

RELIGIOSIDAD Y SECULARIZACIÓN EN EL PENSAMIENTO HEBREO CONTEMPORÁNEO

Luis Miguel Arroyo Arrayás. Universidad de Huelva

Resumen: 1.- Precisión de conceptos. 2.- Secularismo y religiosidad hebrea. 3.- Secularización y religiosidad hebrea. 4.- Auschwitz como experiencia radical

Abstract: Remarks on concepts. 2.- Secularism and hebrew religiosity. 3.- Secularization and hebrew religiosity. 4.- Auschwitz as key experience.

1.- Precisión de conceptos

Puesto que algunos conceptos que aquí se van utilizar se usan a menudo con diversos significados en lo que se refiere a su contenido y alcance y, por tanto, acompañados de diferentes valoraciones, es conveniente que precisemos desde el principio en qué sentido son usados en esta exposición. Además de evitar malentendidos, ello servirá –así lo espero– para ganar en claridad.

Tres son los conceptos cuyo significado conviene aquí precisar: los conceptos de religiosidad hebrea, secularización y secularismo.

1.- El contenido fundamental que caracteriza y singulariza a la religiosidad hebrea consiste en la fe en la presencia y omnipotencia de Dios en la historia. A través de dicha presencia real de Dios en la historia Él se manifiesta como Poder único que salva (en este sentido, la experiencia por antonomasia en la historia del pueblo hebreo es la acontecida en el Mar Rojo) y como Poder único que ordena (la experiencia acontecida en el Sinaí). Por tanto, en la religiosidad hebrea hay acontecimientos históricos que se han convertido en “experiencias radicales” para el judaísmo.

Ahora bien, no cualquier acontecimiento histórico es una experiencia radical para el pueblo judío. ¿Cuáles son las características que se dan en un acontecimiento para que alcance el significado de experiencia radical en el judaísmo?

Tres son esas características. La primera es que el pasado y el presen-

te entran en relación dialéctica; es decir, dependen mutuamente el uno del otro. Esta característica no es inmediatamente inteligible, de manera que tal vez con un ejemplo puede aclararse mejor lo que se quiere decir. Y el ejemplo perfecto para ello es, precisamente, el del episodio del paso del Mar Rojo. Este acontecimiento del pasado no se ve en el presente, pero sí es sabido por el presente. Es decir, que el valor del acontecimiento visto por los testigos del pasado requiere del reconocimiento que de él hagan los que saben de él en el presente; a su vez, lo que estos puedan saber en el presente depende de la objetividad y del valor del testimonio de los que vieron en el pasado¹.

La segunda característica es que la presencia de Dios es experimentada con asombro no por individuos aislados, sino colectivamente, por el pueblo, por lo que también será rememorada colectivamente, como pueblo, en el futuro.

Y la tercera característica consiste en que la presencia de Dios en el pasado se hace accesible a la posteridad gracias a que el pasado es vivido como presente; es decir, no se trata de que el futuro tenga acceso al suceso histórico-natural del Mar Rojo, sino a la presencia de Dios en dicho suceso. Ésta es la característica definitiva de la experiencia radical del judaísmo, de manera que “el judío que rememora el Éxodo y la salvación en el Mar Rojo no evoca sucesos pertenecientes a un pasado irrecuperable, sino que vuelve a interpretar estos sucesos como una realidad presente: sólo así se cerciora de que el Dios salvador del pasado todavía salva y de que finalmente aportará la salvación definitiva”².

2.- Secularización. Aquí entendemos por secularización el proceso de toma de conciencia de la autonomía humana en la construcción del saeculum, es decir, de las realidades terrenales y mundanas. Esa autonomía se ejerce a través de los conocimientos científicos y a través del dominio de habilidades técnicas, con independencia de toda indebida tutela religiosa y eclesial. La secularización es, pues, un proceso de emancipación de las realidades temporales y mundanas respecto del poder religioso. Históricamente hablando es el resultado de un largo proceso que comienza con la caída del modelo de la cristiandad medieval y tiene en el nacimiento de la ciencia moderna, con Galileo, y en la separación de la Iglesia y el Estado, decretada en la Revolución Francesa, dos de sus hitos fundamentales.

En resumidas cuentas, las consecuencias del proceso de secularización se pueden concretar en las siguientes: la religión dejó de ser una pieza

¹ E. L. Fackenheim: *La presencia de Dios en la historia*. Trad. de L. Rodríguez, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 34.

² Id., p. 36.

clave para mantener y legitimar el sistema y el orden social y político; al mismo tiempo han ido desapareciendo los controles sociales que ejercía la religión oficial y en su lugar ha aparecido una pluralidad de cosmovisiones. En acertada expresión de Max Weber, el proceso de secularización significó un proceso de desencantamiento o desacralización de una buena parte de la realidad.

Si nos atenemos a la definición dada, la secularización no tiene por qué ser un movimiento anti-religioso, sino que, en sentido estricto, es sólo un reconocimiento de la autonomía de lo profano o mundano en el ámbito que le es propio, situando lo religioso en el lugar que le corresponde. Por tanto, desde un punto de vista que persiga el ideal de la pureza en la experiencia religiosa, el proceso de secularización es en sí mismo positivo, ya que no sólo reconoce la autonomía las realidades mundanas, sino que también purifica a la religión de lastres y servidumbres ajenas a su íntimo sentido y realidad, y al mismo tiempo contribuye a liberar a las instituciones religiosas de la tentación de asumir funciones y poderes que no le corresponden, y contribuye también a independizar dichas instituciones religiosas de instancias políticas y sociales, en las que con frecuencia se da la tentación de someter lo religioso a sus intereses.

3.- Secularismo. El secularismo es la radicalización del proceso de secularización³, radicalización que conduce a una concepción ideológica del mundo que rechaza cualquier horizonte de trascendencia y, de forma explícita, una interpretación religiosa de la existencia humana. No exagero, pues, al decir que el secularismo o laicismo es la forma contemporánea de ateísmo.

A este respecto, debe distinguirse, en mi opinión, dos formas de secularismo. Hay una primera forma –la más abundante– que no consiste en la elaboración de argumentaciones racionales en contra de la existencia de Dios, sino más bien en una actitud de indiferencia ante la experiencia religiosa. Para esta forma de secularismo la cuestión misma de Dios es insignificante, carece, por tanto, de interés y, sencillamente, se prescinde de ella. Hay una segunda forma de secularismo que, podríamos decir, es más elaborada o ideológica. Esta segunda forma de secularismo contiene una intencionalidad y una estrategia; la intencionalidad de eliminar de la vida humana el horizonte religioso se sirve de la estrategia de desprestigiar la experiencia religiosa y procurar eliminar su presencia pública y social, reduciéndola y marginándola, en el mejor de los casos, al

3 Para la diferenciación entre secularización y secularismo, véase H. Fries: *Un reto a la fe*. Trad. de J. Alcaraz, Sígueme, Salamanca, 1971, pp. 191-195.

estricto ámbito de la vida privada⁴.

