la incertidumbre en cuanto a la pureza de nuestra motivación previa al acto y de la perturbadora presencia de "pensamientos ajenos" durante el acto, ni siquiera estamos a salvo una vez realizado aquel. La tradición judía nos exhorta a ocultar de los demás nuestros actos de caridad[452]; ¿pero podemos ocultárnoslos a nosotros mismos?

452 Se nos dice que en todas las ciudades de Palestina había un lugar llamado "la cámara de los silencios", en el que la gente depositaba en secreto sus donaciones caritativas, y que con igual privacidad los miembros empobrecidos de familias respetables recibían su sustento. Mishná Shekalim, 5, 6; Tosefta Shekalim, 2, 16.

¿Somos capaces de superar el peligro del orgullo, la gazmoñería, la vanidad y el sentimiento de superioridad derivados de los supuestos actos de consagración a Dios?

Es más fácil disciplinar el cuerpo que controlar el alma. El hombre piadoso sabe que su vida interior está llena de peligros latentes. El ego, el "mal impulso", trata sin cesar de seducirlo. Aunque las tentaciones son fieras, el hombre piadoso las resiste con bravura, demuestra así su fuerza espiritual y se yergue victorioso, inconquistable.

¿No parece gloriosa su situación? Pero entonces el "mal impulso" recurre a un medio más sutil, el de las alabanzas: ¡Qué hombre tan piadoso eres! Él empieza a sentirse orgulloso de sí mismo. Y es ahí donde cae en la trampa.[453]

LA HUIDA A LA SOSPECHA

El problema de la integridad concierne no sólo al carácter de nuestros actos morales sino también a la integridad de nuestro pensar. No sólo nos resulta difícil concebir que el hombre puede hacer el bien por el bien mismo; también cuestionamos su capacidad para comprender el bien incondicionado y sin mácula. El prerrequisito de un juicio imparcial es carecer de prejuicios, no tomarse en cuenta a sí mismo. Sin embargo, empezamos a preguntarnos si esto último no será una meta imposible para el hombre. La investigación psicológica (y sociológica) ha puesto de manifiesto no sólo la forma como las motivaciones de nuestra conducta están entretejidas con las funciones de nuestros deseos instintivos, sino también de qué modo los intereses creados del ego penetran en las motivaciones morales y también en los actos de cognición.

453 Rabí Rafael de Bersht.

El descubrimiento de esta trágica realidad es un golpe muy doloroso al sentido de seguridad espiritual del hombre. ¿Qué lección puede extraerse de ella si no es que la sospecha constituye el camino más corto hacia la comprensión de la naturaleza humana? Parecería que ésta es la versión moderna de la Regla de Oro: *Sospecha de tu prójimo como de ti mismo*. Así, cabe caracterizar la situación del hombre moderno como una huida a la sospecha. Pesa un tabú sobre la idea de la validez objetiva, de carácter sagrado o la supremacía de un valor. Es nuestra creencia implícita que debajo de toda acción existe una secreta razón maligna, que los motivos ocultos son el humus de toda virtud y la rectitud un disfraz del mal. No hay profundidad en la virtud ni realidad en la integridad. Todo lo que podemos hacer es injertar la bondad en el egoísmo, usar la verdad como un pretexto pragmático y saborear en todos los valores la autogratificación. En un mundo como éste, cercano al pandemónium, es preciso considerar la honestidad como una expresión de deseos, la pureza como la cuadratura del círculo de la naturaleza humana y las nociones de validez objetiva, carácter sagrado o supremacía de algún valor, como hipocresía o superstición.

La histeria de la sospecha nos ha aprisionado en su hechizo a muchos de nosotros. No sólo ha afectado esa histeria nuestra comprensión de los demás, sino que nos ha tornado indignos de confianza para nosotros mismos, impidiéndonos creer en nuestras aspiraciones o convicciones.

El hombre que desconfía de sí mismo huye de la luz. A menudo tiene miedo de pensar como siente, miedo de admitir lo que cree, miedo de amar lo que admira. Descarriado, culpa a los demás por su fracaso y se hace más evasivo, adulador y solapado. Vive en el temor y cree que la emboscada es la morada normal de todos los hombres.

Es la nueva percepción del mal lo que empuja al hombre a la desesperación. Porque lo horrible del mal no es tanto su

poderío visible como su ubicuidad críptica, su capacidad para camuflarse.

La autosospecha se yergue como una amenaza a la fe más grave que la duda, y la "antropodicea", la justificación del hombre, es hoy un problema tan difícil como la teodicea, la justificación de Dios. ¿Hay en el alma del hombre algo puro, no manchado por el egoísmo? ¿Es posible la integridad? ¿Podemos confiar en nuestra propia fe? ¿Se aparta alguna vez la piedad de la conveniencia?

LA PRUEBA DE JOB

La psicología analítica no inauguró el autoexamen. La austera exploración del alma es un rasgo esencial de la piedad, y el hombre piadoso se inclina a sospechar que su reverencia y su devoción pueden ser apegos furtivos a objetivos egoístas.

Una y otra vez la Biblia nos exhorta a venerar a Dios "con todo tu corazón"'. "Anda delante de Mí, y sé íntegro" (Génesis 17:1). "Serás íntegro con el Señor tu Dios" (Deuteronomio 18:13). "Y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza" (Deuteronomio 6:5). Aun así, parecería que al hombre bíblico lo preocupaba el problema de saber si el hombre es en verdad capaz de servir a Dios con todo su corazón.

Un libro completo de la Biblia está dedicado, en cierto sentido, a explorar el problema: *el Libro de Job*. Desde la perspectiva de este mundo el tema del Libro de Job es la *teodicea*, la vindicación de Dios en vista de la existencia del mal. Desde la perspectiva del cielo, el tema del libro es la *antropodicea*, la vindicación del hombre. En la escena inicial nos enteramos de que Dios discute con Satán si Job sirvió a Dios "por miedo" o "por amor". Dice el Señor a Satán:

"¿Has reparado en Mi siervo Job? No hay otro como él en la tierra, hombre íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal". Responde Satán: "¿Acaso teme Job a Dios de balde? ¿No has puesto cerca en su torno y en torno de su casa y en torno de cuanto posee? Has bendecido el trabajo de sus manos y sus rebaños se multiplican sobre la tierra. Pero extiende Tu mano ahora, toca todo cuanto tiene, y verás que blasfema contra Ti en Tu propio rostro" (1:8-11). El hecho de que el autor considerara justo someter a Job a las más atroces formas de sufrimiento a fin de demostrar que el hombre es capaz de una piedad desinteresada, pone en evidencia hasta qué punto este problema era serio y fundamental para el hombre bíblico.

El profeta se lamenta: "Nunca pusieron el corazón en sus plegarias, pero claman por trigo y vino junto a sus altares" (Oseas 7:14). Según el Libro de los Proverbios (11:20), "Abominación son al Señor los perversos de corazón". No obstante, el profeta parece haber comprendido cuán difícil resulta no ser perverso, no ser una abominación.

> El corazón es engañoso
> por sobre todas las cosas,
> y débil por demás.
> ¿Quién podrá conocerlo?
>
> Jeremías 17:9

"UNA DIADEMA PARA VANAGLORIARSE"

Existen en la literatura judía numerosos pasajes que prescriben el desinterés y otros tantos en los que se deplora la dificultad de alcanzarlo. El primer estudioso de quien la tradición farisaica ha conservado no sólo el nombre sino también uno de sus dichos es Antígono de Sojo, que vivió

alrededor de la primera mitad del siglo tercero antes de la era común. Ésta era su máxima: "No seáis como siervos que sirven al amo esperando recompensa; sed como siervos que sirven al amo sin esperar recompensa"[454]. Si bien la consagración a la Torá es vital, preciosa y santa, es pernicioso estudiarla con fines egoístas, estudiarla para que se nos llame rabíes, para ser recompensados aquí o en la vida futura[455]; es pernicioso hacer de la Torá "una diadema para vanagloriarse", "una pala para cavar". Al decir de Hillel, "quien usa la corona de la Torá en su propio beneficio perecerá; quien obtiene de las palabras de la Torá provecho para sí mismo, se quita la vida".[456]

Los rabíes siguen alertándonos: "A quien estudia la Torá por ella misma, su estudio se le torna elixir... mas a quien estudia la Torá mas no por ella misma, se le torna veneno mortal"[457]. "Si cumplís las palabras de la Torá por ellas mismas, os darán vida; mas si cumplís las palabras de la Torá mas no por ellas mismas, os matarán".[458]

En la literatura rabínica Abraham es la única persona de quien se dice que servía a Dios "por amor"[459]. El hecho de

454 Abot 1:5. Véase Louis Ginzberg, en Jewish Encyclopedia, 1, 629. Respecto de Salmos 112:1, "Feliz del hombre que teme al Señor y mucho se complace en Sus mandamientos", comentó Rabí Eliezer: "En Sus mandamientos y no en la recompensa de Sus mandamientos". Avodá Zará 19a.

455 Sifré, Deuteronomio, 41 (a 11:13).

456 Abot IV, 7.

457 Taanit 7a.

458 Sifré, Deuteronomio, 306. Compárese el criterio de Rabí Joshua ben Levi y Rabí Jonatán en Iomá 72b, y el de Rabá en Shabat 88b.

459 Actuar "por amor" significa estudiar o cumplir la Torá "en aras de ella misma" (Sifré Deuteronomio, 48; Nedarim 62a), "en aras del cielo" (compárese Abot 11, 17, con Sifré Deuteronomio, 41).

que Abraham haya sido el único elegido[460] indica que los rabíes tenían conciencia de cuán perfecto era el espíritu de todos los demás profetas y santos.

