

MISTERIO Y ASOMBRO
FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN ABRAHAM HESCHEL

Mystery and Astonishment
Philosophy of religion in Abraham Heschel

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

Resumen: El artículo se inserta en el ámbito de la filosofía de la religión y está sustentando en los planteamientos de Abraham Heschel, notable filósofo y rabino que fue asesor de Luther King. Partiendo de los fundamentos propuestos por Heschel se expone la relación entre la existencia del misterio y los evidentes límites de la cognición humana en lo que refiere a su indagación de lo absoluto. En tal sentido, desvelar la pequeñez humana permite concebir que, más que creer, lo que cabe es asombrarse. En el texto se alude que el misterio conduce a la evidencia de lo inefable. En esa óptica, la filosofía juzga los límites de la religión, pero no debiera dejar de percibir los suyos con respecto a la vivencia de lo espiritual.

Palabras Clave: Espiritualidad, Inefable, Absoluto, Judaísmo, Creencia.

Abstract: The article is inserted in the field of the philosophy of religion and is based on the ideas of Abraham Heschel, a notable philosopher and rabbi who was an adviser to Luther King. Starting from the foundations proposed by Heschel, this paper explores the relationship between the existence of the mystery and the evident limits of human cognition in relation to its investigation of the absolute. In this sense, revealing human smallness allows us to conceive that, more than believing, what is possible is to be amazed. This paper shows that the mystery leads to the evidence of the ineffable. Philosophy judges the limits of

religion, but it should not fail to perceive its own limits regarding the experience of the spiritual.

Keywords: Spirituality, Ineffable, Absolute, Judaism, Belief

Introducción

La intención de las siguientes páginas consiste, además de presentar el pensamiento de Abraham Heschel a los lectores de Iberoamérica, en plantear la posición que ocupa en el ámbito de la filosofía de la religión. Se intenta responder cuáles son los aspectos de coincidencia entre la búsqueda filosófica y la vivencia religiosa, sobre todo en función de la actitud de asombro. Desde luego, la práctica de la religión siempre se encuentra sustentada en aspectos culturales, de modo que serán evidenciadas las estructuras contextuales a partir de las cuales se edifica el pensamiento hescheliano.

La filosofía de Heschel, centrada en indagar la relación entre Dios y lo humano, tipifica un tipo de encuentro entre el hombre y lo divino a partir de un tipo de relación cuyas características serán expuestas a lo largo del texto. La pregunta por lo que existe más allá de lo humano no implica, de ninguna manera, la desvinculación del hombre con su mundo y las personas que lo rodean, de modo que la especulación no supone una evasión, según lo estipuló el rabino polaco.

La pregunta por los nexos entre espiritualidad y razón, la cual se sostiene a lo largo del artículo, permite también entrever los caminos para integrar la religión con la filosofía, no de manera que una se circunscriba a la otra, sino para que existan de manera interactiva y mutuamente nutricia. Como el lector constatará, es posible problematizar la vivencia y búsqueda religiosa sin tener que separar de manera contundente la espiritualidad y la razón. Entre las preguntas secundarias que serán respondidas pueden esbozarse las siguientes: *a)* ¿de qué manera y ante qué se origina el asombro?; *b)* ¿cómo son discordantes la ilusión de autonomía y la

capacidad de asombro?, c) ¿qué caracteriza a lo humano y cuál es su papel ante lo divino?

1. Aspectos biográficos y contextuales de Heschel

Abraham Joshua Heschel nació en Varsovia en 1907 y vivió en una familia de tradición jasídica. Desde pequeño mostró sensible interés por el estudio de la Biblia, así como por el Talmud y la Cábala. En el año de 1927, se mudó a Berlín para estudiar filosofía y teología. En esta etapa abordó los campos emergentes de la estética, la psicología y la fenomenología, “aunque estudiando al mismo tiempo historia del arte y filología semítica, en especial la Biblia” (Levenson, 24). Esto muestra, con claridad, que su pensamiento no estuvo restringido únicamente a cuestiones de índole religiosa, sino también humanística y científica.

Como podría preverse, la ideología de Heschel fue enriqueciéndose hasta lograr contener distintos enfoques que le permitieron dialogar y entender los planteamientos ajenos al judaísmo. No obstante, no todos mostraron afinidad a la visión integral del pensador que nos ocupa. Suele apuntarse que en la estructuración académica del recorrido de Heschel hubo algunas diluciones de su formación inicial, sobre todo por integrar un corpus de conocimiento que integró ámbitos distintos y hasta discordantes con su tradición cultural. Según Levenson (28), “en vez de invocar la idea de reconciliación entre el jasidismo y el activismo secular, algo bastante imposible, hubiese sido mejor que sus biógrafos exploraran lo que perdió y ganó Heschel de cada mundo, y en especial, cómo enfrentó, o no logró enfrentar, dichas pérdidas”.

Continuando con la combinación de ambos mundos, en 1933 publicó una colección poética titulada *Der Shem Hameforash - Mensch*. En el mismo año obtuvo el doctorado por la Universidad de Berlín y poco después obtuvo su grado rabínico en *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*. La disertación que fue producto de sus estudios doctorales constituyó la base de un texto ampliado que se publicó posteriormente con el título que hoy conocemos como *Los profetas*. En su momento, la

referida obra de Heschel condujo a que la Academia de Ciencias de Polonia considerara por primera vez los escritos de un judío para su publicación. Sobre tal texto, Heschel (1987, 347) mencionó: “Este libro cambió mi vida”. En ese momento él era un escritor primerizo, pero llegó a ser considerado “uno de los principales filósofos judíos de su tiempo” (Kaufman) y un “auténtico líder de la comunidad judía de los Estados Unidos” (Breslauer).