2.- Secularismo y religiosidad hebrea

Es evidente que el secularismo y la religiosidad hebrea son incompatibles y se oponen radicalmente, pues al rechazo de toda experiencia religiosa del secularismo, la religiosidad hebrea opone su experiencia y su testimonio de la presencia de Dios en la historia y en la vida. A continuación me remitiré a los dos pensadores judíos más importantes, F. Rosenzweig y M. Buber, cuyas posiciones frente al secularismo son complementarias. En síntesis la discusión entre estos pensadores judíos y los postulados secularistas se plantea en los siguientes términos.

Para el secularismo, Dios es una hipótesis innecesaria (y no sólo en el ámbito de la ciencia –en el sentido de la famosa respuesta de Laplace a Napoleón, cuando éste le preguntaba al famoso astrónomo por el lugar de Dios en su sistema: “Señor, no necesito de tal hipótesis”-, sino innecesaria también en el conjunto de la vida humana). Pero además de ser una hipótesis innecesaria, Dios es también un obstáculo para la liberación y plenitud humanas. Según este punto de vista, Feuerbach tendría razón al describir a Dios como una proyección de la fantasía, como expresión de la subjetividad humana ilimitada o como expresión del egoísmo. La interpretación de la religión como una forma de egoísmo apuntaba directamente contra la religiosidad judía, al referirse Feuerbach, en el capítulo “La significación de la creación en el judaísmo” de su obra *La esencia del cristianismo*, al egoísmo del pueblo judío. Según el filósofo alemán, los judíos conciben la naturaleza con una mentalidad utilitarista: la naturaleza, sus leyes y la interrupción milagrosa de esas leyes, todo ello, es obra de Yahvé y puesta al servicio de Israel, el objeto único de la preocupación y solicitud de un Dios que no se ocupa de ningún otro pueblo. El mono-teísmo hebreo es una fe que no expresa otra cosa que el egoísmo oculto de los judíos. En el judaísmo se ve mejor que en ninguna otra religión que “en primer lugar crea el hombre a Dios a su imagen y luego ese Dios, a su vez, crea al hombre según su imagen”. ¿Qué es, entonces, el Dios de Israel? Pues, según Feuerbach, ese Dios no es sino la expresión de la autorreferencia egoísta del pueblo judío: “Jehová es la conciencia de Israel de

⁴ La bibliografía sobre el tema es abundantísima. Me permito recomendar aquí cuatro obras: AA.VV.: *El ateísmo contemporáneo* (5 vols.), Ed. Cristiandad, Madrid, 1971. J. Martín: *El malestar religioso de nuestra cultura*, Ed. Paulinas, Madrid, 1993. A. Torres: *El problema de Dios en la modernidad*, Verbo Divino, Estella, 1998. W. Pannenberg: *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Trad. de R. Fernández, Sígueme, Salamanca, 2001.

la santidad y necesidad de su propia existencia”⁵.

Otra característica del pensamiento secularista debe ser mencionada aquí. Además de su crítica a la religión, el secularismo participa también de la convicción de que la historia (tanto en el pensamiento teórico como en la vida práctica y en la experiencia) está demostrando la verdad del aserto que Nietzsche había anticipado como fenómeno extraordinario en la cultura occidental: “Dios ha muerto”.

¿Qué tienen en común el secularismo de origen positivista y el de origen filosófico que, como hemos dicho, acompañan al secularismo difuso de la indiferencia? Todos ellos se caracterizan por considerar a Dios como una hipótesis innecesaria, puesto que dicen contar con instrumentos científicos y racionales para explicar convincentemente el mundo natural, el mundo social y el hombre mismo.

Pues bien, a ese planteamiento del secularismo responde el pensamiento hebreo: el Dios-hipótesis, que no explica nada, del secularismo no es el Dios de Israel. El Dios del secularismo es una inferencia, elaborada ya sea a partir de la ignorancia primitiva de los hombres, que busca explicaciones del mundo y que la ciencia ya satisface, ya sea a partir de la subjetividad ilimitada y del egoísmo del hombre, que actúan como fuerzas creadoras de un Dios hecho a imagen y semejanza del ser humano. Por tanto, el Dios del secularismo, necesariamente, es un Dios ausente. Se trata de un Dios que es objeto del pensamiento abstracto; un pensamiento que durante siglos ha creído necesario comprender a Dios y elaborar una teodicea, una defensa de Dios, y que ha acabado negando la realidad de su objeto. Pero la fe bíblica en Dios no es la fe en un Dios-explicación del origen del mundo (el libro del Génesis no pretende explicar, sino confesar la fe monoteísta en un Dios trascendente y, por tanto, creador) ni es tampoco una defensa de Dios ante la evidencia del mal (el libro de Job no consigue explicar el mal y se queda en la contemplación del misterio de Dios). La fe bíblica es la expresión y el testimonio de la presencia de Dios, un Dios que, a pesar de su presencia en la historia, sigue siendo un Dios inescrutable y trascendente, irreductible a objeto de inferencia. El Dios del secularismo es, en definitiva, un Dios del sistema, porque el sistema pretende englobar la totalidad y Dios aparece como un momento -que hay que superar, pero, al fin y al cabo momento- de la totalidad.

El pensamiento teológico hebreo, representado por Rosenzweig y Bu-

⁵ L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, en *Gesammelte Werke* 5. Hrsg. von W. Schuffenhauer, Akademie-Verlag, Berlin, 1984, pp. 215s. Hay traducción de J. L. Iglesias: *La esencia del cristianismo*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000.

ber, es una rebelión contra el sistema. Frente a la pretensión de totalidad del sistema y frente a las pretensiones abusivas y enfermizas de la razón abstracta, el pensamiento hebreo quiere atenerse simplemente al sentido común de la vida (Rosenzweig) o a la realidad (Buber) –a toda la realidad- y, por tanto también a la que conforma la “experiencia no filosófica”, “cosecha sin la cual la filosofía sería un pensamiento adecuado, pero no tendría nada que decir”⁶.

Con un año de diferencia publicaron Buber y Rosenzweig sus obras fundamentales (*Yo y Tú* y *La Estrella de la Redención*, respectivamente), en las que coinciden en su intento de construir un nuevo tipo de pensamiento. Así, frente al modelo de pensamiento dominante en la tradición occidental (según el esquema sujeto cognoscente-objeto conocido), el pensamiento hebreo accede a la realidad introduciendo en su reflexión la necesidad de ir más allá de la relación sujeto-objeto y acceder al acontecimiento del encuentro y del diálogo entre el Yo y el Tú. El diálogo, la relación, lo que Buber llama el entre, es la protocategoría que explica la realidad de la existencia humana: “Al principio está la relación”⁷.

La relación se expresa en el “par de palabras básicas” Yo-Tú, a diferencia del otro par de palabras básicas, Yo-Ello, con el cual el hombre se sitúa ante el mundo. Pero “las palabras básicas no expresan algo que estuviera fuera de ellas, sino que, pronunciadas, fundan un modo de existencia. Las palabras básicas se pronuncian desde el ser”⁸. Con esta afirmación Buber va mucho más allá del sentido filosófico corriente, según el cual el lenguaje expresa algo de la realidad. Buber quiere decir algo más: el lenguaje no expresa la realidad, más bien hace la realidad, pues, al ser pronunciadas desde el ser, las palabras básicas ponen al hombre en dos modos de existencia diferentes. ¿Cuáles son esos dos modos de existencia?