POLITEÍSMO ENMASCARADO

Alguien puede observar todas las leyes y aun así practicar un *politeísmo enmascarado*. Pues si al ejecutar un acto religioso su intención es complacer a un ser humano al que teme o de quien espera recibir un beneficio, no es entonces a Dios a quien rinde culto, sino a un ser humano. "Semejante persona es peor que un adorador de ídolos... Este último, al rendir homenaje a las estrellas, adora un objeto que no se rebela contra Dios, mientras que aquel adora a seres que se rebelan (algunos de ellos) contra Dios. El idólatra adora sólo un objeto, mas no hay límite para el número de seres humanos a los que puede rendir culto el perverso en religión. Por último, la actitud interior del idólatra es evidente para todo el mundo; la gente puede guardarse de él, su negación de Dios es de público conocimiento. La negación del hipócrita, en cambio, permanece inadvertida... Esto lo convierte en el peor de los males universales"[461]

También es politeísmo enmascarado la religión de aquel que combina con el culto a Dios la devoción a su propio provecho, pues está dicho, *No habrá dios extraño en ti* (Salmos 81:10); respecto de este versículo nuestros maestros observaron que significaba el dios extraño en el propio ser del hombre.[462]

---

460 Según Raban Iojanán ben Zakai, fue Rabí Joshua ben Hyrcanus quien posteriormente reclamó la misma distinción para Job. Véase Mishná Sotá V, 5.

461 Bajia, The Duties of the Heart ijud hamasé, cap. 4.

462 Bajia, ibíd., shaar haijud, cap. 10. Véase Schechter, Some Aspects of Rabbinic Theology, p. 69.

EL FRACASO DEL CORAZÓN

Dios pide el corazón. Sin embargo, nuestro fracaso mayor radica en el corazón. ¿Cómo confiar en las buenas intenciones de alguien, sabiendo que bajo el manto de la kavaná puede ocultarse una veta de vanidad? ¿Quién puede afirmar que ha cumplido aunque sea una sola mitzvá por perfecta devoción? Dijo Rabí Elimelej de Lizhensk a uno de sus discípulos: "Tengo sesenta años y no he cumplido una sola mitzvá"[463]. *No hay mitzvá alguna que cumplamos a la perfección...* salvo la circuncisión y la Torá que estudiamos en la niñez[464], ya que estos dos actos no están viciados por "pensamientos ajenos" o motivaciones impuras.

"Vi que dondequiera hay justicia también hay maldad, que dondequiera hay rectitud también hay iniquidad". Dios, por tanto, habrá de juzgar no sólo a los malvados sino también a los justos (Eclesiastés 3:16-17). *Por cuanto Dios someterá a juicio todo acto... ya sea bueno o malo* (12:14). Según Rabí Judá, "todo acto" se refiere a "las mitzvot y las buenas acciones"[465]

Porque no hay sobre la tierra un hombre justo que haga el bien y no peque (Eclesiastés 7:20). Los exégetas interpre-

---

463 Rabí Iaakov Aarón de Zalshin, Bet Iaakov, Pietrkov, 1899, p. 144.

464 Midrash Tahilim, 6, 1. En opinión de algunos rabíes, aun en el momento en que nuestros antepasados proclamaron al pie del Sinaí, Todo lo que habló el Señor haremos y obedeceremos (Éxodo 14:7), momento que conforme a la tradición señaló el punto más alto en el desarrollo espiritual del hombre (Shabat 88a), no eran del todo sinceros en lo que decían. Le lisonjeaban con sus bocas. Le mentían con sus lenguas. Sus corazones no eran firmes con El, no eran fieles a Su pacto (Salmos 78:36-37). Según Rabí Meir, en ese mismo momento albergaban en sus corazones la idolatría. Véase Mejiltá, mishpatim 13; Toseftá, Babá Kammá 7,9; Tanjuma, ed. Buber, l, 77; Éxodo Rabá 42, 6; Levítico Rabá 6,1; Deuteronomio Rabá 7, 10.

465 Eclesiastés Rabá 11, final.

tan este versículo en el sentido de que aun un hombre justo peca en ocasiones, sugiriendo que su vida es un mosaico de acciones perfectas con unos pocos pecados diseminados aquí y allá. El Baal Shem, sin embargo, interpreta el versículo del siguiente modo: *Porque no hay sobre la tierra un hombre justo que haga el bien sin que haya pecado en el bien*: "Es imposible que el bien esté libre de pecado y egoísmo"[466]. Empíricamente, nuestra situación espiritual parece irremediable.

> Somos como cosa impura
> todos nosotros,
> y como paño inmundo
> todas nuestras obras justas.
>
> Isaías 64:5

"Aun nuestras buenas obras no son gratas sino odiosas, pues las realizamos para alimentar nuestro orgullo y nuestra vanidad y a fin de impresionar a nuestro prójimo".[467]

---

466 Toldot Iaakov Iosef, Lemberg 1863, p. 150d. "No hay posibilidad de kavaná perfecta en este mundo" Rabí Zadok, Resise Laila, Varsovia, 1902, comienzo.

467 David Kimhi, Commentary on Isaiah ad locum. Similarmente, S. D. Luzatto en su comentario. Compárese Rabí N. J. Berlín, Comentario sobre Sheeltot, sección 64, p. 420. Véase también Rashi, Babá Batrá 9b. Compárese Eliezer ben Iehuda, Thesaurus, vol. IX, p. 4328.

Las palabras de Isaías contra los alcances y el espíritu del profeta se aplicaron a menudo para impugnar las "buenas obras". Acerca de las implicaciones antinómicas y antibíblicas de tal concepción, véase E. La B. Cherbonnier, *Hardness of Heart*, p. 94 ss. En contraste con esa posición, Rabí Janina consideraba que la intención del profeta fue alabar las buenas obras, por insatisfactorias que sean. "Tal como en una ropa cada hebra está unida a las demás para formar una prenda completa, así también cada céntimo destinado a la caridad está unido a los demás para formar una gran suma". *Babá Batrá* 9b.

La mente jamás está inmune a los "pensamientos ajenos" y no existe una manera sencilla de extirparlos. Cuando los discípulos de un rabí jasídico a punto de morir le preguntaron a quién habrían de elegir como maestro después de su desaparición, el rabí les respondió: "Si alguien os aconseja cómo erradicar las intenciones ajenas, sabed que él no es vuestro maestro".

Según una leyenda, las últimas palabras que pronunció el Baal Shem antes de abandonar este mundo fueron: "Señor del Universo, sálvame del orgullo y de los motivos ocultos". Otra leyenda cuenta que sus últimas palabras fueron: "No dejes que el pie de la soberbia me pisotee". (Salmos 36:12).

No sabemos con qué hemos de servir hasta que llegamos allá (Éxodo 10:26). "Todo nuestro servicio, todas las buenas obras que hacemos en este mundo, no sabemos si son de algún valor, si son de veras puras, honestas o cumplidas en aras del cielo, hasta que llegamos allá; sólo en el mundo por venir sabremos cuál fue nuestro servicio aquí"[468]. Las palabras de Moisés a Israel, "Yo estoy entre Dios y vosotros" (Deuteronomio 5:5) fueron alegóricamente interpretadas por Rabí Micael de Zlotshov del siguiente modo: El "yo" se interpone entre Dios y el hombre.[469]

468 Rabí Isaac Meir de Guer.

469 Citado por Rabí Kalonimus Kalman Epstein, Maor Vashamesh, Lemberg, 1859, p. 29b.

39. El yo y el no-yo

¿ES EL DESEO LA MEDIDA DE TODAS LAS COSAS?

¿Es cierto, como preguntamos antes, que nuestras creencias religiosas no son sino intentos de satisfacer deseos subconscientes? ¿Que nuestras normas morales no son más que deseos enmascarados? ¿Que el deseo es la medida de todas las cosas?

Si nunca es una norma la que guía nuestra acción, sino un deseo egoísta, debemos dejar de esforzarnos por encontrar normas últimas de conducta y concentrarnos en cambio en la psicología de los deseos. Nuestro principio rector sería: el deseo es el padre de todos los valores; lo deseable es valioso.

¿Es verdad que lo único que el hombre puede hacer es promover su propia prosperidad? ¿Es cierto que una psicología de los deseos sería capaz de definir intenciones y fines y a la vez codificar una pauta omnímoda de conducta? Si bien semejante punto de vista no deja de parecer tentador, el entusiasmo de quienes se vuelcan al escrutinio de la vida humana en cuanto estudio de los deseos acaba por convertirse en disgusto y desesperanza. Ahora bien, ¿por qué ha de resultar repelente la idea de que la humanidad pueda ser un hedor de avidez que se eleva hacia el cielo? ¿Por qué debe extinguirse en la náusea una civilización resplandeciente de bienes e intereses creados? ¿Por qué decae la mente cuando las raíces de los valores comienzan a pudrirse? ¿Qué tiene de malo vivir en una jungla de incitaciones?

¿Qué tiene de malo vivir en la voracidad? ¿Por qué ha de ser el disgusto la secuela de la codicia?

Desesperanza y disgusto: he aquí el resultado del hedor que genera en nuestros corazones una vida dedicada a la autocomplacencia. ¿Habrá que explicarlos también como una forma enmascarada de autocomplacencia? Sin duda, las teorías pueden tratar de deshacerse de tales reacciones tachándolas de vagas y carentes de significación lógica, de egotismo disimulado bajo un disfraz dialéctico. Pero semejantes teorías ignoran hechos empíricos incuestionables de la conciencia humana.

Existe, por cierto, en el hombre, una tensión perpetua entre el foco del yo y la meta ubicada más allá del yo. La vida animal es un estado del vivir impulsado por fuerzas que no toman en consideración metas examinadas. Lo animal en el hombre es el impulso a concentrarse en la satisfacción de las necesidades; lo espiritual en el hombre es la voluntad de servir a fines elevados, y al servir a esos fines el hombre trasciende sus necesidades. Afirmar que el afán de liberarse de intereses egoístas es tan egoísta como cualquier otro interés no es más que confusión semántica. La diferencia estriba en la intención o la dirección del acto. Los intereses egoístas son centrípetos; el liberarse de intereses egoístas es centrífugo: representa un apartarse del yo. La esencia del hombre, su singularidad, radica en su poder de superar el yo, de elevarse por encima de sus propias necesidades y motivaciones egoístas. Ignorar la seriedad de esa tensión es vivir en un paraíso de necios; desesperar del propio poder para manejarla es penetrar en el infierno del cínico. Ahora bien, ¿cómo ha de librarse la batalla por la integridad?