Heschel solía ser hermético en torno a las vivencias dolorosas derivadas de la persecución a los judíos. Además, tal como enfatiza Levenson (23), dada su discreción acerca de su infancia y debido a los estragos que provocó el Holocausto, las primeras fases de su vida son las más difíciles de reconstruir. Existen versiones que señalan que Heschel tenía un hermano más joven que murió junto con su padre en 1916. Al respecto, Levenson (26) se pregunta por qué Heschel nunca habló de eso y qué efecto tuvo la muerte de su hermano en su eventual alejamiento de la orientación religiosa de su familia. Lo cierto es que, al menos en tan desagradables sucesos, la infancia de Heschel guarda ciertas similitudes con la vivencia de uno de sus autores no judíos favoritos: el danés Kierkegaard. No es complejo admitir que el camino de Heschel ascendió de la vida estética hacia la ética y la religiosa, según propuso el autor de *Temor y temblor*.

El último suspiro de Heschel aconteció el 23 de diciembre de 1972. De su biografía puede desprenderse que fue un solitario hombre de fe (Ramon, 41); no obstante, ser un solitario no es lo mismo a mantenerse distante, sino aceptar la misión personal y caminar cualquier sendero para cumplirla. La soledad aludida en Heschel no implicó su lejanía de lo social, sino su apasionada disposición al desierto que nos recuerda que la existencia terrena constituye un exilio privilegiado que antecede al encuentro con la Tierra (no terrenal) que ha sido prometida.

Sin menoscabo de las diversas formas y modalidades del judaísmo, Heschel es visto como “uno de los teólogos judíos más significativos del s. XX” (Brill, 2), e incluso como “uno de los judíos más extraordinarios” (Levenson, 23). Además, su obra suele incluirse entre las hacedoras de un nuevo judaísmo (Borowitz),

como una alternativa teológica para los judíos (Breslauer), portadora de una visión emergente de jasidismo (Lookstein), representante de un judaísmo posmoderno (Borowitz) y hasta una de las evidencias de la fe después del holocausto (Mord).

Meyer (17), probablemente el más íntimo amigo de Heschel, concluyó con osadía, en su breve texto *In Memoriam*, que el rabino polaco “representó lo mejor que puede ofrecer el judaísmo”. Es por todo esto que “sus enseñanzas y ejemplo dirigieron a muchos judíos comprometidos, clérigos y laicos, a reaccionar en contra del racismo” (Bizzell, 2). Es notorio que, sin dependencia a la religión de la que se trate, existen elementos fundamentales que no pueden ser tolerados en las relaciones humanas. Heschel consideró inadmisibles cualquier tipo de discriminación.

Fue tal su influencia y alcance, que Sherman (11) aludió, con cierta solemnidad, el posicionamiento que Heschel tenía entre las comunidades judías: “Incluso en su apariencia física, evocando la imagen de Amos o Isaías con su barba, hablaba suavemente, pero con intensidad apasionada. No es de extrañar que muchos lo veían como un profeta hebreo de los últimos días”. Por otro lado, respecto a sus obras, Kaplan (23) acentúa que “sus extraordinarias dotes literarias y su casi misteriosa habilidad para captar los sentimientos de diferentes modos de experiencia religiosa, nutren todos sus escritos”. Como es el caso con la obra de cualquier escritor, existen textos más significativos que otros en la obra de Heschel; según Meyer (15), las obras que constituyen “su mayor esfuerzo en cuanto a la estructuración de la teología judía [son]: *El hombre no está solo*, *Dios en busca del hombre*, *La Tierra es del Señor* y *El Shabat*”.

2. Filosofía y religión en Heschel

Una de las formas triviales a través de la cual se intenta evadir la angustia es la sumisión irracional y acrítica a la religión de moda o a las prácticas y rituales que ofrezcan, en su maquillado fanatismo, placebos que resulten tranquilizadores. En la encrucijada acontecida en torno a la elección del camino personal, la filosofía de la religión permite distinguir los elementos culturales

implícitos en las prácticas religiosas, distinguiendo las falacias que podrían estar insertas en las propuestas religiosas y los elementos sustanciales que están promovidos en las honestas búsquedas de religación con la deidad.

En el entendido de que “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 Aquél que es más grande que el mundo; que el hombre puede elevar su mente y unirse a lo absoluto” (Heschel, 1984, 43), quedan fuera, por tanto, los planteamientos aparentemente religiosos que no cumplen con tales requisitos. La relación del hombre con Dios es consecuente con la relación de los hombres entre sí. De acuerdo con Buber, “cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo como hombre, y marche de este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador” (2002, p. 145). Ninguna religión, al menos desde la óptica hescheliana, tendría que desvincular al hombre del mundo y de sus relaciones con otros hombres y mujeres. Visto así, religión y realidad tendrían que estar asociadas, puesto que “la religión es más que un credo o una ideología y no se la puede entender si se la desgaja de la vida real” (Heschel, 1982, 55). Varias de las críticas a la religión se enfocan en la desconexión de los llamados “fieles” con la vida práctica.

Es oportuno resaltar la tipología de la religión que está implícita en la obra de Heschel. De acuerdo con el rabino polaco: Las religiones pueden clasificarse en tres grupos: las de autosatisfacción, las de autoanulación y las de mancomunidad. En las primeras, la religiosidad es una búsqueda de satisfacción de necesidades personales como la salvación o el deseo de inmortalidad. En las segundas, se hacen a un lado todas las necesidades personales y el hombre procura dedicar su vida a Dios al precio de anular todo deseo propio, en la creencia de que el sacrificio humano, o por lo menos la total abnegación, es la única forma auténtica de servir a Dios. La tercera [...] sostiene que existe una sociedad entre Dios y el hombre, que las necesidades humanas constituyen la preocupación de Dios y que los fines divinos deben convertirse en necesidades humanas (252-253).

La postura de Heschel se encuentra en el tercer tipo de religiosidad. Así, la filosofía de la religión que propone sigue el planteamiento central de lo que al hombre la corresponde realizar en el mundo, provocando que la práctica religiosa se convierta a la vez en contacto con el mundo, disposición para la satisfacción y para el encuentro con las necesidades de los demás que, en forma evidente nunca sobran ni están de más.