Cuando el ser humano pronuncia la palabra básica Yo-Ello se instala en el mundo de los objetos, en el mundo de las actividades que tienen algo por objeto: hace algo, percibe algo, piensa algo, representa algo, habla de algo. En ese mundo un objeto está ante un sujeto. La palabra Yo-Ello es, pues, la propia del ámbito del conocimiento objetivo y de la experiencia. Al pronunciarla, el ser humano experimenta el mundo, lo convierte en su objeto de exploración; incluso aunque ese mundo sea un mundo interior; incluso aunque lo explorado sea otro ser humano. En el

⁶ E. Lévinas: *Fuera del sujeto*. Trad. de R. Ranz y C. Jarillot, Caparrós, Madrid, 1997, p. 20.

⁷ M. Buber: *Yo y Tú*. Trad. de C. Díaz, Caparrós, Madrid, 1998, p. 23.

⁸ Id., p. 11.

mundo del Ello yo siempre tengo algo ante mí como objeto, yo experimento algo. Esa es la victoria del conocimiento científico y de la comprensión racional. Una victoria que no acepta límites y que pretende extenderse a toda la realidad, reduciéndola toda ella, incluido Dios, a objeto del conocimiento. Es la victoria del idealismo y de todos los ismos. “Una victoria, pues, en toda la línea; pero una victoria ¡a qué precio! El gran edificio de la realidad yace por tierra. Dios y el Hombre se han desvanecido en el concepto límite de un sujeto del conocimiento. El Mundo y el Hombre se han desvanecido, por su parte, en el concepto límite del objeto absoluto de este sujeto”⁹.

Hay, sin embargo, otra forma de acercarse a la realidad, forma en la cual la realidad es irreductible a la condición de objeto de experimentación. Esa forma diferente es la de la relación, es el mundo del Tú, pues “quien dice Tú no tiene algo por objeto. Quien dice Tú no tiene algo, sino nada. Pero se sitúa en la relación”. Y bien, esa protocategoría de la relación Yo–Tú es aplicable al ámbito de la religiosidad, en la cual Dios se convierte en el Tú del hombre. “Se trata de un encontrar sin buscar, de un descubrir aquello que es lo más originario y el origen. El sentido del Tú... no puede saciarse hasta que encuentra el Tú infinito”. El Tú eterno, pues, es el fundamento último de todo encuentro y de toda relación: “Las líneas de las relaciones, prolongadas, se encuentran en el Tú eterno. Cada Tú singular es una mirada hacia el Tú eterno. A través de cada Tú singular la palabra básica se dirige al Tú eterno... El Tú innato se realiza en cada relación, pero no se plenifica en ninguna. Únicamente se plenifica en la relación inmediata con el Tú que por su esencia no puede convertirse en Ello”¹⁰.

La “catástrofe” de nuestro tiempo consiste en que la filosofía moderna, ignorando la realidad de la relación, ha convertido en contenidos, en simples objetos del sistema, al hombre y a Dios. Por lo que a Dios respecta, la filosofía ha salido a la búsqueda de su esencia, y en esa búsqueda se ha estrellado, pues el inventario de lo que sobre la esencia divina sabemos es bien escaso y está contaminado por nuestras inevitables proyecciones.

Pero ¿hay algo más detrás de los productos de nuestra fantasía, de nuestras proyecciones? De todos es conocida la argumentación crítica, ya citada anteriormente, de Feuerbach, conducente a la afirmación de que Dios no es más que el producto de nuestra fantasía. A este propósito Rosenzweig realiza una crítica de la crítica coherente con su exigencia de

9 F. Rosenzweig: *La Estrella de la Redención*. Trad. de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 189.

10 M. Buber: *Yo y Tú*, op. cit., pp. 73 y 69.

que una filosofía que se sostenga en el sano entendimiento debe respetar la realidad. En efecto, la filosofía, entusiasmada por la posibilidad de ejercer su afición al escepticismo, se lanza a brillantes elucubraciones que tienen como resultado desentrañar (aparentemente) el misterio de Dios... y volverse contra el sano sentido común y contra la misma realidad. Eso es lo que pasa, como nos advierte Rosenzweig, con los que afirman —en la estela de Spinoza— que la naturaleza es Dios. Lo mismo sucede con los que afirman —en la estela de Feuerbach— que “el hombre, el espíritu humano que se humilla sería la esencia de Dios”. La consecuencia de ello no es solamente que Dios no es nada, sino también que “el espíritu humano, que es declarado esencia de Dios, no es en absoluto el espíritu humano real, es un espíritu expoliado de sus derechos humanos, un espíritu anonadado. Una nada ha ocupado el sitio del hombre viviente y de nuevo ha sido proclamada esta nada esencia de Dios”¹¹.

Frente a las pretensiones de la filosofía de descubrir la esencia de Dios, para llegar a la nada, el sentido común sano plantea otra posibilidad, la posibilidad de que Dios sea “algo”, asumiendo con ello el riesgo de parecer trivial o incluso blasfemo. Es cierto, algo es un término inapropiado para describir una esencia, pero es que el sano entendimiento que acompaña a la vida no pretende describir la esencia de Dios; le basta con saber que es algo para tender inmediatamente los puentes hacia el hombre y el mundo. No se puede hablar de Dios (aunque sea decir sólo algo) sin remitirse inmediatamente al hombre y al mundo. Y eso es así por el lenguaje, más exactamente, por el nombre con el que nombramos a Dios, “pues significa algo completamente distinto nombrar a Dios que nombrar a un hombre o nombrar una cosa... Un ser humano tiene su nombre para poder ser llamado por él. Eso es lo más grande que acontecerle puede: acoger una llamada”. Pero Dios no tiene su nombre por sí mismo, para ser lo que es; “es por nosotros por lo que deja que le nombremos. Por mor nuestro, que sólo con este nombre que pronunciamos conjuntamente llegamos a ser nosotros”¹².

Tener un nombre es la condición para la relación y el diálogo. Rosenzweig se vuelve al relato del Génesis para explicar con categorías bíblicas lo que el pensamiento occidental ha ignorado durante siglos de abstracción. La pregunta de Dios a Adán —¿Dónde estás?— no es otra cosa que la pregunta por el Tú, y esa mera pregunta le basta al Yo del ser humano

11 F. Rosenzweig: *El Libro del Sentido Común Sano y Enfermo*. Trad. de A. del Río, Caparrós, Madrid, 1994, pp. 74s., 76 y 77s.