LA CONVERSIÓN DE LAS NECESIDADES

Así como no se puede definir un organismo viviente por el número de células que contiene, tampoco se puede definir una personalidad humana por el número de sus necesidades, ni puede considerarse su vida como una interacción de necesidad y satisfacción. Las necesidades no son esencias sino respuestas a objetos, y nacen en situaciones concretas. El arte de vivir es el arte de manejar las necesidades, y el carácter del hombre se plasma y se revela por la manera como encauza sus pasiones y sus deseos. Mucha gente puede tener una fijación materna, pero lo esencial es que uno se vuelca a la poesía, otro al trabajo social y un tercero al delito.

El rasgo distintivo del hombre es su capacidad para la *conversión de las necesidades*. El hombre no sólo sabe expandir y satisfacer sus necesidades, sino también modificarlas; sabe desafiar al deseo y al deleite, no sólo regodearse en ellos. Sus logros creativos son el resultado de una alteración consciente, de actos de selección e intercambio de miras conflictivas, antes que de represión franca e implacable.

En biología hablamos de la heterogénesis como un modo de reproducción en el cual el progenitor produce vástagos que difieren de él en estructura y hábitos, pero que al cabo de una o más generaciones vuelven a la forma parental. Un fenómeno similar es posible en la vida interior del hombre. Si bien no podemos frenar la expansión de las necesidades ni suprimir con éxito la pasión humana, nos es dado convertir las necesidades y reencauzar la pasión hacia metas de nuestra propia elección. De tal manera, las necesidades egoístas pueden transformarse en oportunidades para el logro de fines universales.

Cabe, sin embargo, preguntar: ¿Resuelve la técnica de la conversión el problema del egoísmo? ¿Es correcto suponer que mediante la conversión de las necesidades el hombre

es capaz de cambiar no sólo pautas de conducta sino también tendencias de motivación? ¿Lo que hacemos no es ocultar las necesidades egoístas en vez de cambiarlas? El mal oculto es una amenaza mayor que el mal manifiesto; los intereses pervertidos pueden ser más perniciosos que las necesidades originales. ¿La conversión de las necesidades no importa ofrecer un refugio seguro a motivos que nos proponemos dominar? ¿Existe posibilidad alguna de superar las motivaciones egoístas?

LA ANULACIÓN DEL YO

El descubrimiento de un fracaso en el intento de educar al deseo acarrea el impulso de suprimirlo. La anulación del yo nos parece entonces el único camino para redimirnos de la esclavitud a que nos somete el ego. Sin embargo, este camino es una huida que puede precipitarnos en una corrupción más grave. La eliminación del yo no es en sí misma una virtud. Renunciar a la vida o al derecho a la satisfacción no es un requerimiento moral. Si la aniquilación del yo fuese virtuosa en sí misma, el suicidio sería el clímax de la vida moral. Es Moloc quien demanda el sacrificio de la vida; es el militarismo el que glorifica la muerte en combate como la más alta aspiración. Fueron los profetas de Baal, no los de Israel, quienes se complacieron en la automortificación.

En realidad, sólo aquel que comprende de veras la justicia de sus propios derechos es capaz de hacer justicia a los derechos de los demás. La formación moral consiste en ahondar la comprensión apasionada de los derechos y necesidades de los demás igualándola con la apasionada comprensión de los propios derechos y necesidades.

El valor del sacrificio está determinado no sólo por lo que damos, sino también por la meta a la cual lo destinamos. El

vocablo hebreo correspondiente al verbo sacrificar significa literalmente acercarse, aproximarse. Nuestra tarea no es renunciar a la vida sino acercar la vida a Dios. Nuestro afán no está cifrado en momentos aislados de anulación del yo, sino en una sobria y constante afirmación del yo de otros seres, en la capacidad de experimentar las necesidades y los problemas de nuestro prójimo. Nada tiene que ver semejante actitud con la anulación del yo o con un desdén por el alma. Lo que se anula, lo que se borra, es una condición de agresividad, de opresión que en sus buenos momentos el alma detesta y de la cual desea desprenderse.

Es posible convertir al yo en un amigo del espíritu si uno es capaz de desarrollar una aguda percepción del no-yo, de la ansiedad y la dignidad de nuestro prójimo.

El egocentrismo es el trágico malentendido de nuestro destino y nuestra existencia. Para el hombre, ser humano es una tautología existencial. A fin de ser un hombre, el hombre debe ser más que un hombre. El yo es espiritualmente inmaduro; crece en la preocupación por el no-yo. Tal es la profunda paradoja y el rasgo redentor de la existencia humana. No hay alegría para el yo dentro del yo. A la alegría se la encuentra en dar más que en adquirir, en servir más que en tomar.

Todos estamos dotados de talento, aptitudes, facilidades; pero el talento sin dedicación, la aptitud sin vocación, la facilidad sin dignidad espiritual acaban en la frustración. ¿Qué es la dignidad espiritual? El apego del alma a una meta exterior al yo, una meta que no está dentro sino más allá del yo.

Tal, en verdad, es el misterio del yo, inexplicable en términos de análisis psicológico. Así como nuestro sentido de lo inefable supera todas las palabras, así también la vocación de integridad y la capacidad de autotrascendencia superan todos los intereses y deseos.

CONSIDERACIÓN POR EL YO

Al abordar el problema del yo es preciso abstenerse de toda exageración. La consideración por el no-yo no es pecaminosa. El mal se genera cuando el yo se arroga lo que no le corresponde, cuando afirmamos nuestros intereses a expensas de los demás o erigimos al yo en objetivo supremo. Suponiendo, entonces, que el hombre sea consciente del bien que hace y hasta encuentre alegría en hacerlo, ¿es ello condenable? ¿Es pecado disfrutar de una buena acción? ¿No se debe considerar buena una acción a menos que se la ejecute de manera mecánica? ¿No deberíamos decir que un hombre justo es aquel para quien lo *requerido* es también lo *deseado*, más que aquel que hace el bien a pesar de su propia voluntad? La relación correcta entre el yo y el bien no es de tensión sino de acuerdo y armonía interiores. En el ámbito del pensamiento bíblico, la asociación del yo con el acto y aun la obtención de una recompensa se consideran deseables.

El hecho de que los hombres "censuran la injusticia porque temen ser víctimas de ella, y no porque les repugne cometerla"[470]; el hecho de que al defender la justicia podemos hacerlo movidos por intereses egoístas subconscientes, no invalida la significación intrínseca y absoluta de la justicia. Sólo prueba que la justicia está tan atrincherada en nuestro marco social concreto que nos habla como requisito de supervivencia, no sólo como mandamiento de la ética o la religión. Por supuesto, es concebible la creación de una sociedad en la que el asesinato se considerara lícito. Sin embargo, el hecho de que semejante sociedad habría de provocar en un momento dado la hostilidad de otros grupos, el hecho de que en nombre de su propia seguridad esos grupos se alzarían para destruirla, el hecho de que la supervivencia de la humanidad como un todo es incompatible con

470 Platón, La República, 344c.

el mal, señala que la necesidad de la justicia es más fuerte que nuestra relación consciente con ella.[471]

471 Véase El hombre no está solo, p. 226 ss.

40. El acto redime

CONCIENCIA DE LA ESCLAVITUD INTERIOR

¿Es la idea de integridad un capricho de la fantasía? No podemos ignorar como utópicas las palabras de Moisés, *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza*; la palabra de Josué, *Temed al Señor y servidle en sinceridad y verdad* (Josué 24:14); la palabra de Samuel, *Temed al Señor y servidle en verdad con todo vuestro corazón* (I Samuel 12:24). Los profetas no exhortarían a amar a Dios con todo el ser si semejante amor estuviera totalmente fuera de lo posible.

Nuestro esfuerzo de purificación debe comenzar por *tomar conciencia de nuestra esclavitud interior* respecto del ego, por detectar las manchas de nuestras virtudes, el tinte de idolatría en nuestro culto de Dios.

Hay gran mérito en conocer nuestras hipocresías sutiles, en no tener fe absoluta en nuestra fe, en nuestro sentido de la vergüenza y la contrición. La punzada de la vergüenza es el único dolor que el ego es incapaz de soportar y el único golpe que puede obligar a sus fuerzas a detenerse y retroceder, y la contrición es el rasgo salvador de nuestra alma. El remordimiento está por encima del sacrificio.

> Tú no Te complaces en sacrificios,
> de otro modo yo Te lo ofrecería.
> Con los holocaustos no Te alegras.
> Los sacrificios de Dios

son el espíritu quebrantado,
el corazón quebrantado y contrito.
¡Oh Dios, Tú no despreciarás!
Salmos 51:18-19

A Ti, *oh Señor, pertenece la justicia, a nosotros la vergüenza en el rostro* (Daniel 9:7). "¿Por qué esto es así? Dijo Rabí Nejemías: Porque aun cuando obramos con justicia, examinamos nuestras acciones y nos embarga la vergüenza".[472]

Y el hombre ha de cuestionar todos sus caminos. Pues nadie es justo ante Sus ojos. Sin embargo, la conciencia de nuestra esclavitud interior es el primer signo de ayuda.

MOMENTOS DE PUREZA

Cuanto menos dispuestos estemos a resignarnos a permanecer encadenados al ego y cuanto más profundamente comprendamos que el sentido último se encuentra en los actos generados en los márgenes del yo, tanto más grande será la posibilidad de liberarnos al menos durante un momento. Y el momento es lo que más cuenta.

Hay momentos en los que todos despertamos a la grandiosidad de la realidad cósmica, frente a la cual la indignidad del pensamiento egocéntrico, la falacia de las recompensas y los afanes de la vanidad nos llenan de vergüenza. Hay tanta sabiduría en la madera, tanta bondad en el suelo, y ni el menor rastro de insolencia... Nos percatamos entonces de nuestra verdadera, dramática situación, de nuestra posición en el péndulo de deber y huida, y comprendemos que no hay huida posible, que ni siquiera la muerte es una

472 Éxodo Rabá 41:1. Véase Will Herberg, Judaism and Modem Man, Nueva York, 1951; p. 149 ss.

salida. Avergonzados, sacudidos por la miseria de un yo sobrecargado, tratamos de romper el círculo del ego, de liberarnos.