Vincular la filosofía con la religión permitió a Heschel señalar lo que él comprendió como dos formas del pensamiento. En ese tenor, “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” (5). La propuesta integradora consiste en la unión de ambas maneras de proceder en relación con lo pensado. La creencia reporta una importancia fundamental en el tipo de vida que se elige vivir. Asimismo, es importante distinguir entre la vivencia religiosa y la experiencia filosófica de la religión. En el primero de los casos suele rechazarse el auténtico ejercicio de la razón en pro de una sumisión casi ciega a la creencia, la cual suele estar sostenida por los planteamientos descontextualizados de algunas autoridadespreciadas por ser competentes en el ámbito religioso; en la segunda modalidad, el aprecio de la razón permite apreciar los frutos del pensamiento crítico, sin que esto ciegue al individuo de las preguntas sobre su conexión con lo absoluto.

En la línea de la experiencia filosófica de la religión se logra distinguir que “hay tres aspectos de la naturaleza que suscitan nuestra atención: su fuerza, su belleza y su grandiosidad. Por ende, hay tres formas de relacionarnos con el mundo: explotarlo, disfrutarlo o aceptarlo con temor reverente” (44); de tal modo, recíprocamente pueden enunciarse distintas formas de relación con el mundo. La aceptación del mundo, de la vida y del universo como pautas del temor reverente se desprende de una intuición de lo absoluto y su misterio.

La consideración de lo que está al origen de todo lo existente constituye el elemento fundamental que sustenta

cualquier procedimiento indagatorio de la filosofía de la religión. En consecuencia con ello, “la cuestión que debe examinar en primer lugar la filosofía de la religión no es la creencia, el ritual o la experiencia religiosa, sino la fuente de todos esos fenómenos, la situación total del hombre; ni la forma en que experimenta lo sobrenatural, sino por qué lo experimenta y lo acepta” (Heschel, 1982, 55). El enfoque se encuentra en un ejercicio racional (no exclusivamente racionalista) sobre el problema del origen y de la causa de lo existente. Por lo tanto, la teología dadora de respuestas termina por subyugarse a la filosofía elaboradora de cuestiones. Dicho de otro modo, “en nuestra busca de preguntas olvidadas, el método y el espíritu de la indagación filosófica revisten mayor importancia que la teología [...]. La filosofía ve primero el problema, la teología posee la respuesta por anticipada” (Heschel, 1984, 4). La verdadera fe es filosófica, la indagación es racional y la vivencia es íntima. La comprensión religiosa remite a una experiencia que no puede ser dictada ni canonizada por autoridades humanas.

El ejercicio intelectual en torno a la experiencia de la religión no se articula únicamente en lo que la programación académica dicte ni permanece circunscrita a la negación de la razón para promover la súbita emergencia del fanatismo. Por el contrario, “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 revaloración crítica de la religión desde el punto de vista de la filosofía*” (12). En función de que la filosofía remite a un esfuerzo personal que está alejado de senderos preestablecidos o seguros, la afluencia de simpatizantes es menor. Asimismo, en consideración de que la adopción de una religión encuentra sustento en el apoyo de una autoridad, tradición o costumbre que afianza una fugaz certeza sobre nuestras decisiones, la opción por ejecutar una práctica filosófica de la religión se convierte en una rareza.

Filosofar sobre la religión o, mejor, problematizar la vivencia y búsqueda religiosa exige tenacidad y valentía. Adicionalmente, “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” (13). La finalidad de la filosofía de la religión es encontrar una *intuición argumentada* que responda, incluso parcialmente, a la pregunta por el origen, el motivo y el sentido. Si bien la persona que practica la filosofía es poseedora de los planteamientos desde los cuales analiza la religión, no se convierte, por ello, en un juez capaz de dictar sentencias condenatorias o expiar las culpas propias y ajenas.

La tarea de la filosofía de la religión 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” (14-15). El filósofo nacido en Varsovia acierta al señalar que la filosofía no puede convertirse en religión, justamente porque sus planteamientos deben estar sometidos al constante escrutinio; por el mismo motivo no puede erigirse una fe que acepte como verdades los planteamientos primigenios sin someterlos a juicio. No obstante, tal como sucede con la actitud ferviente del religioso que está deseoso de encontrar signos de la deidad en el mundo, el filósofo (y el científico) también elige ofrendar sus esfuerzos a la consecución de un encuentro con la respuesta que estima existente. La espiritualidad, por tanto, se construye a partir de una esencia filosófica, toda vez que la práctica filosófica denota una sólida entrega a la tarea de escrutar los fundamentos de la realidad en la que está sujeto el individuo.

Una parte del planteamiento filosófico occidental ha errado su travesía al enfrentar la espiritualidad y la razón. Si bien es obvio que los paradigmas filosóficos no tendrían que contaminarse con el fanatismo o por tiernas falacias sin sustentos, también debería estar claro que la razón humana no es capaz de vislumbrar la globalidad de lo cognoscible. Huelga afirmar que la tarea de la filosofía y la fe son particulares, pero existe opción de vínculos y entrecruces. El lugar de la religión es defendido por Heschel por medio de la alusión que corresponde a la filosofía. En sus palabras, “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” (23).

Según Heschel, “la tarea primordial de la filosofía de la religión consiste en redescubrir las preguntas para las cuales la religión es una respuesta” (3). Naturalmente, en otras religiones existen, además del judaísmo, existen claros ejemplos de búsqueda e indagación racional en torno a la fe. Suele verse a Heschel y Buber como “los más importantes filósofos de la religión judía del siglo xx, y además los que mejor respondieron a los retos de la modernidad y los que abren un promisorio horizonte en la posmodernidad” (Pérez, 44). Si bien estos planteamientos han sido objeto de reflexión para los seguidores de algunas religiones en particular, es tiempo de romper el monopolio temático y entender que la indagación espiritual también corresponde a los no creyentes, así como a aquellos que muestran interés por el misterio.

La relación entre la religión y la filosofía también puede ser analizada en función del vínculo entre la religión y la tradición. Con atención deben advertirse los intentos por suprimir el ejercicio filosófico en nombre de la tradición religiosa y viceversa. En ese sentido, “Heschel es un defensor de la tradición, sí, pero no un apologista de ella. Es un duro crítico de la modernidad, sí, pero no uno de sus detractores” (Magid, 115). Es muy probable que el joven Heschel, eligiendo estudiar filosofía en Berlín, haya sido consciente de que el seguimiento sumiso de las tradiciones frías imponía límites a la racionalidad. De acuerdo con Magid (121), “no es insignificante que Heschel nunca haya regresado al mundo ultraortodoxo de donde vino”, a pesar de que cultivo varias de las disciplinas y expresiones del mismo.