12 Id., p. 80.

para descubrirse a sí mismo. Ese es el comienzo de la relación; lo es entre los hombres y lo es en la relación originaria con Dios: el Yo, el Tú, el nombre propio: “Con el nombre propio se abre brecha en la muralla formidable de las cosas. Lo que tiene un nombre propio ya no puede ser cosa, ya no puede ser la cosa de cualquiera [...] Porque en verdad el nombre no es, como lo ha querido siempre la increencia con su vaciedad orgullosa y obstinada, ruido y humo, sino palabra y fuego”. Cuando a alguien se le llama como Tú, por su propio nombre, no le es posible la huida, ni la objetivación. Por eso “el hombre que al ¿dónde estás? de Dios ha contestado con el silencio, como un Sí-mismo obstinado y empedernido, responde ahora, cuando se le llama por su nombre y dos veces, con una determinación suprema, insuperable, todo él abierto, todo él extendido, todo él dispuesto, todo él alma: Aquí estoy”¹³.

Cierto es que los hombres han llamado a ese Tú con muchos nombres, cierto también que le han atribuido una esencia y unas cualidades que no son más que proyecciones del propio ser humano. “Pero ¿qué pesa todo discurso erróneo sobre la esencia y operaciones de Dios –aunque ninguna otra cosa que discursos ha habido ni puede haber al respecto- contra la verdad una de que todos los seres humanos que han invocado a Dios le mentaban a Él mismo? Pues quien pronuncia el vocablo Dios y tiene realmente al Tú en el pensamiento se dirige –cualquiera que sea la ilusión en que ande confundido- al verdadero Tú de su vida, que no podría ser limitado por ningún otro Tú, y con el cual está en una relación que incluye todas las otras”¹⁴.

La filosofía moderna, inmersa en la deriva del secularismo, ha contribuido “en su último período al proceso por el que Dios y todo lo absoluto se han vuelto irreales”¹⁵. Y así, al negar el carácter real de la idea de Dios, destruye la realidad de nuestra relación con Él. Ahí radica la diferencia entre el Dios de la fe judía y el Dios de la filosofía. El Dios de la filosofía es el producto de una inferencia; es examinado y sostenido o rechazado desde la pretendida objetividad del pensamiento y de la abstracción. En cualquier caso no es un sujeto del encuentro religioso –algo que no forma parte de la esfera del pensamiento objetivo- y, por tanto, no es Dios. Y si no es Dios, no puede ser creído. Un principio abstracto jamás puede ser el contenido de la fe porque, en el sentido más exacto del término, creer significa creer en un Tú, fiarse de lo que su palabra nos

13 F. Rosenzweig: *La Estrella de la Redención*, op. cit., pp. 233s y 221.

14 M. Buber: *Yo y Tú*, op. cit., pp. 69s.

15 M. Buber: *Eclipse de Dios*. Trad. de L. M. Arroyo, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 145.

dice. “La fe es la ‘decisión personal’ por el Tú”¹⁶. Si esta afirmación es adecuada en el ámbito de las relaciones interpersonales, con más razón lo es en el de la relación religiosa. Frente al esquema sujeto-objeto del pensamiento filosófico, en el que un yo piensa toda la realidad, incluido Dios, como un objeto, el pensamiento teológico judío propone la relación Yo-Tú como auténtico y adecuado acceso a la realidad personal y como expresión de la experiencia religiosa.

A la vista de todo ello es necesario reconocer la “mutua irrefutabilidad” entre la fe judía y el secularismo. En efecto, frente a la fe judía en la presencia de Dios, el secularismo considera que dicha presencia no es más que fantasía y sentimiento carentes de objetividad. Si la religiosidad es una fe que abre la existencia a la inmediatez de la presencia divina, fe es también el secularismo, que presupone, sin probarlo, que la única base de la religiosidad es la fantasía de la subjetividad humana, infiriendo de ello que Dios no es más que una invención. La creencia en la inmediatez de la presencia divina no puede refutar la inferencia que realiza la incredulencia, pues ésta distingue entre el plano de la “objetividad” de los hechos histórico-naturales y el plano de los sentimientos “subjetivos”, siendo así que la presencia divina es un acontecimiento que no se deja enmarcar en ninguna de esas dos categorías; por lo que el secularismo resulta irrefutable a la fe. Por su parte la fe judía reconoce a un Dios que se hace presente en los acontecimientos histórico-naturales, pero la crítica secularista se apoya en “datos” físicos, psicológicos y sociológicos “objetivos”, inútiles e inapropiados para acceder a la experiencia del asombro ante el misterio de la presencia divina, por lo que no puede refutar con sus instrumentos de argumentación a la fe religiosa¹⁷.

Ante este panorama Buber habla del eclipse de Dios antes que de la muerte de Dios. El eclipse de Dios al que nuestro tiempo asiste significa precisamente eso: la reducción de Dios a mero objeto de discusión, de duda, de reflexión. Buber nos recuerda que esta forma de abordar la cuestión oculta a nuestros ojos su presencia real e impide que el hombre se relacione con Dios como un Tú. El eclipse de Dios es, pues, la ausencia de relación con Él y el consiguiente ocultamiento de su rostro al hombre: “En nuestro tiempo la relación yo-ello, enormemente acrecentada, ha usurpado, casi sin resistencia, el dominio y la dirección. El yo de esta relación, un yo que todo lo posee, que todo lo hace y que todo lo logra, pero que es incapaz de decir tú y de encontrarse esencialmente con un

¹⁶ F. Ebner: *La palabra y las realidades espirituales*. Trad. de J. M. Garrido, Caparrós, Madrid, 1995, p. 157.

¹⁷ Cf. E. L. Fackenheim: *La presencia de Dios en la historia*, op.cit, pp. 69s.

ser, es el señor de la hora presente. Esta individualidad consciente, que se ha convertido en omnipotente, rodeada de todo el ello, no puede obviamente reconocer ni a Dios ni a un verdadero absoluto que se manifieste al hombre como de origen no humano. Dicha individualidad se interpone y nos priva de la luz del cielo”¹⁸.

El eclipse de Dios es responsabilidad del hombre; es él el que ha llevado a cabo el proceso de eliminación de Dios como interlocutor real en la existencia humana. “Pues bien –afirma Buber-, aun admitido esto, dicho interlocutor vive intacto tras el muro del eclipse. El hombre puede también destruir para siempre el nombre “Dios”, que en verdad lleva necesariamente tras de sí un genitivo, y si el titular del genitivo lo niega, es decir, si ya no hay un “Dios del hombre”, el titular ha perdido su fundamento. Pero, a pesar de todo, Aquel que se piensa con ese nombre vive en la luz de su eternidad. Mas nosotros, los “asesinos”, quedamos abandonados a la muerte, domiciliados en la oscuridad”¹⁹.

“Así es la hora presente” –reconoce Buber- “Pero ¿y la próxima”. “El eclipse de la luz de Dios no significa que ella se esté apagando; mañana mismo puede que se retire lo que se interpone y la oculta”²⁰, que no es otra cosa que esa tendencia que tiene el hombre moderno a cosificar la realidad, excluyendo de ella lo que no puede ser objetivado, sino sólo vivido como presencia y misterio.

3.- Secularización y religiosidad hebrea

Recordemos ahora que el rasgo esencial de la religiosidad hebrea es el reconocimiento de la presencia y omnipotencia de Dios en la historia, que se manifiesta como Poder único que salva y que ordena. ¿Cómo se compagina esta fe con la secularización, que reclama autonomía para el hombre en la tarea de construcción del mundo y de gestión de los asuntos seculares?