CONTRICIÓN

Por consolador que sea confiar en los momentos de pura devoción, la ansiedad continúa. Al cabo de todos nuestros esfuerzos e intentos de purificar nuestro yo, descubrimos que la envidia, la vanidad y el orgullo siguen acechando en la oscuridad. ¿De dónde llegará la ayuda? Los momentos de extático olvido de nosotros mismos pasan rápidamente. ¿Cuál es, entonces, la respuesta?

Deberemos acaso desesperar porque somos incapaces de retener la pureza perfecta? La respuesta sería afirmativa si nuestra meta fuese la perfección. Lo cierto, en cambio, es que no estamos obligados a ser perfectos de una vez para siempre, sino a elevarnos una y otra vez por encima del nivel del yo. La perfección es divina, y convertirla en meta del hombre es pedirle a éste que sea divino. Lo único que podemos hacer es tratar de limpiar nuestro corazón estrujándolo en *contrición*. La contrición comienza con un sentimiento de vergüenza por nuestra incapacidad para desenredarnos del ego. Estar contritos por nuestras faltas es más santo que complacernos en la perfección.

DIOS ESTÁ LLENO DE COMPASIÓN

En el mundo de la piedad judía se dejan oír dos voces. Una es severa, sin concesiones: las buenas acciones realizadas por motivos impuros son absolutamente insatisfacto-

rias[473]. La otra es una voz moderada: las buenas acciones son preciosas aunque su motivación no sea pura.[474]

¿Qué dicen los hechos? Ni siquiera la más noble intención basta para llenar todos los rincones del alma, abierta por los cuatro costados a las intrusiones del ego. Si el juicio se ajustara a la pauta severa y sin concesiones de la pureza total de intención, ¿quién saldría con bien? Por cierto, es la voz de la moderación la que en general prevaleció. Así, se nos enseña a creer que los "pensamientos ajenos" o aun las motivaciones impropias no vician el valor de un acto sagrado.

El alma es frágil, pero Dios está lleno de compasión por la zozobra del alma, por la falta del corazón. Dice el Talmud: "Hay quienes desean (ayudar a los demás) pero carecen de medios, mientras que otros tienen medios (y ayudan) pero no tienen el deseo (de ayudar)". No obstante, las dos clases de gente son santas ante los ojos de Dios.[475]

---

473 En un caso particular los rabíes tachan de transgresora a una persona que cumple un mandamiento sin la intención correcta. (Nazir 23a véase Albo, Ikarim III, cap. 28). Un rabí sostuvo que "aquel que no cumple la Torá por ella misma, mejor sería que no hubiese nacido". Dicho de Rabá, Berajot 17b. Si bien esta posición extrema fue rechazada por la mayoría de los teólogos judíos, otros la defendieron en cierta medida. Al decir de Bajia, "Todas las obras realizadas en aras de Dios deben tener en sus raíces pureza de corazón y sinceridad de pensamiento. Cuando el motivo no es puro las buenas acciones, por numerosas que sean y aun cuando se las practique continuamente, no son aceptadas". The Duties of the Heart, introducción.

474 Julín 7a. Véase Tosefot ad locum. Dios no rehúsa la recompensa a ninguna criatura; aun los malvados son recompensados por el bien que hacen en un momento dado. Dios ni siquiera rehúsa la recompensa por una palabra decorosa. Véase Pesajim 118a; Nazir 23b. La abstención de trabajar en Shabat motivada por la indolencia antes que por reverencia al Shabat, se considera aun así meritoria.

475 Julín 7b.

LOS FINES PURIFICAN LOS MOTIVOS

El judaísmo insiste en el acto y espera confiado la intención. Cada mañana oramos:

> Endulza, te rogamos, oh Señor nuestro Dios,
> las palabras de Tu Torá en nuestra boca...
> para que estudiemos Tu Torá
> por ella misma.

Sin dejar de tener presente la meta en todo momento, se nos enseña a seguir observando la ley aunque no estemos preparados para cumplirla "en aras de Dios". Porque el bien, aun cuando no se practique por el bien mismo, nos enseñará tal vez a actuar en aras de Dios. Debemos continuar ejecutando los actos sagrados aunque nos veamos obligados a sobornar al yo con incentivos humanos. La pureza de motivaciones es la meta; la constancia en la acción es el camino. Es un esfuerzo inútil combatir el ego abiertamente; como a una hidra herida, le brotan dos cabezas por cada una que se le corta. No debemos entregarnos al autoanálisis; no debemos concentrarnos en el problema del egocentrismo. Para purificar el yo hay que evitar demorarse en el ego, y concentrarse en la tarea.

EL ACTO REDIME

Toda enseñanza ética o religiosa que pone el énfasis principal en las virtudes espirituales como la fe o la pureza de motivaciones acaba en la frustración. Si la fe fuese la única pauta, el esfuerzo del hombre estaría condenado al fracaso. Acaso una de las razones que movieron al judaísmo a recurrir a la acción en lugar de confiar en la devoción interior haya sido precisamente el conocimiento de la debilidad del

corazón, la poca seguridad que ofrece la intimidad espiritual del hombre. Quizá sea éste el significado profundo del consejo de los rabíes: uno ha de hacer siempre el bien, aunque no sea por el bien mismo. El acto nos enseña el significado del acto.

El camino de la intención pura está empedrado de buenas acciones. El bien se practica en actos, y la intensa fascinación que emana de una buena obra contrarresta la presión y el ardor del ego. El ego es redimido por el poder absorbente y el inacallable estímulo de una tarea justa que encaramos. El acto nos arrebata, transporta al alma demostrándonos que la belleza más grande es la que surge más lejos del centro del ego.

Los actos encaminados a metas ideales, los actos que no se realizan con despreocupada desenvoltura y espíritu rutinario, sino con empeño y sumisión a los fines que los guían, son más fuertes que la sorpresa y el ataque del capricho. Servir a metas sagradas puede cambiar motivaciones sórdidas. Porque semejantes actos son exigentes. Cualquiera haya sido nuestra motivación antes del acto, el acto mismo demanda una atención íntegra. Así, el deseo de recompensa no es la fuerza impulsora que guía al poeta en sus momentos creativos, y la persecución del placer o el provecho no constituyen la esencia de un acto religioso o moral.

En el momento en que un artista se halla absorbido en la ejecución de un concierto la idea del aplauso, la fama o la remuneración se halla muy lejos de su mente. Su atención total, su ser entero, están inmersos en la música. Si algún pensamiento extraño penetrara en su mente, perturbaría su concentración y empañaría la pureza del sonido. Puede que haya pensado en la recompensa cuando negociaba con su representante, pero en el momento del concierto sólo la música reclama su completa concentración.

No muy distinta es la situación del hombre cuando lleva a cabo una acción religiosa o moral. Librada a sí misma, el alma está a merced del capricho. Sin embargo, hay en el acto un poder que purifica los deseos. El acto, la vida misma, educa la voluntad. El buen motivo nace mientras se hace el bien.

Si el motivo inicial es fuerte y puro, las intenciones perturbadoras que surgen durante el acto pueden incluso servir para vigorizarlo, pues el motivo inicial es capaz de absorber el vigor del intruso y sumarlo a su propia fuerza. Aunque el hombre esté repleto de motivos egoístas, un acto y Dios son más fuertes que los motivos egoístas. El poder redentor emitido en la ejecución del bien purifica la mente. El acto es más sabio que el corazón.

Un discípulo de Rabí Mendel de Kotsk se lamentó ante su maestro de su capacidad para rendir culto a Dios sin que su yo interviniera infundiéndole un sentimiento de orgullo. ¿Hay algún modo de culto–preguntó– en donde el ego no se inmiscuya?

–¿Alguna vez te ocurrió cruzarte con un lobo mientras andabas solo por el bosque?

–Sí, me ocurrió.

–¿Qué sentiste en ese momento?

–Miedo, sólo miedo y la voluntad de escapar.

–Ya lo ves, en ese momento tuviste miedo sin sentirte orgulloso de tu miedo. Es así como debemos venerar a Dios.

Aunque seamos profundamente conscientes de cuán impuras e imperfectas son todas nuestras obras, el hecho de nuestro obrar debe ser valorado como el más alto privilegio, como una fuente de alegría, como aquello que otorga a la vida su condición más preciosa y excelsa. Creemos que

los momentos vividos en fraternidad con Dios, los actos cumplidos a imitación de la voluntad de Dios, nunca perecen; la validez del bien permanece más allá de toda pureza.

"SERVID AL SEÑOR CON ALEGRÍA"

Tradicionalmente al judío se le enseña a deleitarse por ser capaz de cumplir la ley, aunque sea imperfectamente, antes que sentir ansiedad por no ser capaz de cumplirla a la perfección. "Servid al Señor con alegría; presentaos ante Su presencia cantando" (Salmos 100:2).

Israel experimenta cierta tranquilidad y deleite en el cumplimiento de la ley que para un sirviente asalariado resulta pesada desconcertante. Pues "el hijo que sirve a su padre lo sirve con alegría, diciendo, *Aun si no acierto por entero* (en el cumplimiento de Sus Mandamientos), *Él, como padre amante, no se enojará conmigo*. El sirviente asalariado, en cambio, siempre está temiendo cometer alguna falta y por ello sirve a Dios en un estado de ansiedad y confusión"[476]. Así, cuando los hijos de Israel se sienten inquietos porque deben someterse al juicio de Dios, los ángeles les dicen: "No temáis el juicio... ¿Acaso no Lo conocéis? Él es vuestro pariente cercano, Él es vuestro hermano, y aun más, Él es vuestro Padre".[477]

"NOSOTROS ESTROPEAMOS Y ÉL ENMIENDA"

El eterno mandamiento, como una sierra, trata de cortar la dureza de los corazones. A pesar de todos los esfuerzos, la dureza se mantiene firme. ¿Qué sentido tiene entonces

476 Tanjuma, Noé 19.

477 Midrash Tehilim, 118, 10. Véase Schechter, Some Aspects of Rabbinic Theology, p. 55 ss.

nuestro empeño? Dijo Rabí Tarfon: "No estáis llamados a completar la tarea, pero no estáis en libertad de eludirla". Todo lo que hagamos es sólo una realización parcial; el resto lo completa Dios.