Su actitud filosófica ante la religión también fue mostrada frente a la práctica religiosa de otras comunidades. Ramon (41) señala que Heschel fue “crítico de los sionistas por abandonar la

religión, crítico de los ortodoxos por aferrarse al pasado y a sus restricciones, y por aislarse del pueblo de Israel, y crítico del movimiento reformista y tal vez también del movimiento conservador por absorberse en su idolatría a la modernidad”. Pudiendo centrar su obra en los textos centrales del pensamiento rabínico, que obviamente dominaba, Heschel prefería adentrarse solitariamente al océano de la reflexión responsable. Si bien sus creencias de origen marcaron claras pautas del camino que debía seguir, su hacendosa pluma no se sujetó a la pusilánime esclavización de su pensamiento. Esto no fue bien visto en todos los casos, como es de esperar. Alan Brill, otrora fundador y director de *Kavvanah*, un centro de estudio del pensamiento judío, lamentaba que los libros de Heschel carecieran de un índice de pasajes rabínicos citados para permitir referencias cruzadas” (Brill, 4).

El trato que Heschel tuvo con el problema de la religión se mantuvo fuera de la rigidez de una estructura exclusiva y excluyente. Por el contrario, su intención residió en plantear la óptica de lo trascendente a un mayor número de personas, convencido de que el cambio social debe ser construido por toda la ciudadanía. En contraparte, Brill (15) admite que no está de acuerdo con el “tratamiento conscientemente ambiguo que realiza Heschel sobre cualquier declaración acerca de la revelación”; aun así, reconoce mérito en sus abordajes y concluye que “las fuentes y cuestiones que plantea son importantes” (Brill, 15). La deidad no es exclusiva de ninguna religión, todo individuo pensante tiene la alternativa de su intuición o su rechazo.

Heschel no concebía que el valor que él observaba en la religión fuese reducido o ridiculizado por algunas disciplinas del saber. En un ánimo defensivo advirtió que “la esencia de la religión está fuera del alcance de la sociología” (Heschel, 1982, 232). A su vez, tampoco era asiduo de los estudios realizados a distintas comunidades a partir de entrevistas u otras herramientas de obtención de datos; en ese sentido, consideraba que “la psicología de la religión [...] idealizando a informantes neutrales e indiferentes, pretende llegar a una comprensión de la religión mediante cuestionarios sometidos a grupos típicos, o adoptando

como perspectiva de criterio los puntos de vista y la mentalidad de una persona corriente” (232). Los estudios que en el terreno de la psicología social señalaban el carácter estrictamente cultural de la religión no abordaban, porque no es su interés, lo que el rabino polaco comprendió como aspecto central de la fe. En estos casos, el divorcio es evidente.

Aun así, conviene mantener una mirada abierta a lo que podemos comprender de la religión desde la esfera de la comprensión sociocultural en la que está adscrita irreversible e innegablemente. No hay manera de admitir que se cree en Dios y luego negar la influencia cultural en nuestra idea sobre ello. En la visión de Otto (1965, 11) el predicado es coherente con la intencionalidad del sujeto. Lo luminoso se presenta en forma de percepción del lumen, el sentimiento numinoso se puede interpretar como la intuición del Numen o lo sagrado.

Si bien Heschel pudo admitir la aproximación de la ciencia a los temas religiosos, en su óptica no eran del todo compatibles. Corresponde explicar el punto con más detalle: tomemos por ejemplo la experiencia de beber agua; la captación sensorial que realiza el bebedor puede ser explicada por la ciencia a partir de lo que sucede en su cerebro mientras bebe el agua, la intensidad de la sed que tenía o la articulación molecular del líquido vital. A pesar de ello, el bebedor podría decir que su experiencia particular no se remite ni puede ser contenida en la mera explicación del fenómeno. En el caso de Heschel, la experiencia de su vinculación con Dios no podría ser explicada por la ciencia en función de su implicación cultural, por descuidar su experiencia subjetiva. Al aludir la explicación sociocultural es evidente que no resulta del todo satisfactoria para los que se sitúan de manera enfática en su vivencia personal de la religión. Si bien puede estudiarse científicamente la vivencia religiosa en su conjunto, la religión no es una ciencia.

En sus textos, Heschel alude a la distinción entre el crítico del arte y el artista, los cuales nunca están al mismo nivel de comprensión de la obra artística o no la abordan del mismo modo. Según él, “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” (1984, 14). Podría concluirse entonces que el místico tiene una experiencia distinta a la del académico que quiere comprender el fenómeno de la religión sin inmiscuirse con ella, sin experimentarla con intimidad. Lo mismo sucede entre el artista que ha forjado una obra y el espectador de la misma. El artista ha mantenido una relación con la obra mucho tiempo antes de que fuese materializada, de modo que el espectador que la contacta no cuenta con elementos de juicio suficientes. En el ámbito de la fe, la experiencia no se agota en la explicación etiológica de la misma. A pesar de que la ciencia no cuente con un termómetro perfecto para provocar la misma experiencia religiosa que la del creyente estudiado, la fe de este último no tiene mayor garantía de estar construida en una deidad o ser superior que se ajuste fielmente a lo creído de Él.

La estructura de la filosofía de la religión que adopta Heschel está construida de varias herramientas aportadas por filósofos occidentales. En varios pasajes de sus obras sobre los profetas, Heschel alude a distintas citas de Platón o Aristóteles, e incluso de Nietzsche. No obstante, “además de la epistemología de Heschel, su estilo literario y su uso del lenguaje también han hecho difícil para algunos comentaristas aceptar su obra como filosofía rigurosa” (Chester, 65). En contraparte, Fox (80) afirma que el objetivo de Heschel era kerigmático más que filosófico. Por el contrario, de acuerdo con Herberg, Heschel es un pensador, un filósofo de la religión, un teólogo que debería ser entendido y evaluado como tal.