Para empezar es necesario advertir que el proceso de secularización no es ajeno a la experiencia religiosa judía. En efecto, el relato del Génesis, al proclamar su radical fe monoteísta, está al mismo tiempo declarando el carácter no sagrado, profano, del mundo: sólo Dios es Dios y todo lo demás no es Dios, sino criatura de Dios. El ser humano recibe de Dios mismo el encargo de continuar la obra del mundo y le hace así libre y

¹⁸ M. Buber: *Eclipse de Dios*, op. cit., p. 151.

¹⁹ Id., p. 56.

²⁰ Id., p. 151.

responsable de la historia.

Sin embargo, salta a la vista, y el mismo pensamiento hebreo así lo reconoce, que armonizar la fe judía en la presencia y omnipotencia de Dios en la historia con la autonomía que el hombre moderno reclama en su autocomprensión plantea no pequeñas dificultades; dificultades no sólo propuestas en un plano teórico, sino experimentadas en la historia y en la propia existencia. Dichas dificultades se concretan en tres contradicciones dialécticas que se dan entre la fe hebrea y las exigencias secularizadoras y que se descubren, no inmediatamente en la experiencia religiosa, sino a través de la reflexión filosófica²¹. Esas contradicciones se pueden enunciar así:

La primera es la contradicción entre la trascendencia divina y el involucrarse de Dios en la historia: el Dios que se manifiesta al pueblo judío es un Dios absolutamente trascendente y, sin embargo, se involucra en la historia como Poder salvador (en el Mar Rojo) y como Poder imperativo (en el Sinaí).

La segunda es la contradicción entre el Poder único y supremo de Dios y la libertad humana: un Poder único y supremo que se hace presente suprimiendo –aunque sea excepcionalmente– las leyes de la naturaleza y la lógica de la historia niega necesariamente la libertad en la acción humana. Pero al mismo tiempo ese Poder único y supremo requiere del ser humano y de su libertad en el instante mismo en que éste reconoce la presencia de aquél y responde.

La tercera es la contradicción entre la intervención del Poder único y supremo en toda la historia (porque si sólo lo fuera en un momento particular no sería único ni supremo) y la presencia del mal que hay a lo largo de ella.

El pensamiento reflexivo ha encontrado en esas contradicciones argumentos favorables para sus posiciones secularizadoras. Así, para la crítica filosófica de la religión, esas contradicciones se explicarían –y también se eliminarían– afirmando que las experiencias radicales de la presencia de Dios no fueron objetivas, sino únicamente sentimientos subjetivos, fruto de la fantasía y la exaltación religiosas. Claro que eliminar de esta forma las contradicciones es eliminar la experiencia radical misma y vaciar a la fe judía de su rasgo esencial: la presencia y omnipotencia de Dios en la historia.

Otra forma de superar las dificultades planteadas por las contradic-

²¹ Véase para lo que sigue E. L. Fackenheim: *La presencia de Dios en la historia*, op. cit., pp. 41ss.

ciones es intentar suavizarlas mediante argumentos piadosos, bien haciendo recaer toda la responsabilidad del mal en la libertad humana, bien justificando la presencia de ese mal como indirectamente salvadora, pues a través del sufrimiento los inescrutables planes divinos buscarían el arrepentimiento y la conversión del pueblo.

Pues bien, frente a estos intentos de eliminación de las contradicciones, el pensamiento teológico judío se aferra a ellas y las sostiene con una tozudez que puede ser considerada como su característica definitoria²². La fe hebrea se opone a un misticismo que aleja a Dios de la historia y de paso aleja también a los que creen en él de sus responsabilidades en la construcción del mundo. Se opone además a la creencia en un Poder único convertido en destino inexorable que arrasa a la libertad humana. Y se opone, finalmente, a cualquier creencia en una limitación de Dios que no reconozca su Poder único y supremo. Ante estas tensiones, la fe judía espera un futuro en el que el mal sea vencido por el Poder de Dios y la libertad humana, un futuro en el que ese Poder de Dios y esa libertad humana sean reconciliados. Ese futuro es anticipado constantemente por el pueblo judío, convirtiéndolo en su principio. El judío, viviendo “como si el mundo estuviera acabado y dispuesto”, “celebra en sus sábados el cumplimiento sabático final del mundo, y hace de éste la base y el punto de partida de su existencia”²³.

Además de su expresión académica, la teología judía conoce otra forma peculiar de pensamiento que es el *midrásh*. *Midrásh* (del verbo hebreo *darás*, buscar, estudiar, investigar) puede traducirse por investigación. El *midrásh* es una investigación e interpretación de los textos del Antiguo Testamento según la hermenéutica rabínica y en forma de comentarios de los versículos. La literatura *midráshica* se desarrolló entre los siglos IV y XII de nuestra era. Los *midrašim*, de los que hay numerosas colecciones, son de dos clases: los *haláquicos* (contienen comentarios a la Ley) y los *agádicos* (contienen explicaciones de las Escrituras, opiniones teológicas, parábolas, sermones edificantes, etc...).

La finalidad última del *midrásh* es hacer inteligibles los textos de las Escrituras para actualizar su contenido. Ahora bien, el pensamiento *midráshico* no se limita a actualizar las experiencias religiosas del pa-

²² Id., p. 44.

²³ F. Rosenzweig: *La Estrella de la Redención*, op. cit., p. 491. Una síntesis de esta nueva teología judía, desarrollada sobre el triple eje de la creación, la revelación y la redención, la encontrará el lector en A. Fabris: *Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova, 1990, especialmente en las pp. 100-110.

sado judío, sino que, al hacerlo, se hace consciente de las contradicciones fundamentales que contienen, las sostiene tozudamente sin pretender ni poder eliminarlas y, por tanto, se aferra a las experiencias religiosas radicales del judaísmo, rechazando vigorosamente cualquier intento de superación o negación de las mismas. Por eso el pensamiento midráshico reconoce su limitación y se expresa a través de relatos y parábolas. En resumidas cuentas, el pensamiento midráshico “reflexiona sobre su relación con Dios y, sin embargo, está directamente ante Él, y su teología es consciente y tozudamente fragmentaria”²⁴. Esta presencia ante Dios que se convierte en objeto de meditación es el fundamento de las contradicciones que la teología judía no sólo no rechaza, sino a las que conscientemente se aferra, pues su eliminación significaría la eliminación de la experiencia religiosa misma. En consecuencia, el pensamiento teológico judío se opone vigorosamente a:

Un Dios que sea poder único, pero que no llega a involucrarse en la historia, provocando de paso también el alejamiento de la historia de los hombres que le rinden culto. Es decir, se opone al misticismo que abandona la salvación en la historia y los mandamientos que han de cumplirse en la historia.

Un Poder único que arrasa la historia y la deja sin espacio para la libertad humana. Es decir, se opone a un Destino que hace innecesaria e inútil la acción humana.

A cualquier representación de Dios que no sea Poder único y Creador del mundo. Y espera un futuro en el que el mal será vencido definitivamente por el Poder de Dios y la libertad humana, quedando así éstos reconciliados²⁵.