Solos no tenemos capacidad para liberar nuestra alma de motivos espurios. Tenemos, no obstante, una esperanza: Dios redimirá nuestras fallas; Él completará lo que nosotros tratamos de lograr. La gracia de Dios ayuda a quienes hacen todo lo que está a su alcance para lograr lo que está más allá de su alcance.

Rabí Najman de Kosov contó una parábola. Una cigüeña cayó en el barro y no pudo liberar sus patas hasta que se le ocurrió una idea: ¿no tenía acaso un pico largo? Hundió entonces el pico en el barro y apoyándose en él consiguió sacar las patas. ¿Mas de qué sirvió? Ahora las patas estaban libres, pero el pico atascado. Se le ocurrió entonces otra idea. Hundió las patas en el barro y sacó el pico. ¿Mas de qué le sirvió? Las patas estaban hundidas...

Tal es la condición del hombre. Logra éxito en un camino, y fracasa en el otro. Debemos recordar constantemente: *nosotros estropeamos y Dios enmienda*. Cuán feo es el camino en el que nosotros estropeamos, y cuán bueno y hermoso el camino en el que Él enmienda.

Desde lo profundo clamamos pidiendo ayuda. Nos creemos capaces de superar los motivos espurios, ya que de otro modo no haríamos el bien y el amor no sería posible. Lo cierto es que "para alcanzar la pureza de corazón tenemos necesidad de la ayuda divina"[478]. Es por ello que oramos:

---

478 Rabenu Ioná, Comentario sobre Alfasi, Berajot, 5, 1. Compárese Salmos 51:12: "Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio, y renueva un espíritu recto dentro de mí", y Jeremías 32:40: "Y pondré Mi temor en el corazón de ellos". Véase más atrás; capítulo 12, nota 2.

Purifica nuestros corazones
para que podamos
venerarte en honestidad.

Liturgia del Shabat

Todo es inadecuado: nuestras acciones tanto como nuestras abstenciones. No podemos confiar en nuestra devoción, pues está manchada de pensamientos ajenos, presunción y vanidad. Requiere un gran esfuerzo *comprender delante de Quién estamos*, pues semejante comprensión es más que tener un pensamiento en la mente. Es un conocimiento en el cual está comprometida la persona entera: mente, corazón, cuerpo y alma. Poseer ese conocimiento es olvidar todo lo demás, incluso el propio yo. En el mejor de los casos sólo podemos alcanzarlo durante un instante, y únicamente de tiempo en tiempo.

¿Qué nos queda entonces por hacer, excepto *orar por la capacidad de orar*, deplorar nuestra ignorancia de que vivimos en Su presencia? Y aun si esa oración está manchada de vanidad, Su misericordia acepta y redime nuestros débiles esfuerzos. La continuidad de nuestro esfuerzo por orar, la inquebrantada lealtad a nuestro deber de orar, es la que presta fuerza a nuestro frágil culto, y la santidad de la comunidad otorga sentido a nuestros actos de culto individuales. Éstos son los tres pilares sobre los cuales nuestra oración se eleva hacia Dios: nuestra propia lealtad, la santidad de Israel, la misericordia de Dios.

41. Libertad

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

Hemos dicho que la gran premisa de la religión es que el hombre es capaz de superarse a sí mismo. Esa facultad constituye la esencia de la libertad. Según Hegel, la historia del mundo no es más que el progreso de la conciencia de la libertad. Ahora bien, ¿cómo podemos estar seguros de que la libertad no es un concepto *especioso*? Por el vocablo libertad entendemos la independencia de la voluntad respecto de condiciones previas, psicológicas y fisiológicas. Cabe sin embargo preguntar: ¿Puede ser que la voluntad sea independiente del carácter de la persona o las circunstancias del ambiente? ¿No es toda acción resultado de un factor previo? El momento presente, en el que se toma una decisión, ¿no lleva la carga de presión del pasado? La aptitud de la mente para comparar las razones en pro y en contra de determinada acción y de preferir una a la otra no se extiende más allá del ámbito de las razones conscientes y manifiestas. Empero, tales razones derivan de otras que a su vez tienen una genealogía infinita. Cualquiera haya sido la génesis de las razones originarias, encararse con sus descendientes no es un acto de pensamiento imparcial, indeterminado. ¿Podemos de veras afirmar que dominamos las determinaciones de nuestra propia voluntad?

¿A quién se puede considerar libre? No siempre es libre aquel cuyas acciones están bajo el dominio de su propia voluntad, puesto que la voluntad no es una entidad última y aislada sino que está determinada en sus motivaciones por

fuerzas que escapan a su control. Tampoco es libre quien es lo que quiere ser, ya que lo que una persona quiere ser se halla obviamente determinado por factores exteriores a ella. ¿Habrá de considerarse libre a quien hace el bien por el bien mismo? ¿Pero cómo es posible hacer el bien por el bien mismo?

¿Cómo es posible, entonces, la libertad personal? La naturaleza de esa libertad es un misterio[479], y el formidable acúmulo de pruebas en favor del determinismo hace que nos resulte muy difícil creer en la libertad. Lo cierto, sin embargo, es que sin esa creencia la vida moral carece de significado. Sin tomar en serio a la libertad es imposible tomar en serio a la humanidad.

Desde el punto de vista del naturalismo, la libertad humana es una ilusión. Si todos los hechos del universo físico, y por ende también los de la historia humana, dependen absolutamente de causas y están condicionados por éstas, entonces el hombre es un prisionero de las circunstancias. No puede haber en su vida momentos libres, creativos, ya que ellos presupondrían un vacío en el tiempo o una ruptura en la serie de causa y efecto.

El hombre vive encadenado a su ambiente natural, a la sociedad y a su propio "carácter"; es esclavo de necesidades,

---

479 Véase W. James, The Will to Believe. "Sobre la base de los argumentos éticos, es preciso reconocer a la libertad personal como un componente necesario del ser moral... Por ende, la pregunta no es si la libertad personal es posible, sino otra más difícil: cómo es posible. El libre albedrío en su aspecto ontológico no aporta una 'prueba' en el sentido estricto. Por lo demás, su posibilidad concreta sólo puede tomarse en consideración dentro de los límites de la certidumbre hipotética. En realidad, lo que aún queda por hacer es la parte más importante de la tarea, pero hoy día estamos lejos de poder cumplirla. Apenas podemos dar uno o dos pasos hacia el esclarecimiento del problema. La naturaleza y la realidad de la libertad personal exceden los límites de la razón humana". N. Hartmann, Ethics, vol. III, p. 205 ss; edición alemana, p. 69b ss.

intereses y deseos egoístas. Ser libre en cambio implica trascender la naturaleza, la sociedad, el "carácter", las necesidades, los intereses, los deseos. ¿Cómo, pues, es concebible la libertad?

LA LIBERTAD ES UN SUCESO

La realidad de la libertad, de la facultad de pensar, de querer o de tomar decisiones más allá de la causalidad fisiológica y psicológica sólo es concebible si partimos de que la vida humana entraña a la vez *proceso y suceso* (véase Capítulo 22). Si el hombre es visto como un proceso, si sus futuras determinaciones se consideran calculables, es preciso entonces negar la libertad. La libertad significa que el hombre es capaz de expresarse en sucesos que están más allá de su propia inmersión en los procesos naturales del vivir.

Creer en la libertad es creer en los sucesos, es sostener que el hombre puede eludir las ataduras de los procesos en los que se halla inmerso y actuar de manera no requerida por factores previos. La libertad es el estado en que la persona sale de su yo, es un acto de *éxtasis espiritual* en el sentido original del término.

¿Quién es libre entonces? El hombre creativo al que no arrastran las corrientes de la necesidad, que no está encadenado a los procesos, que no es esclavo de las circunstancias.

Somos libres en raros momentos. Casi siempre nos movemos a impulsos de un proceso, nos sometemos al dominio de cualidades de carácter heredadas o a la fuerza de circunstancias externas. La libertad no es un estado constante del hombre, "una actitud permanente del sujeto consciен-

te"[480]. La libertad no *es: ocurre*. La libertad es un acto, un suceso. Todos estamos dotados potencialmente de libertad. De hecho, sin embargo, sólo actuamos libremente en raros momentos creativos.

La capacidad del hombre para trascender el yo, para elevarse por encima de todas las ligaduras y lazos naturales, presupone además que cada hombre vive en un reino dominado por la ley y la necesidad y a la vez en un reino de posibilidades creativas. Tal capacidad presupone que el hombre pertenece a una dimensión más alta que la naturaleza, la sociedad y el yo, y acepta la realidad de semejante dimensión, ubicada más allá del orden natural. La libertad no significa el derecho de vivir como nos place. Significa la aptitud para vivir espiritualmente, para elevarse a un nivel más alto de existencia.

La libertad no es, como a menudo se pretende, un principio de incertidumbre, la posibilidad de actuar sin motivo. Este concepto confunde la libertad con el caos, el libre albedrío con el capricho de volición inmotivada, con una acción irracional.

Tampoco es la libertad lo mismo que la posibilidad de elegir entre distintas motivaciones. La libertad incluye el acto de elegir, pero su raíz se halla en la comprensión de que el yo no es soberano, en la insatisfacción con la tiranía del ego. La libertad nace en el momento en que trascendemos el yo, elevándonos así por sobre el hábito de considerar al yo como un fin en sí mismo. *La libertad es un acto de compromiso del espíritu, un suceso espiritual.*

480 W. James, Personal Idealism.

LIBERTAD Y CREACIÓN

El problema básico de la libertad consiste en saber cómo podemos estar seguros de que los supuestos sucesos no son aspectos enmascarados de un proceso; o de que los actos creativos no son generados por evoluciones naturales de las que no tenemos conocimiento. La idea de las posibilidades creativas y la posibilidad de vivir espiritualmente dependen de la idea de que la creación y el hombre son algo más que un producto de la naturaleza.