A su vez, Chester (99) reconoce el valor filosófico de la obra de Heschel al referir que “si por «filosofía de la religión» se entiende una disciplina que sirve al mundo de la fe en términos de examinar sus preceptos, preservar su integridad y ofrecer una apología al buscador o al escéptico, entonces Heschel es un filósofo de la religión que debe tomarse seriamente”. Peli (10) afirmó que los dos libros más esenciales para la percepción de la filosofía hescheliana son *El hombre no está solo* y *Dios en busca del hombre*. No obstante, Gillman advierte cierta dificultad filosófica en los textos de Heschel.

También han sido referidos los entrecruces palpables en las texturas y propuestas de Heschel y otros filósofos como Whitehead y Hartshorne, a pesar de que el teólogo polaco no los haya aludido como influencias directas (Chester, 215). En su último y póstumo libro *Una pasión por la verdad*, Heschel reveló su conocimiento y afinidad con Sören Kierkegaard. Heschel comparó en la obra aludida el pensamiento de Ba'al Shem Tov, fundador del jasidismo, con las propuestas de Kierkegaard.

La filosofía de la religión de Heschel postula la supremacía de la práctica frente a la contemplación, haciendo de la acción una forma de contemplación. Tras la revisión de sus afirmaciones y postulados resulta claro que “defiende la experiencia directa de Dios sobre la erudición filológica y el legalismo” (Brill, 6). Es por eso que ha sido llamado “filósofo de la maravilla” (Erlewine, 12). El Dios al que alude Heschel está por encima de toda filosofía y, por ende, esboza lo que podría entenderse como una metafilosofía. La filosofía de la religión y la religión filosófica no es propiedad de un grupo de personas o un pueblo particular, sino que trasciende las distinciones humanas y las etiquetas falaces. Con todo ello, puede reconocerse, junto con Levenson (27), que “el punto central de la filosofía de Heschel [...] fue la idea de un Dios viviente, un Dios que se revela en la intuición y la experiencia interior, y a Quien se puede llegar mediante <modalidades sutiles de la emoción> incluso por individuos que no pertenecen a ninguna comunidad religiosa”. La filosofía de la religión no elude el misterio ni intenta descifrarlo, por el contrario: lo muestra sin reparo alguno.

3. Asombro ante el misterio

La filosofía de la religión es un baluarte insustituible para comprender de mejor manera el límite humano en torno al tema de lo absoluto. En la frontera en la que nos sitúa el ejercicio racional no resta más que la capacidad de asombro. En la mística de Heschel, creer no es lo mismo que asombrarse. El asombro supone una aceptación de la imposibilidad de controlar lo que nos asombra, existe una reverencia, un afianzamiento de la humildad. Creer es más sencillo, porque supone no haber recorrido ninguna senda de búsqueda ni de investigación personal, nos mantiene en

la infancia y toma por sentado lo que alguien de mayor autoridad o supuesta sapiencia nos remite como creíble. Tal como afirma Otto (1965, 13) la mística debería consistir en el silencio, pero “ha sido verbosa”. Si bien utiliza palabras, la verdadera mística está más allá de ellas. En ese sentido, “lo que nos falta no es voluntad de creer, sino voluntad de asombro” (Heschel, 1982, 37). El asombro no representa una actitud adolescente, sino que está sujeto al conocimiento. No hay asombro sin conciencia del límite y éste no es posible si sólo se eligió creer.

El asombro implica el reconocimiento de los puntos disociables entre el mundo y la mente, al punto que se acepta la línea divisoria entre la cognición y lo incognoscible. La apertura al sentido de lo transpersonal constituye una veta del asombro, lo faculta y produce. Heschel reconoce 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” (1984, 131). Si bien la duda puede desprenderse en el estadio de la práctica religiosa, el asombro es la asunción de una experiencia en la que la duda es sublimada, es decir, pasa a un segundo término: ya no hay duda que remita a la necesidad de una explicación porque solo cabe el asombro. Aristóteles ya había enunciado la importancia de la admiración para el nacimiento de la actitud filosófica. Heschel vive su admiración como asombro y deviene en reverencia ante aquello que lo genera.

El pensamiento de Heschel no es discordante con la noción de que cada acontecimiento es parte de un proceso continuo que construye y modifica las nuevas situaciones. Tal como estableció Whitehead, “toda ocasión actual se muestra como proceso, es un devenir” (1958b, 176). Tal apreciación, fundante de la teología del proceso, se asocia con la perspectiva de que el hombre es hacedor de la historia. En ese sentido, la pérdida del sentido de asombro es un obstáculo para la compenetración con lo sublime. La trivialidad, la pereza, la ignorancia y la insensatez se coluden para excluir la capacidad de asombro. No hay mayor ceguera que la provista por la superficialidad. Desde hace más de cuarenta años,

Heschel exclamó: “Me estremezco al pensar en una generación desprovista de sentido de asombro y misterio, desprovista de sentido de insuficiencia y turbación” (1987, 154). En la carencia de asombro, ningún sentido es suficiente, toda búsqueda es parcial. El mundo y la realidad se observan de manera fragmentada cuando no hay conciencia de la conexión de las cosas entre sí y la aceptación de que “todos compartimos un misterio: el misterio de ser” (Heschel, 1982, 104). Con la emergente sapiencia de que las cosas se encuentran vinculadas entre sí surge la noción de que “hay un sentido más allá del misterio” (Heschel, 1987, 345) y que ningún acontecimiento o existencia es aislada o inconexa.