De todo lo dicho hasta ahora puede colegirse que el pensamiento teológico judío se opone a cualquier concepción consoladora de la religión. Para dicho pensamiento la religión no es un añadido que el hombre incorpora a su existencia y a la historia para cumplir una finalidad, sino el marco en el que se sustenta la trama del ser. En palabras de Buber (pronunciadas en las conferencias organizadas por los estudiantes judíos de Praga en 1909), la religión no es algo “que se puede desear una vez”; no debe ser buscada “como algo útil para la vida humana” ni para el enriquecimiento moral y cultural del pueblo. En realidad ni siquiera ella, la

²⁴ E. Fackenheim: *La presencia de Dios en la historia*, op. cit., p. 50.

²⁵ Id., pp. 44s.

religión, es lo primero desde el punto de vista religioso; lo primero y más importante para el hombre es atenerse a la realidad: “No se trata en primer lugar de la cultura ni de la religión, sino de la realidad. Pero precisamente de toda la realidad, con Dios, con el mundo y el hombre... en la vida de cada día”²⁶.

En la vida de cada día, en el presente... Si el pasado es el tiempo de la Creación, el presente es para el judío el tiempo de la Revelación y el anticipo de la Redención. Estas tres realidades –Creación, Revelación y Redención– son la presencia del amor de Dios en el mundo y en el hombre, un amor que espera la respuesta del hombre. Esa respuesta es el amor a Dios y al prójimo. Así, el amor del hombre redime al mundo y prepara el Reino de Dios. Ese trabajo amoroso por el mundo necesita de la compañía de la oración, ese diálogo con el Tú eterno que sostiene al creyente en medio de las contradicciones de su propia fe. Pero –hay que decirlo una vez más– todo ello acontece para el hombre y el mundo, no en un más allá esperado, sino aquí, en el instante del presente. “La duración es, pues, para ellos importantísima, porque es en ella donde el futuro, al ser anticipado hasta el instante, los roza siempre. Y por esto es por lo que en la oración todo consiste en si ella acelera o retrasa la venida del Reino... El Hombre, en efecto, viendo cómo el mundo crece y madura ante él; el Mundo, de acuerdo con la cantidad del amor que va arrojándose en su seno”²⁷.

De esta manera el hombre se convierte en el “mediador de la Redención”; su vocación consistiría –según la interpretación que Buber hace de la piedad hassídica– “en actuar en el mundo como si Dios estuviese presente en todas partes y hasta en lo inmediato y lo sensible; consistiría en servir a Dios, no en las horas de elevación de un culto, sino en todo lo que se emprende en la vida diaria. La persona humana, el “yo”, hic et nunc, enredado en sus problemas y preocupaciones, sería un medio de santificación. El Yo humano sería aquí la reunión de lo profano y lo sagrado. No sería una sustancia, sino una relación... Según esta concepción del hassidismo, en esa presencia concreta en el mundo, hay que sentir una elevación del mundo, hacer surgir los destellos de allí arriba que

26 Citado en H. L. Goldschmidt: *Abschied von Martin Buber*, Jacob Hegner, Köln-Olten, 1966, pp. 16s. En este mismo sentido dice Lévinas, refiriéndose al pensamiento de Rosenzweig: “El pensamiento judío ha encontrado en Rosenzweig su expresión pascaliana y kierkegaardiana. El judaísmo integral, con el conjunto de sus leyes morales y rituales, deja de aparecer... como un legalismo abstracto, debido a no sé qué fosilización. Toma su lugar en el drama de la existencia humana, en el Ser”. *Fuera del sujeto*, op. cit., p. 78.

27 F. Rosenzweig: *La Estrella de la Redención*, op. cit., p. 327.

están adormecidos aquí abajo, recogerlos y volverlos a llevar al Ardor original del que habían descendido”²⁸.

4.- Auschwitz como experiencia radical

La fe judía, como venimos diciendo es esencialmente la fe en la presencia y omnipotencia de Dios en la historia, como Poder que salva y ordena. Por esa razón, “la historia se convierte en un banco de prueba, a través del cual la consideración que se tiene de Dios resurge o se abisma definitivamente... En efecto, la Shoáh ha representado para algunos la ruptura total con Dios; para otros, una suerte de nueva alianza”²⁹. Si el judío religioso no puede desconectar a Dios de la historia, tiene que habérselas con Auschwitz. Pero pensar sobre la Shoáh, sobre el Holocausto, es algo que no tiene precedentes, pues el Holocausto mismo no tiene precedentes, es un hecho único en la historia: con él se pretendió la eliminación de todos los judíos de Europa, no por motivos económicos o territoriales, o por ser rivales políticos, ni siquiera exclusivamente por su fe religiosa, sino por el hecho mismo de ser judíos, por haber mantenido durante siglos su identidad como pueblo (en el que se incluyen los creyentes y los no creyentes) y por haber mantenido también (en el caso de los creyentes) su fidelidad al Dios que actúa en la historia. Por eso, pensar sobre el Holocausto puede significar la locura, pues en él las contradicciones, ya citadas, de la fe judía —especialmente la contradicción entre la intervención del Poder único y supremo en toda la historia y la presencia del mal que hay en ella— llegan a un clímax insoportable.

Por eso mismo, el drama espantoso del Holocausto, esa expresión absolutamente lacerante del sufrimiento del inocente, forma parte, trágicamente, del proceso de secularismo y de secularización. Y esto es así hasta el punto de que en las reflexiones judías sobre el Holocausto podemos encontrar diferentes posiciones que reproducen no sólo las contradicciones dialécticas a las que nos venimos refiriendo, sino también respuestas que representan actitudes de secularismo y de secularización. Veamos de forma resumida cuáles son las reflexiones más significativas.

1) Por razones obvias (murió en 1929) no podemos buscar reflexiones sobre el Holocausto en F. Rosenzweig. Sin embargo, no deja de sorprenderme el hecho de que no las haya tampoco (al menos no las he encon-

²⁸ E. Lévinas: *Fuera del sujeto*, op. cit., pp. 22s.

²⁹ E. Limentani: “Quale etica dopo Auschwitz?”, en AA.VV.: *Percorsi dell’etica contemporanea*, Mimesis, Milano, 1999, p. 289.

trado en forma de exposición temática) en M. Buber, quien, sin ser víctima de los campos de exterminio, sí se vio obligado a salir de Alemania en 1938, sin poder regresar ya, como era su intención, a la vista de lo sucedido en la tristemente célebre “Noche de los cristales rotos” de ese mismo año y de que su propia casa fuese saqueada. Como no conozco las razones de este silencio, no me atrevo a aventurar ninguna hipótesis explicativa del mismo, y me limito a constatar que el Eclipse de Dios que preocupa a Buber, más que a su ocultamiento en Auschwitz, se refiere a su extensión y profundidad en toda la época que antecede y sigue al Holocausto, en la que la relación del ser humano con el Tú divino parece carecer de sentido alguno.