El concepto último de la filosofía griega es la idea de cosmos, de orden; la primera enseñanza de la Biblia es la idea de *creación*. Traducido a principios eternos, cosmos significa destino, en tanto que creación significa libertad. El significado esencial de la creación no es que el Universo fue creado en un momento determinado del tiempo. El significado esencial de la creación no surgió por necesidad sino como resultado de la libertad.

El hombre es libre de actuar en libertad o de perder la libertad. Al elegir el mal renuncia a su apego al espíritu y se priva de la oportunidad de dejar que la libertad suceda. Así pues, podemos ser libres al emplear o ignorar la libertad; no somos libres en cuanto a la posesión de la libertad. Somos libres de elegir entre el bien y el mal; no somos libres en cuanto a tener que elegir. De hecho estamos obligados a elegir. Por lo tanto, toda libertad es una situación en la que Dios espera que el hombre elija.

LA PREOCUPACIÓN DIVINA

El pensamiento decisivo en el mensaje de los profetas no es la presencia de Dios ante el hombre sino la presencia del hombre ante Dios. Por ello la Biblia es la antropología

de Dios más que la teología del hombre. Los profetas no hablan tanto de la preocupación del hombre por Dios como de la preocupación de Dios por el hombre. En el principio está la preocupación de Dios. Es debido a Su preocupación por el hombre que el hombre puede preocuparse por Él, que tenemos la posibilidad de buscar a Dios.

En el pensamiento judío, el problema del ser nunca puede tratarse aislado, sino sólo en relación con Dios. Las categorías supremas de semejante ontología no son las de ser y devenir, sino las de ley y amor (justicia y compasión, orden y pathos). El ser, al igual que todos los seres, se ubica en una polaridad de justicia divina y compasión divina. Para la mayoría de nosotros el principio abstracto, estático, de orden y necesidad es una categoría última e inherente al concepto mismo de ser (o de nuestra conciencia de ser). Para la mentalidad judía el orden o la necesidad no es una categoría última sino un aspecto del atributo dinámico del juicio divino. El pensamiento judío afirma además que el ser está constituido (creado) y mantenido no sólo por la necesidad sino también por la libertad, por la preocupación libre y personal de Dios por el ser.

La preocupación divina no es una idea tardía teológica sino una categoría fundamental de la ontología. Al parecer, lo que mantiene a la realidad es la necesidad de sus leyes. Sin embargo, cuando inquirimos por qué es necesaria la necesidad, sólo existe una respuesta posible: la libertad divina, la preocupación divina.

Cabe preguntar: ¿Es plausible creer que lo eterno puede preocuparse por lo trivial? ¿No deberíamos pensar más bien que el hombre es demasiado insignificante para ser objeto de Su preocupación? La verdad, sin embargo, es que nada es trivial. Lo que a nuestros ojos es infinitamente pequeño, es infinitamente grande a los ojos del Dios infinito. Porque lo finito nunca está aislado; se halla entretejido de innumerables maneras con el curso de los sucesos infini-

tos. Y cuanto más alto es el nivel de conciencia espiritual, mayor es el grado de sensibilidad hacia los demás y de preocupación por ellos.

Debemos seguir preguntando: ¿Qué es el hombre para que Dios se preocupe por él? Y debemos seguir recordando que es precisamente la solicitud de Dios por el hombre la que constituye la grandeza de éste. *Ser es significar*, y lo que el hombre significa es el gran misterio de ser socio de Dios. *Dios necesita al hombre*.[481]

481 El hombre no está solo, p. 25, p. 243 ss.

42. El espíritu del judaísmo

EL SIGNIFICADO DEL ESPÍRITU

La religión cae en el pecado cuando comienza a abogar por la segregación de Dios, a olvidar que el verdadero santuario no tiene paredes. Siempre adoleció la religión de la proclividad a convertirse en un fin en sí misma, a recluir lo sagrado, a tornarse estrechamente parroquial, autoindulgente, egoísta, como si su misión no fuese ennoblecer la naturaleza humana sino acrecentar el poder y la belleza de sus propias instituciones o ampliar su cuerpo de doctrinas. Con frecuencia hizo más por canonizar los prejuicios que por defender la verdad; por petrificar lo sagrado que por santificar lo secular. La tarea de la religión, sin embargo, es constituirse en un desafío a la estabilización de los valores.

En lo hondo de nuestros corazones alienta la perpetua tentación de venerar lo imponente, de convertir en ídolo a las cosas que nos son caras. Es fácil adorar lo insigne. Es fácil apreciar la belleza y difícil ver a través del disfraz de lo ostentoso. Si hubiese llegado un poeta a Samaria, capital del Reino Septentrional, habría escrito poemas que exaltaran sus magníficos edificios, sus hermosos templos y sus monumentos a la gloria mundanal. Pero Amós de Tecoa en su visita a Samaria no habló del esplendor de la "casa de marfil" ni cantó loas a los palacios. Al mirarlos sólo vio en ellos confusión moral y opresión. En lugar de fascinación, sintió espanto. "Abomino el orgullo de Jacob y odio sus pa-

lacios", exclamó en nombre del Señor. ¿Acaso no era Amós sensible a la belleza?

No debemos considerar a ninguna institución, a ningún objeto humano, como un fin en sí mismo. Los logros del hombre en este mundo son apenas ensayos, y un templo que llega a significar más que un recordatorio del Dios viviente es una abominación.

¿Qué es un ídolo? Una cosa, una fuerza, un grupo, una institución o un ideal a los que consideramos supremos. Sólo Dios es supremo.

Sólo el profeta abomina de la idolatría. Se niega a considerar final lo instrumental, último lo temporal. No debemos rendir culto ni a la humanidad ni a la naturaleza, ni a las ideas ni a los ideales. Ni siquiera al mal hay que erigirlo en ídolo, sino instrumentalizarlo. El mal impulso no implica fatalidad; se lo puede incorporar al servicio de Dios. Así, pudo decir Rabí Meir: "Y Dios vio que era muy bueno – muy bueno es el mal impulso".

Ni siquiera las leyes de la Torá son absolutas.[482]Nada es deificado: ni el poder ni la sabiduría, ni los héroes, ni las instituciones. Atribuirles cualidades divinas, atribuírselas a cualquier cosa, por elevada y sublime que sea, es distorsionar la idea que ella representa y a la vez el concepto de lo divino del que la imbuimos.

Salvada la sima del paganismo, el judaísmo es a menudo una voz solitaria y desapercibida que se alza contra la tendencia del hombre a convertir lo instrumental en final. Somos un reto a la soberanía de cualquier valor, ya sea el ego, el Estado, la naturaleza o la belleza. El judaísmo alteró la inflexibilidad y el aislacionismo de los valores al elevar lo natural hacia lo moral, al disolver lo estético en lo sagrado,

482 Véase más atrás, cap. 28.

al empeñarse en modelar lo humano conforme a la pauta de lo divino. No sólo repudió la belleza cuando se la lograba a costa de la justicia; rechazó el ritual cuando quienes lo cumplían eran los moralmente corruptos. Ni siquiera consideró un absoluto a la religión misma, al culto. "Vuestras plegarias son una abominación", dijo Isaías a los explotadores del pobre. Manteneos lejos de la sinagoga, escribió el Gaón de Vilna a la gente de su casa, si no podéis absteneros de envidiar y criticar la vestimenta de los demás fieles.

Nada existe como un fin en sí mismo, nada es válido por derecho propio. Lo que al parecer es una meta no es más que un alto en el camino. Todo se halla enmascarado en la dimensión de lo sagrado. Todo tiene que ver con Dios.

Ser judío es renegar de los falsos dioses, ser sensible al infinito compromiso de Dios en toda situación finita, dar testimonio de Su presencia en las horas de Su ocultamiento, recordar que el mundo está irredento. Hemos nacido para ser una respuesta a Su pregunta. Nuestro camino es un peregrinaje o una huida. Se nos ha elegido para permanecer libres de vanidad por los triunfos mundanales, para conservar la independencia frente a la histeria y las glorias engañosas, para no rendirnos jamás a los oropeles, aun al precio de mantenernos al margen de la moda.

Esto es lo que entendemos por el término *espiritual*: lo espiritual es la referencia a lo trascendente dentro de nuestra propia existencia, es dirigir el Aquí hacia el Allende. Es la fuerza extática que moviliza todas nuestras metas, redimiendo a los valores de la mezquindad de ser fines en sí mismos, transformando las llegadas en nuevos peregrinajes, en nuevas partidas. Es una tendencia omnímoda que a la vez contiene y trasciende todos los valores, un proceso incesante, el movimiento del ser hacia lo alto. Lo espiritual no es algo de nuestra propiedad, sino algo que podemos compartir. No lo poseemos; puede poseernos. Cuando lo percibimos, es como si nuestra mente se deslizara por

un instante sobre una corriente eterna en la que nuestras ideas se convierten en conocimiento arrastrado más allá de sí mismo.

Es imposible asir el espíritu en sí mismo. El espíritu es una *dirección*, el volverse de todos los seres hacia Dios: *teotropismo*. Es siempre más que –y superior a– lo que somos y sabemos.

EL ESPÍRITU DEL JUDAÍSMO

¿Existe una expresión señera para el espíritu del judaísmo? ¿Hay un término que transmita su índole singular?

Recurramos al texto de los Diez Mandamientos, el monumento más representativo de la doctrina judía, y veamos si podemos encontrar un término semejante. Los Diez Mandamientos han sido traducidos a todas las lenguas y su vocabulario entró a formar parte de la literatura de todas las naciones. Cuando leemos ese texto famoso en cualquier traducción, griega, latina, inglesa, un hecho sorprendente nos salta a la vista. En la versión inglesa, por ejemplo, se encontraron con facilidad equivalentes de todas las palabras hebreas. Hay una palabra para *pésel*: imagen esculpida; hay, entre otras, muchas palabras para *shamaim* y *eretz*: cielo y tierra. Todo el texto ha sido vertido fielmente al inglés, y no obstante suena como si hubiese sido escrito originalmente en este idioma. ¡Un momento, sin embargo! He aquí una palabra hebrea para la cual no se encontró equivalente y que quedó sin traducir: *Shabat*. "Recordad el Día del Shabat". En el griego de la Septuaginta leemos *Sabbaton*, en el latín de la Vulgata *Sabbatum*, en el arameo *Shabata*; en la versión King James *Sabbath*.