La interconexión de lo existente implica que “lo natural y lo sobrenatural no son dos esferas diferentes, separadas la una de la otra como el cielo de la tierra” (Heschel, 1982, 123), sino que ambos mundos convergen entre sí constituyendo uno solo. Harsthorne (1948) sostenía que Dios está del todo implicado en el proceso infinito del mundo. Por tanto, Dios tiene dos naturalezas: una esencial que es trascendente e intemporal, y otra que se involucra con la historia y el devenir. En la misma medida en que se avanza y se toman decisiones en la vida se concretan algunas posibilidades latentes y otras quedan eliminadas. Esta especie de construcción continua es un acto creativo permanente. De tal modo, “la posibilidad de interacción entre las cosas depende de una unidad que las penetra a todas” (Heschel, 1982, 103), dando paso, con ello, a la noción de un misterio inaccesible, pero tan real como nosotros mismos. El asombro requiere de la habilidad de concebir el misterio y de distinguirlo implícito en lo aparentemente trivial. Más aún: “el misterio no sólo está más allá y fuera de nosotros. Estamos insertos en él” (Heschel, 1984, 72). El misterio no se aprende, se experimenta. No hay libro que lo explique, solo textos que lo advierten y señalan. El misterio de ser, de pertenecer al reino de la existencia, de poseer una conciencia que lo asimile o de distinguirse del resto de las cosas constituye un conglomerado de nociones que dan paso al asombro.

Sólo podemos asombrarnos ante lo que reconocemos de mayor magnitud que nosotros, pero esto no sucede si la atención está centrada en nuestra supuesta autonomía. En referencia al

Eclesiastés, Heschel asevera que “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*” (69). Esto explica que nuestra búsqueda más íntima y profunda conduce a un abismo, pero es a tal abismo al que también nos podemos referir como motivo del asombro. “Cuanto más hondo buscamos, más cerca llegamos de saber que no sabemos” (73), pero la conciencia de la ignorancia representa ya un alarde de sabiduría. Entre las cosas que desconocemos está que “cada acontecimiento es un proceso que desemboca en la novedad” (Whitehead, 1958a, 237), de modo que la conducta humana provoca que se efectúen las posibilidades. Visto de ese modo, “Dios es atracción, es persuasivo, no emplea la coerción, es el poeta del mundo” (Whitehead, 1957, 522). La Teología del proceso implica la iniciativa divina y la respuesta del hombre, tal como acontece en la visión teológica de Heschel. Por ende, tal como reconoció Faber (2004, 319), la Teología del proceso puede “interconectarse con una plenitud de voces contemporáneas y tradicionales en la escena teológica”.

El arte, como concreción de la creación, está asociado a la vivencia del asombro. En el momento solitario en el que un creador de arte se contagia del espíritu creador que está esparcido en el viento, se toma a sí mismo como pauta de la creación que recreará. La creación es hija del creador, pero no es el creador mismo, representa una estela de convergencias que escapan a la conciencia racional del artista mientras elabora su “trabajo”. Nadie que sea realmente creativo podrá desestimar la condición particular de su estado en el momento de crear. Por ello, “todo pensar creativo comienza en la conciencia de que el misterio con el que nos enfrentamos es incomparablemente más profundo de lo que conocemos” (146). En el arte se configura lo que es incomunicable por medios convencionales. La creación artística es manifestación del asombro, es la emergencia de una noción que no pudo subyugarse al vaivén de la vida del artista. La obra nace huérfana porque quien la crea debe desentenderse de ella a fin de continuar su senda creativa.

El misterio no es algo con lo que uno deba toparse tras un largo viaje o hacia lo que uno debe dirigirse siguiendo un mapa particular. *Seres* ya un misterio. El asombro ante la existencia está por encima de la simple creencia de que hemos sido creados por una voluntad divina. El asombro no tiene necesidad de explicación, no prostituye el ímpetu del éxtasis con la obsesión de controlar lo que nos asombra. En ese sentido, “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. [...] Podemos seguir desconociendo el misterio, pero no podemos negarlo ni eludirlo” (74).

De acuerdo con el místico judío, “no sólo el hombre, sino aun las cosas inanimadas están en relación con el Creador” (95). Por ende, el misterio no resulta ocasional o esporádico, se mantiene a cada respiro en función de que la respiración misma es un misterio. Es evidente que podemos explicar el hecho de nuestra respiración y el motivo por el cual la necesitamos, pero eso no agota los motivos por los que tendría que ser cada uno, en lo particular, el viviente que respira. En la noción de Otto (1959, 86), “la creatura es derivada de la creación y esto significa creación de Dios. Todo énfasis yace sobre el hecho de que como creatura no es lo que Dios es, es lo inútil, lo irreal, lo no esencial”. Para Heschel, el valor del hombre es alzado porque es Dios quien ha solicitado su Alianza.

Para referir la condición del misterio inescrutable que se mantiene presente en cada instante podemos utilizar el término de *inefable*. En tal tenor “aquellos para quienes la percepción de lo inefable es un estado espiritual constante saben que el misterio no es una excepción sino un aire que envuelve todo lo que es, un marco espiritual de la realidad; no algo separado y distinto, sino una *dimensión* de toda existencia” (Heschel, 1982, 64). Siguiendo ese orden de ideas es poco lo que escapa del misterio, ese es el estado de las cosas. Podría pensarse que lo que ya hemos explicado del mundo y de la realidad escapa del ámbito del misterio, pero aún en tales casos el misterio se mantiene en función de que no todo

está explicado. Las preguntas persisten a pesar de las explicaciones. Podemos saber que existe el Sol *cerca* de la Tierra, pero no hemos comprendido por qué esto es así ahora. Es posible explicar el horario, pero no comprendemos totalmente lo que significa el tiempo. Sabemos que existen personas rodeando nuestra existencia, pero no podemos enunciar con certeza la esencia de lo que son. De manera religiosa pueden explicarse muchas cosas refiriendo con solemnidad que así ha sido la voluntad de Dios, pero no captamos el motivo por el que Dios exista, si es que es así, o la causa por la cual su voluntad deba ser importante o causal de lo que acontece en el mundo y el cosmos. Ciertamente, “Dios es un misterio, pero el misterio no es Dios” (Heschel, 1984, 86), el misterio engloba todo lo que existe y no sólo una noción, o a un ser.