2) Hay toda una serie de reflexiones sobre la Shoáh, procedentes del ámbito de la ortodoxia judía, que ven en Auschwitz un símbolo más (el más dramático) de una constante en la historia judía y del hombre mismo: el sufrimiento del inocente. Estas reflexiones ofrecen respuestas tradicionales al problema: el Holocausto sería el castigo divino al mal uso de la libertad humana; el Holocausto sería un sacrificio expiatorio, un evento mesiánico, conducente a reforzar la fe y la identidad judías, pues tendría el significado de “la ira y el furor necesarios para que se revele la redención”³⁰. Las contradicciones en que incurren este tipo de interpretaciones se resumirán más adelante.

3) Frente a estas consideraciones religiosas del drama destaca una interpretación secularista del Holocausto, cuyo mentor más conocido es R. L. Rubenstein. En la línea de la llamada teología de la muerte de Dios, Rubenstein ha declarado abiertamente la imposibilidad de creer en un Dios que domina la historia, pues después de Auschwitz tal categoría carece de razón de ser: “¿Cómo podemos los judíos –se pregunta– creer en un Dios omnipotente y benévolo después de Auschwitz?”. La Shoáh es un escándalo teológico y nosotros vivimos en una época en la que Dios está ausente o permanece voluntariamente más allá de la historia. Ello no conduce, sin embargo, necesariamente a que la existencia del judaísmo carezca de sentido y esté condenada al ateísmo, sino al reconocimiento de la imposibilidad de creer en ese Dios que ha muerto y que debe ser sustituido por otro que está ausente de la historia y nos ha dejado a los hombres solos en un mundo absurdo³¹.

4) El dolor agudo del sufrimiento del inocente ha provocado otras reflexiones en las que la fe judía, sometida a una profunda crisis, se sos-

³⁰ Id., pp. 292s, 300s.

³¹ Id., p. 294.

tiene, sin embargo, en una consideración que no es del todo extraña a la tradición talmúdica. Con diferentes matices, estos autores se concentran en la idea de un Dios que permanece en el misterio. Así, por ejemplo, E. Bekovitz y N. Lamm, al interpretar que Dios estaba presente en el Holocausto, pero como un Dios que se esconde. Por eso muchas víctimas fueron capaces de sentir esa misteriosa presencia, y por eso también el silencio de Dios no puede interpretarse como un vacío, sino como una forma propia del misterio de su divinidad, un misterio cuyo reconocimiento es prerrogativa del pueblo hebreo en virtud de su especial relación con Dios. En ese Dios que se esconde habría además una intencionalidad, que sería la de respetar la libertad humana y ponerla en situación de actuar en la historia. En efecto, “la historia no comienza ni finaliza con Auschwitz. Al contrario, la supervivencia hebra a través de los siglos y el retorno a la tierra de los padres después del Holocausto proclama la santa presencia de Dios en el corazón mismo de su inescrutable escondite”³².

En parecida orientación se adentra A. Cohen. Él parte de la conocida intuición de R. Otto de lo tremendum et fascinans del misterio de Dios, que, irreconocible a los ojos del hombre secularizado, ha convertido a Dios en el gran ausente de la historia humana. Dios se ha retirado de la historia y el hombre aparece como el único responsable de lo sucedido y por tanto también de la falta de sentido de la misma historia. De esta forma Cohen presenta la Shoáh como un corte en la historia del pueblo judío y en la historia general de la humanidad: hay un antes y un después de Auschwitz. La muerte temprana del autor le impidió desarrollar su perspectiva³³.

Finalmente, no podemos dejar de reseñar en este apartado la posición peculiar de autores que, ante la imposibilidad de encontrar explicación al horror del Holocausto, parecen renunciar a buscar respuestas a sus preguntas y ven en el silencio el único lenguaje posible para aproximarse al Holocausto, aunque en modo alguno se trata de un silencio en el que hayan desaparecido las palabras. Entre ellos destaca la obra de un superviviente de los campos, el Premio Nóbel de la Paz, Elie Wiesel. En su obra, de carácter literario, él ha convertido la pregunta sobre Dios en una discusión, o mejor, en una protesta, en una lucha con Dios. Como judío religioso que sigue siendo, Wiesel parte de la experiencia radical del pacto entre Dios y su pueblo, de manera que se siente autorizado para preguntar a Dios por qué ha incumplido su pacto. Naturalmente, semejante

³² Id., pp. 297.

³³ Id., pp. 298s.

pregunta sólo puede hacerse desde la fe, desde una fe no resignada, luchadora: “He tenido, y sigo teniendo, grandes problemas con Dios. Por eso protesto contra él. A veces entablo un juicio contra él. Y sin embargo, todo lo que hago sucede desde el interior de la fe, no desde fuera. Cuando se cree en Dios, se le puede decir todo. Se puede estar furioso con él, se le puede alabar, se le pueden exigir cosas. Sobre todo, se le puede exigir que sea justo”³⁴.

Ante esta protesta Dios parece estar en silencio, y el silencio de Dios, siempre doloroso para el hombre que le busca, se hizo insoportable en Auschwitz. A pesar de todo –así lo cree Wiesel– “el silencio de Dios es profundo y pleno de sentido”. En la dirección de una concepción secularizada, Wiesel nos advierte que el sentido del silencio de Dios nos conduce a dirigir nuestra mirada al hombre: “El grandioso pensamiento de nuestra tradición, de la tradición judía, es que los hombres somos responsables unos de otros. Y somos responsables también de Dios. Puede que parezca ensoberbecimiento, pero no lo es. Es voluntad de Dios que seamos responsables de su creación, de sus criaturas y del propio creador”³⁵.

Todo ello resulta paradójico. Y sin embargo no es la paradoja el ámbito adecuado para el encuentro con Dios. Wiesel, al igual que Buber y en plena coincidencia con la tradición del hassidismo, considera que el camino más sencillo hacia Dios es el que pasa por los otros hombres: “Un hombre solo no está cerca de Dios. Para estar cerca de Dios tiene que estar cerca de otro hombre [...] Para mí no hay duda: a Dios se le encuentra en una relación humana sencilla. Hay pocas cosas de las que podemos estar seguros, pero una de ellas es: cuando dos seres se aman, Dios está con ellos. Dios está presente cuando los hombres son humanos entre sí y cuando se entrecruzan mutuamente. Dios no dice al hombre: “Tu vida me pertenece”. Sino que dice: “Tu vida pertenece a tu prójimo”³⁶.

5) Una forma radicalmente novedosa de aproximarse a la cuestión de Dios es la que ofrece H. Jonas. En su opinión, ninguna de las interpretaciones anteriores son válidas ante el Holocausto: “Nada de esta tradición puede cautivarnos ya en el acontecimiento que lleva el nombre de “Auschwitz”. Ni fidelidad o infidelidad, culpa y castigo, ni prueba, ni testimonio o esperanza en la redención, ni siquiera fuerza o debilidad, heroísmo o cobardía, resistencia o sumisión tenían aquí lugar alguno. En Auschwitz, donde también se aniquilaron a los niños, no se tenía concien-

34 J. B. Metz, E. Wiesel: *Esperar a pesar de todo*. Trad. de C. Gauger, Trotta, Madrid, 1996, p. 97.

35 Id., pp. 102 y 98.

36 Id., p. 104.

cia de todo ello, y para ninguno de estos gestos tradicionales se ofrecía siquiera la oportunidad”³⁷. Por tanto, después de Auschwitz es absolutamente necesario revisar las concepciones que la fe judía tiene de Dios.