Acaso sea Shabat la idea que expresa lo más característico del judaísmo.

¿Qué es el Shabat?[483] Un recordatorio de la majestad real de todo hombre, una abolición de la diferencia entre amo y esclavo, rico y pobre, éxito y fracaso. Celebrar el Shabat es vivenciar nuestra independencia última respecto de la civilización y la sociedad, del logro y la ansiedad. En el Shabat se corporiza la creencia de que todos los hombres son iguales y que esa igualdad de los hombres significa la nobleza de los hombres. El mayor pecado del hombre es olvidar que es un príncipe.

El Shabat es la certidumbre de que el espíritu es más grande que el Universo, que más allá de lo bueno está lo sagrado. El Universo fue creado en seis días, mas el clímax de la creación fue el día séptimo. Las cosas que cobran vida en los seis días son buenas, pero el séptimo día es santo. El Shabat es *santidad en el tiempo*.

¿Qué es el Shabat? La presencia de la eternidad, un momento de majestad, el esplendor del júbilo. El alma se ensancha, el tiempo es un deleite y la intimidad espiritual una suprema recompensa. Sentimos que la indignación es una profanación del día, y la contienda el suicidio de nuestra alma acrecida. El hombre no está solo, vive en presencia del día.

EL ARTE DE SUPERAR A LA CIVILIZACIÓN

Alzad los ojos a lo alto y ved: ¿quién creó estas cosas? Durante seis días de la semana nos afanamos por dominar las fuerzas de la naturaleza, practicamos las artes de la civilización. El día séptimo está dedicado al recuerdo de la creación y al recuerdo de la redención, a la liberación de Israel desde Egipto, al éxodo de una gran civilización hacia el desierto donde la palabra de Dios fue dada. Mediante nues-

483 Compárese A.J. Heschel, El Shabat.

tros actos de trabajo durante los seis días participamos en las obras de la historia; mediante la santificación del séptimo día recordamos los actos que superan, ennoblecen y redimen la historia.

El mundo depende de la creación, y el valor de la historia depende de la redención. Ser judío es afirmar el mundo sin esclavizarse a él; ser parte de la civilización y trascenderla; conquistar el espacio y santificar el tiempo. El judaísmo es *el arte de superar a la civilización*, la santificación del tiempo, la santificación de la historia.

La civilización está enjuiciada. Su futuro dependerá de la medida en que el Shabat penetre en su espíritu.

El Shabat, tal como lo experimenta el hombre, no puede sobrevivir en el exilio, extranjero solitario entre los días de la profanidad. Necesita la compañía de los demás días. Todos los días de la semana deben guardar una coherencia espiritual con el séptimo día. Aun si no podemos alcanzar un plano en el que nuestra vida toda sea un peregrinaje al séptimo día, el pensamiento y la valoración de lo que el día puede traernos deberían estar siempre presentes en nuestro ánimo. El Shabat es el contrapunto del vivir, la melodía sostenida a través de todas las agitaciones y vicisitudes que amenazan a nuestra conciencia, nuestra certidumbre de la presencia de Dios en el mundo. Nos enseña los deleites del espíritu, las alegrías del bien, la grandeza de vivir frente a la eternidad.

Lo que el Shabat es entre los días, lo es el hombre consagrado, el *talmid jajam*, entre nosotros, la gente común. El hombre consagrado es aquel que sabe santificar el tiempo. Sin dejarse engañar por el esplendor del espacio, permanece atento a la tangente divina que toca la vertiginosa rueda de la vida.

El Shabat es más que un día, más que un nombre para una séptima parte de la semana. Es la eternidad dentro del tiempo, *el sustrato espiritual de la historia*.

En el lenguaje del judío, vivir *sub specie aeternitatis* significa vivir *sub specie Sabbatis*. Cada viernes por la noche debemos encender las luces en el alma, acrecentar nuestra misericordia, ahondar nuestra sensibilidad.

El Shabat es un solo día; todos nuestros días deberán estar impregnados de *Shabesdikeit*. *Shabesdikeit* es espiritualidad; es el epítome y el espíritu del judaísmo.

El gran sueño del judaísmo no es formar sacerdotes, sino un pueblo de sacerdotes; consagrar a todos los hombres, no sólo a algunos.

¿Y por qué no se le otorgó a la tribu de Leví una parte de la tierra de Israel?... Porque estaba dedicada al culto de Dios y a Su servicio. La vocación de la tribu de Leví era enseñar a la multitud los caminos virtuosos del Señor y Sus justos juicios... Mas no sólo la tribu de Leví estaba consagrada de tal modo. Todo ser humano nacido en este mundo, cuyo espíritu lo impulsa y cuyo intelecto lo guía para que se dedique al Señor a fin de servirlo y venerarlo y llegar a conocerlo, todo ser humano que actúa en consonancia con el designio de Dios y se libera de las conductas descarriadas inventadas por los hombres, se santifica con suprema santidad"[484].

484 Maimónides, Mishná Torá, Shemitá ve-Iobel, 13, 12-18.

43. El pueblo Israel

EL SENTIDO DE LA EXISTENCIA JUDÍA

El judío debe pagar un alto precio por la vida. Ha de ser exaltado para ser normal en un mundo que no le es propicio ni ve con simpatía su supervivencia. Algunos de nosotros, cansados del sacrificio y el esfuerzo, a menudo nos preguntamos: ¿Vale ese precio la existencia judía? Otros, dominados por el pánico, perplejos, desesperan de una posible mejoría.

El sentido de la existencia judía, tema mayor de toda filosofía judía, es desconcertante. Insertarlo en el marco de las preferencias intelectuales personales o de las modas corrientes de nuestro tiempo implicaría una distorsión. El reclamo de Israel debe ser reconocido *antes* de ensayar una interpretación. Tal como el océano es más que todo lo que sabemos acerca de él, así también el judaísmo excede el contenido de todas las filosofías del judaísmo. Nosotros no lo hemos inventado. Podemos aceptarlo o rechazarlo, pero no debemos distorsionarlo.

La ansiedad por determinar el sentido de mi existencia como judío la experimento en cuanto individuo. No obstante, cuando comienzo a reflexionar sobre el tema, éste deja de ser el problema de un judío para ser el de todos los judíos. Y cuanto más profundamente buceo, con tanta mayor fuerza comprendo los alcances del problema, que abarca no sólo a los judíos del presente sino también a los del

pasado y a los del futuro; abarca el sentido de la existencia judía en todas las épocas.

Lo que se halla en juego en nuestras vidas es más que el destino de una generación. En este momento *nosotros*, los que estamos vivos, somos Israel. Las tareas comenzadas por los patriarcas y los profetas y llevadas a cabo por innumerables judíos del pasado están ahora en nuestras manos, nos han sido confiadas. Ningún otro grupo nos ha relevado. Somos el único cauce de la tradición judía, somos los que han de salvar al judaísmo del olvido, los que deben transmitir todo el pasado a las generaciones futuras. Seremos los últimos judíos, los agonizantes, o bien los que darán nueva vida a nuestra tradición. Raras veces nuestra historia dependió tanto de una sola generación. Perderemos el legado de los siglos, o bien lo enriqueceremos.

UN PENSAMIENTO COMPATIBLE CON NUESTRO DESTINO

La comprensión del judaísmo no se puede alcanzar moviendo cómodamente teorías sobre un tablero de ajedrez. Las únicas ideas que pueden aceptar como principios quienes viven en la seguridad son aquellas que tienen sentido para quienes están hundidos en el dolor. Para tratar de entender la existencia judía, el filósofo judío debe ubicarse en consonancia con los hombres de Sinaí y a la vez con los de Auschwitz.

No hay bajo el sol un pueblo que enfrente un desafío mayor que nosotros. Nuestra existencia es superflua o bien indispensable para el mundo; ser judío es trágico o sagrado. Nosotros aquí, y los maestros judíos de otras partes, hemos asumido la inmensa responsabilidad de infundir a nuestra juventud la voluntad de ser judíos hoy, mañana y por siem-

pre jamás. A menos que el hecho de ser judío posea una significación absoluta, ¿cómo podemos justificar el precio supremo que tantas veces se vio obligado a pagar nuestro pueblo a lo largo de su historia? Evaluar el judaísmo con lucidez y visión de futuro es erigirlo en un bien que ha de preferirse, si fuese necesario, a cualquier otra alternativa que pudiera presentársenos alguna vez.

La tarea de la filosofía judía hoy no sólo consiste en describir la esencia del judaísmo, sino también en señalar su relevancia universal y la relación existente entre sus demandas y la posibilidad que tiene el hombre de seguir siendo humano. Sacar a la luz el recóndito esplendor del pensamiento judío, comunicar un sabor de eternidad a nuestra vida cotidiana, es la· mayor ayuda que podemos prestar al hombre de nuestros días, quien ha caído tan bajo que ni siquiera es capaz de sentirse avergonzado de lo que ocurrió en su tiempo.

No nacimos por mera casualidad como subproducto de una migración de naciones o en las tinieblas de un pasado primitivo. Primero Dios tuvo la visión de Israel, y sólo después vinimos al mundo. Fuimos formados conforme a una intención y en aras de un designio. Nuestras almas se estremecen con el eco de experiencias inolvidables y con la sublime expectativa de nuestra propia respuesta. Ser judío es estar comprometido con la experiencia de grandes ideas. La tarea de la filosofía judía es formular no sólo estas ideas, sino también la hondura de aquel compromiso mediante un pensamiento vívido y coherente. La tarea de la filosofía judía es *hacer compatible nuestro pensamiento con nuestro destino*.