Muchos han excluido la reflexión sobre lo inefable. No han permitido que el misterio se asiente en sus conciencias. No es inútil intuir lo inefable por pensar que no podremos concluir algo preciso u ofrecer una explicación sensata; “lo inefable [...] no es sinónimo de ausencia de significado sino significado oculto” (132), por ello contemplar lo inefable es reconocer el misterio. Si lo inefable no nos permite dar explicaciones, al menos avanzamos en el sentido de no confiar miopemente en el resto de explicaciones existentes. En otras palabras: *a)* el misterio es inefable; *b)* el misterio contiene lo existente; *c)* lo existente es inefable; *d)* la conciencia de lo inefable no nos permite elucubrar explicaciones concretas, absolutas y terminadas; *e)* reconocer lo inefable conlleva la admisión de la precariedad de toda explicación.

Visto desde tal enfoque, “la esencia de la intuición no radica en la captación de lo descriptible sino en la percepción de lo inefable” (243). Al percibir lo inefable, nos conducimos a una óptica transpersonal en la que lo dado y explicado ya no es suficiente. Esto abre la puerta a la conciencia del vacío, la cual se desprende de un tipo de erudición que mantiene latente el asombro.

El contacto con lo inefable no responde a una elaboración ficticia, sino al alejamiento de toda ficción explicativa e intelectualista. “No creamos lo inefable, lo encontramos” (Heschel, 1982, 20), pero el encuentro con lo inefable requiere de las

condiciones personales oportunas. Lo inefable no está reservado solo para algunos, ni se trata de una elección de unos pocos bienaventurados, no se encuentra al alcance sino que nos constituye ineludiblemente, el hombre mismo es parte del misterio. A su vez, “no nos percatamos de lo inefable por caminos indirectos, por analogía o por inferencia [...] lo sentimos como algo que nos es dado en forma inmediata, a través de una intuición inacabable e intransferible, lógica y psicológicamente previa al juicio, a la asimilación de lo percibido mediante categorías mentales” (19). Creerse sabio representa un muro ante el contacto con lo inefable, sobre todo si el saber mantiene la intención de expurgar toda inefabilidad. La pretensión de explicar rotundamente el mundo constituye el sabotaje de la comprensión del misterio.

Cuando Heschel advierte que “en momentos de intuición lo inefable es una metáfora de una lengua materna olvidada” (75) parece referir al origen más excelso de nuestro ser, a una especie de pesebre contenedor del cual brotó todo lo que es. No obstante, lo inefable, si bien no es explicable, constituye la causa de toda explicación, en cuanto que es el motor de la búsqueda. La pretensión humana por conocer y explicar las cosas tiene su causa en la conciencia del misterio; a pesar de lo inefable del misterio, persiste una conexión con la intuición de lo transpersonal. En palabras de Heschel, “sin el concepto de lo *inefable* sería imposible explicar la diversidad de intentos realizados por el hombre para expresar o describir la realidad; la diversidad de filosofías, visiones poéticas o representaciones artísticas, la conciencia que poseemos de hallarnos todavía en los comienzos de nuestro intento de decir lo que vemos a nuestro alrededor” (21). Es mucho lo que queda por conocer, de modo que antes de buscar conocimientos nuevos es apropiado percibir lo inapropiado de algunas de nuestras explicaciones del mundo.

Lo inefable sustrae la opción de ser explicado, pero “si bien lo inefable es un término de negación indicativo de una limitación expresiva, su contenido es intensamente afirmativo y denota una alusión a algo significativo para lo cual carecemos de medio de expresión” (22). El humano vive en condición de insuficiencia, no

es capaz de controlar el misterio en el que él mismo se encuentra. Las explicaciones, definiciones y representaciones han sido permeadas por el filtro de la subjetividad condicionante. Aun así, corresponde mantener el asombro, no por diversión o pasatiempo, sino como consecuencia de la capacidad de observar. Asimismo, la observación prejuiciosa, es un estorbo para acceder a la noción del misterio.

El asombro es personal y es vivido únicamente de forma individual. “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” (Heschel, 1984, 197); no hay opción de responder con la boca del otro, ni esbozar una solución a través de una lengua ajena o de una erudición aguda que no sea de nuestra pertenencia. No hay gurúes que nos den la respuesta, al contrario, sus pretendidas soluciones y recetas son un estorbo para el encuentro con el misterio. Lo que cada individuo puede hacer por otro se reduce a mostrar el propio camino de indagación, favoreciendo la elección que cada cual realice para encaminarse a su trayecto individual.

El testimonio que corresponde es mostrar el asombro, no tanto expresar con jactancia una pretenciosa explicación total. Para Heschel, “a diferencia del sabio, el hombre piadoso siente que él no es dueño autónomo, sino más bien un intermediario que administra su propia vida en nombre de Dios” (1982, 282). Incluso cuando nos asombramos no somos los protagonistas del asombro, porque “nuestro asombro radical responde al misterio, más no lo produce” (20). Nos es dado el misterio, del mismo modo en que ofrecemos la respuesta de nuestro asombro, uno que se produce cuando logramos silenciar la ficción de nuestra supremacía.

Por más elaboradas que sean las sentencias de un autor místico, de sus líneas tendría que desprenderse el asombro. Según lo enunciado por Erlewine (12), “el privilegio del asombro y el asombro frente a la razón puede verse a través de muchos aspectos de la obra de Heschel”. Él mismo afirmó de sí: “lo que me mantiene con vida, es mi capacidad de sorprenderme” (Heschel, 1987, 342). La sorpresa es un regalo, nos permite adentrarnos en territorios

desconocidos y respirar aire nuevo. Si bien Heschel tenía una concepción de Dios, la cual respondía a ciertos andamiajes del pueblo judío, su óptica de lo transpersonal le permitió comprender que el misterio se mantenía en cada palpación. Visto así, ninguna religión tendría que adjudicarse la jurisdicción del misterio, la burocracia de lo inefable o la posesión del asombro. La religión conduce a un modo de actuar frente al misterio, en función de una serie de ritos y estimaciones; pero la espiritualidad o, mejor, la elección por disponerse a la contemplación de lo transpersonal, no opera en razón de filiaciones o pertenencias, sino que es propia de nuestra sensibilidad ante lo inefable.