La vida parece sombría si no se refleja en lo que es más que la vida. Nada puede considerarse valioso a menos que se lo justiprecie en relación con algo de mayor valor. La supervivencia del hombre depende de la convicción de que hay algo que merece el precio de la vida. Depende de la recep-

tividad para percibir la supremacía de lo perdurable. Esa convicción puede estar adormecida, pero despierta ante el desafío de un estímulo. En algunas personas vive como un deseo esporádico; en otras es una preocupación permanente.

Hemos aprendido de la historia judía que si un hombre no es más que humano, es menos que humano. El judaísmo es un intento de demostrar que para ser un hombre hay que ser más que un hombre, que para ser un pueblo debemos ser más que un pueblo. Israel fue destinado a ser un "pueblo santo", tal es la esencia de su dignidad y la esencia de su mérito. El judaísmo es un vínculo con la eternidad, un parentesco con la realidad última.

La mayoría de la gente entra de pronto en contacto con la realidad última cuando su confianza en sí misma es barrida por una catástrofe. El judaísmo es el intento de infundirnos el sentido de lo último como una certeza cotidiana. Nos lleva a considerar la injusticia como una calamidad metafísica, a percibir la significación divina de la felicidad humana, a mantenernos ligeramente por encima de las sombras del yo, capacitándonos para distinguir lo eterno dentro de lo temporal.

Tenemos conciencia de hallarnos inmersos en una historia que trasciende el tiempo y sus engañosas glorias. Se nos enseña a palpar los nudos de la vida en los que lo trivial está entretejido con lo sublime. Nuestra experiencia de la grandeza espiritual, de la divina seriedad de la vida humana, es infinita. Pueden quebrantar nuestros capullos, pero nos sostiene la fe que brota del núcleo de nuestras raíces. No nos dejamos engañar por lo obvio; sabemos que todo deleite no es sino un pretexto para sumar fuerza a lo que está más allá de la alegría y el dolor. Sabemos que ninguna hora es la última hora, que el mundo es más que el mundo.

ISRAEL, UN ORDEN ESPIRITUAL

¿Por qué razón nuestra pertenencia al pueblo judío constituye una relación sagrada? Israel es un *orden espiritual* en el cual lo humano y lo último, lo natural y lo sagrado sellan un pacto perdurable, en el cual el parentesco con Dios no es una aspiración sino una realidad de destino. Para nosotros, judíos, no puede haber fraternidad con Dios sin fraternidad con el pueblo de Israel. Desertar de Israel es abandonar a Dios.

La existencia judía no es sólo la adhesión a determinadas doctrinas y observancias, sino ante todo el vivir *en* el orden espiritual del pueblo judío, el vivir *en* los judíos del pasado y *con* los judíos del presente. No es sólo cierta cualidad del alma de los individuos, sino ante todo la existencia de la comunidad de Israel. No es ni una experiencia ni un credo, ni la posesión de características psíquicas, ni la aceptación de una doctrina teológica, sino el vivir en una dimensión sagrada, en un orden espiritual. Logramos participar en la santidad viviendo en la comunidad judía; Lo que hacemos como individuos es un episodio trivial, lo que alcanzamos como Israel nos hace expandir hacia el infinito.

El sentido de la historia es el de ser un santuario en el tiempo, y cada uno de nosotros tiene su papel en el gran ritual. El sentido último de los actos no está limitado a la vida de aquel que realiza los actos y al momento particular en que éstos ocurren.

La vida religiosa no es un asunto privado. Nuestra propia vida es un movimiento de la sinfonía de los siglos. Se nos enseña a orar y a vivir en la primera persona del plural. Hacemos una mitzvá “en nombre de todo Israel”. Actuamos a un tiempo como individuos y como la comunidad de Israel. Todas las generaciones se hallan presentes, por así decirlo, en cada momento.

Israel es el árbol, nosotros somos las hojas. Es el aferrarnos al tronco lo que nos mantiene vivos. Acaso nunca haya habido tanta necesidad de judaísmo como en nuestro tiempo, un tiempo en el que muchas esperanzas acariciadas por la humanidad yacen hechas trizas. Debemos ser pioneros como lo fueron nuestros padres tres mil años atrás. El futuro de todos los hombres depende de que comprendan que el sentido de la santidad es tan vital como la salud. Al observar el modo de vida judía mantenemos vivo ese sentido y conservamos la luz para las futuras visiones de la humanidad.

Nuestro destino es vivir para lo que es más que nosotros mismos. Nuestra existencia como tal es un símbolo impar de esa aspiración. Siendo lo que somos, es decir judíos, significamos más para la humanidad que mediante cualquier servicio particular que podamos prestar.

Tenemos fe en Dios y fe en Israel. Aunque algunos de sus hijos se descarriaron, Israel sigue siendo la desposada de Dios. No podemos odiar lo que Dios ama. Rabí Aarón el Grande solía decir: "Ojalá pudiese yo amar al más grande santo como ama el Señor al bribón más grande".

Israel no existe para ser, sino para albergar la visión de Dios. Aunque nuestra fe sea puesta a prueba, nuestro destino está anclado a lo último. ¿Quién puede determinar el desenlace de nuestra historia? De lo maravilloso vinimos, y a lo maravilloso retornaremos.

LA DIGNIDAD DE ISRAEL

Pertenecer a Israel es de por sí un acto espiritual. Ser judío es en extremo inconveniente. La supervivencia misma de nuestro pueblo es un *kidush hashem*. Vivimos a pesar del peligro. Nuestra existencia como tal es una negativa a ren-

dirnos a la normalidad, la seguridad, la comodidad. Expertos en asimilación, los judíos pudieron haber desaparecido aun antes de que se conocieran los nombres de las naciones modernas. Sin embargo, somos pacientes y abrigamos la voluntad de perpetuar nuestra esencia.

Somos judíos como somos hombres. La alternativa a nuestra existencia como judíos es el suicidio espiritual, la desaparición. *No* es un cambio por otra cosa. El judaísmo tiene aliados; no tiene substitutos. La fe judía consiste, en el apego a Dios, el apego a la Torá y el apego a Israel.

Existe una conjunción, singular entre el pueblo y la tierra de Israel. Aun antes de que Israel se convierta en un pueblo, la tierra ya le estaba predestinada, Lo que hemos presenciado en nuestro propio tiempo viene a recordarnos el poder de la misteriosa promesa de Dios a Abraham y da testimonio de que el pueblo mantuvo su promesa: "Si de ti me olvidare, oh Jerusalén, que se seque mi diestra" (Salmos 187:5). El judío en cuyo corazón muere el amor de Sión está condenado a perder su fe en el Dios de Abraham, que dio la tierra como prenda de redención para todos los hombres.

El pueblo de Israel gemía en su aflicción. Desde Egipto, tierra de abundancia, se los empujaba al desierto. Sus almas se agostaban, carecían de todo; no tenían carne para comer ni agua para beber. Sólo tenían una promesa: se los conduciría a la tierra de la leche y la miel. A punto estaban de lapidar a Moisés: "¿Por qué nos sacaste de Egipto, para matarnos de sed a nosotros, a nuestros hijos y a nuestro ganado?". Mas una vez que hubieron adorado al becerro de oro, cuando Dios decidió apartarse de Su pueblo, no morar más en medio de ellos y confiar a un ángel la misión de conducirlos desde el destierro a la Tierra Prometida, Moisés exclamó: "Si Tú mismo no vienes con nosotros, no nos saques del desierto" (Éxodo 33:15). Acaso sea éste el secreto de nuestra historia: *optar por permanecer en el desierto antes de ser abandonados por Él.*

La vivencia de Dios que posee Israel no surgió de una búsqueda. Israel no descubrió a Dios: Israel fue descubierta por Dios. El judaísmo es *la búsqueda del hombre por parte de Dios*. La Biblia es una crónica del acercamiento de Dios a Su pueblo. En ella encontramos más manifestaciones de amor de Dios por Israel que del amor de Israel por Dios.

Nosotros no elegimos a Dios: Él nos eligió a nosotros. No existe el concepto de un Dios elegido; sí existe la idea de un pueblo elegido. La idea de pueblo elegido no entraña la preferencia por un pueblo basada sobre la discriminación entre varios pueblos. No decimos que somos un pueblo superior. "Pueblo elegido" significa un pueblo al que Dios se dirigió y al que eligió. La significación del término es genuina en relación con Dios, antes que con otros pueblos. No se refiere a una cualidad inherente al pueblo, sino a una relación entre el pueblo y Dios.

Hostigados, perseguidos por la enemistad y la injusticia, nuestros padres siguieron regocijándose de ser judíos. "Felices nosotros. Cuán bueno es nuestro destino, cuán placentera nuestra suerte, cuán hermosa nuestra herencia". ¿Cuál es la fuente de este sentimiento?

La búsqueda de la inmortalidad es común a todos los hombres. Para la mayoría de ellos el angustioso interrogante apunta hacia el futuro. Los judíos no sólo piensan en el fin, sino también en el principio. Como parte que somos de Israel, estamos dotados de una certeza muy rara, muy preciosa, la certeza de que no vivimos en un vacío. Jamás nos acosan la ansiedad y el miedo torturantes de errar en la oquedad del tiempo. Somos dueños del pasado y por ello no tememos lo que ha de ser. Recordamos de dónde venimos. Fuimos convocados y no podemos olvidarlo, mientras damos cuerda al reloj de la historia eterna. Recordamos el principio y creemos en un fin. Vivimos entre dos polos históricos: Sinaí y el Reino de Dios.

Sobre tus muros, oh Jerusalén,
he emplazado guardias;
todo el día y toda la noche
no callarán jamás.
Los que movéis al Señor a recordar,
no toméis descanso,
ni Le concedáis descanso
hasta que restablezca a Jerusalén,
y la ponga por alabanza en la tierra.

Isaías 62:6

Agradecimiento

El presente volumen es la continuación y aplicación de algunas de las ideas expuestas en *El hombre no está solo*. El autor agradece las valiosas sugerencias del profesor Maurice Friedman, el profesor Fritz Kaufmann y el rabino Jacob Riemer, quienes leyeron todas las partes del manuscrito. Asimismo expresa su profundo reconocimiento por la cálida amistad del señor Roger W. Straus.