Conclusiones

La auténtica filosofía de la religión exige que la religión de la que se ocupa el filósofo cumpla con, al menos, el requisito de estar vinculada a la realidad. No puede conjuntarse de manera indistinta con el término de “religión” a la enorme proliferación de prácticas y rituales que se ostentan con tal nombre, es necesaria una tipología de las prácticas religiosas en virtud de algunas de sus características.

De acuerdo con Heschel, para comprender el origen de la filosofía de la religión es necesario desnudar dos formas del pensamiento y de relación con el mundo, reconociendo que la religiosidad admite y se constituye de un sentido orientado a la acción y al cambio social. La filosofía de la religión no tiene como tarea la reducción de esta última a un conjunto de explicaciones o categorías, sino el desvelamiento de la pequeñez humana para la comprensión de lo transpersonal. Si bien la religión se vincula con la tradición, ésta no debe someterla, tal como tampoco logran reducirla las aproximaciones intelectuales que eluden su compenetración o su vivencia íntima. La filosofía de la religión de Heschel aporta, mediante sus atributos, una oportunidad para mantener activa la pregunta que fecunda el sentido de la espiritualidad atemporal. Conviene a la filosofía juzgar las carencias en los sistemas existentes, así como reconocer sus propios límites.

La existencia del misterio permite la distinción entre creer y asombrarse. Uno cree lo que le dicen, pero se asombra ante lo que palpa. Del asombro surge la conciencia de lo inefable y la noción de la incompatibilidad entre el mundo y la mente. Nuestra intelección se consume cuando resulta notable la vinculación de las cosas entre sí, abriendo la puerta a la intuición del misterio inaccesible en el cual estamos incluidos por el hecho de ser.

Referencias

- Bennett, John. Agent of God's Compassion. *America*, vol. 128, n° 9, 1973, pp. 205-206.
- Bizzell, Patricia. Rabbi Abraham Joshua Heschel: Religion and race. *Voices of democracy*, vol. 1, 2006, pp. 1-14.
- Borowitz, Eugene. *A New Jewish Theology in the Making*. Westminster Press, 1968.
- Borowitz, Eugene. *Renewing the Covenant: A Theology for the Post-Modern Jew*. The Jewish Publication Society, 1991.
- Breslauer, Daniel. *The Impact of Abraham Joshua Heschel as Jewish Leader in the American Jewish Community from the 1960s to His Death* [Tesis doctoral]. Waltham (Massachusetts): Brandeis University, 1974.
- Breslauer, Daniel. Alternatives in Jewish Theology. *Judaism*, vol. 30, n° 2, 1981, pp. 233-245.
- Brill, Alan. Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Heschel. *Meorot: A forum of modern orthodox discourse*, vol. 6, n° 1, 2006, pp. 2-21.
- Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Chester, Michael. *Divine pathos and human being* [Tesis doctoral]. University of Birmingham, 2000.
- Dresner, Samuel. The Contribution of Abraham Joshua Heschel. *Judaism*, vol. 32, n° 1, 1983, pp. 57-69.

Erlewine, Robert. The legacy of Abraham Joshua Heschel. *Tikkun Magazine*, vol. 26, n° 4, 2011, pp. 11-39.

Faber, Roland. *God as Poet of the World, Exploring Process Theologies*, Westminster John Knox Press, 2004.

Fox, Marvin. Heschel's Theology of Man. *Tradition*, vol. 8, n° 3, 1966, pp. 79-84.

Gillman, Neil. Epistemological Tensions in Heschel's Thought. *Conservative Judaism*, vol. 50, n° 2-3, 1998, pp. 67-76.

Hartshorne, Charles. *Divine Relativity: a Social Conception of God*. Yale University Press, 1948.

Herberg, Will. Jewish Theology in the Post-Modern World. *Judaism*, vol. 12, n° 3, 1963, pp. 364-370.

Heschel, Abraham. *El hombre no está solo*. Seminario Rabínico Latinoamericano, 1982.

Heschel, Abraham. *Dios en busca del hombre*. Seminario Rabínico Latinoamericano, 1984.

Heschel, Abraham. *Democracia y otros ensayos*. Seminario Rabínico Latinoamericano, 1987.

Kaplan, Edward. Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel. *Maj'shavot*, vol. 26, n° 12, 1987, pp. 22-36.

Kaufman, William. *Contemporary Jewish Philosophers*. Reconstructionist Press, 1976.

Levenson, Jon. The Contradictions of A. J. Heschel. *Maj'shavot*, vol. 37 n° 1, 1999, pp. 23-29.

Lookstein, Joseph. The Neo-Hasidism of Abraham J. Heschel. *Judaism*, vol. 5, n° 3, 1956, pp. 248-255.

Magid, Shaul. Abraham Joshua Heschel and Thomas Merton. Heretics of Modernity. *Conservative Judaism*, vol. 50, n° 2-3, 1998, pp. 112-125.

Meyer, Marshall. In memoriam, en A. Heschel, *Democracia y otros ensayos* (11-17). Seminario Rabínico Latinoamericano, 1987.

Mord, Rumona. Faith after the Holocaust: An Interpretive Study of Elie Wiesel's and Abraham Joshua Heschel's Theology. *Covenant Quarterly*, vol. 36, n° 1, 1978, pp. 25-38.

Otto, Rudolf. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Revista de Occidente, 1965.

Otto, Rudolf. *Mysticism east and west: a comparative analysis of the nature of mysticism*. Meridian Books, 1959.

Peli, Pinjas. Heschel en Jerusalem. *Maj' Shavot*, vol. 20, n° 4, 1981, pp. 10-15.

Pérez, Víctor. La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad. *Historia y Grafía*, vol. 28, 2007, pp. 41-68.

Ramon, Einat. Abraham Joshua Heschel's critique of modern society. *G'VANIM*, vol. 6, n°1, 2010, pp. 28-41.

Sherman, Franklin. *The Promise of Heschel*. Lippincott, 1970.

Whitehead, Alfred. *Process and Reality*. Humanities Press, 1957.

Whitehead, Alfred. *Adventures of Ideas*. New American Library, 1958a.

Whitehead, Alfred. *Science and the Modern World*. New American Library, 1958b.