La reflexión de Jonas no intenta, en realidad, hablar de Dios, sino que, en un sentido kantiano, pretende abordar el concepto de Dios. El Dios del judaísmo es un Dios que actúa en la historia y al que la tradición religiosa judía siempre ha pensado con los atributos de comprensibilidad, absoluta bondad y absoluta omnipotencia. Pues bien, a la vista del Holocausto, se hace insostenible la afirmación de dichos atributos de forma conjunta: si Dios es absolutamente bueno y omnipotente, entonces su comportamiento es incomprensible; si Dios es omnipotente y comprensible, entonces no puede ser absolutamente bueno; finalmente, si Dios es absolutamente bueno y comprensible, entonces no es omnipotente. Por tanto, a la vista de las contradicciones, y si se quiere mantener la idea de Dios, ¿cuál de los tres atributos debe ceder, como menos esencial, para el mantenimiento de los otros dos?. Jonas responde que, ante lo acontecido en Auschwitz, el atributo divino de la omnipotencia, tradicionalmente afirmado por la religiosidad judía, se ha vuelto insostenible. Si en virtud de su Revelación “Dios ha de ser comprensible en cierto modo y hasta cierto grado (y debemos sostener esto), entonces su ser-bueno debe ser compatible con la existencia del mal, y sólo puede serlo si no es omnipotente [...] Hay que considerar el poder de Dios como limitado por algo cuya existencia por propio derecho y cuyo poder de actuar por propia autoridad son reconocidos por Dios mismo”. Y por eso, ante la Shoáh Dios “no intervino porque no quiso, sino porque no pudo [...] Propongo la idea de un Dios, que durante un tiempo –el tiempo del proceso universal en progreso– renunció a todo su poder de inmiscuirse en el curso de las cosas del mundo; que no contestó al choque del acontecer terrenal contra su propio ser con “la mano fuerte y el brazo extendido”, como recitamos los judíos cada año conmemorando el éxodo de Egipto, sino con la intensidad de la muda solicitud de su meta incumplida”. Ésta es la propuesta de H. Jonas, pero él mismo reconoce inmediatamente que en este punto su especulación “se aleja mucho de la más antigua doctrina judía”³⁸.

6) Justamente esto –el alejarse del contenido fundamental de la fe judía: la presencia y omnipotencia de Dios en la historia– es lo que pretende evitar E. Fackenheim³⁹, y al mismo tiempo pretende no caer en

37 H. Jonas: *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Trad. de A. Ackermann, Herder, Barcelona, 1998, p. 197.

38 Id., pp. 207-209.

39 *La presencia de Dios en la historia*, op. cit., pp. 91-128.

interpretaciones piadosas y escapistas del drama que supone la Shoáh. En su opinión, intentar hacer una teodicea del Holocausto es un absurdo y una blasfemia: los judíos no fueron masacrados como castigo por sus pecados -¿qué decir entonces de los miles de niños asesinados?-, sino por haber mantenido la fe y la identidad judías; tampoco puede hablarse de martirio ni de testimonio de fe, pues a los judíos no les fue dada la elección entre su fe o salvar la vida. Por otra parte, por respeto y fidelidad a las víctimas hay que rechazar toda interpretación mesiánica y consoladora (en el sentido de que el Holocausto pueda tener algún valor redentor para el futuro de la humanidad y de que ojalá haya servido para que no se repita). Finalmente, y por fidelidad a la fe judía, hay que rechazar desconectar a Dios de la historia. Pero, entonces, la contradicción es total. ¿Hay, pues, que desesperar de Dios y de los hombres? Si ésta es la respuesta elegida, entonces estamos ante una victoria póstuma de Hitler.

Sólo queda una posibilidad (y ésta tampoco está exenta de asombro): considerar a la Shoáh -y en esto Fackenheim sigue a E. Wiesel- como una revelación de Dios (que hay que añadir a la del Mar Rojo y a la del Sinaí) y considerar al judío posterior a Auschwitz como aquel que atiende esa revelación, como aquel que da testimonio de resistencia y que escucha la voz imperativa de Dios que le manda resistir. Fackenheim cree que la reflexión midráshica hoy ha de escuchar esa revelación, esa voz imperativa de Auschwitz, una voz que manda a los judíos recordar a las víctimas y sobrevivir como pueblo; y al mismo tiempo les prohíbe desesperar del hombre y abandonar al mundo a las fuerzas del mal, y les prohíbe también desesperar de Dios, aunque para ello tengan que seguir porfiando con Él.

Esta revelación, esta voz imperativa de Auschwitz, se dirige igualmente tanto a los judíos religiosos como a los laicistas, pues aunque les separe una cuestión fundamental como la de la fe, que informa o no la vida del hombre, en algo están unidos: en la necesidad de impedir una victoria póstuma de Hitler, quien no pudo acabar con los judíos, pero, a la vista del escándalo teológico del Holocausto, puede acabar con el milenarismo signo de identidad judía que es su fe: “Un judío laicista no puede hacerse creyente por un mero acto de voluntad, ni se le puede mandar que lo haga... Y un judío religioso que ha permanecido con su Dios puede verse forzado a nuevas relaciones con Él, acaso revolucionarias. Sin embargo, hay una posibilidad que es completamente impensable. Un judío no puede responder al intento de Hitler de destruir el judaísmo cooperando también él en esa destrucción. En tiempos antiguos, el pecado judío inconcebible era la idolatría. Hoy es responder a Hitler haciendo su

trabajo”⁴⁰.

Llegados a este punto, Fackenheim reconoce que intentar una conexión causal y explicativa entre el Holocausto y el Estado de Israel es harto problemático (especialmente si tal conexión se intenta en términos teológicos de mesianismo). Sin embargo, porque una respuesta al Holocausto es necesaria, cree posible establecer un lazo entre ambos acontecimientos, pues “buscar una causa o un sentido es una cosa, y dar una respuesta otra. Y es necesario porque el corazón de toda respuesta auténtica al Holocausto –religiosa o laica, judía o no judía– entraña un compromiso con la autonomía y seguridad del Estado de Israel”⁴¹. En esa respuesta auténtica la fe y la acción humanas irían unidas: una fe que por desesperación ha pasado a la acción y una acción que por desesperación ha recuperado la fe.

7) No podía, faltar para finalizar este recorrido por los diferentes posicionamientos judíos ante el Holocausto, la voz de la generación del después de Auschwitz. Una voz que, representada por la obra de Marc Hellis, muestra una visión secularizadora (pero no secularista) de la Shoáh; una suerte de teología de la liberación judía, una teología desmitificadora en cuanto que pretende poner fin a Auschwitz, pues persigue confrontar la experiencia religiosa judía con la de otros pueblos que también sufren condiciones de opresión y luchan por su liberación.

En este sentido Hellis critica el uso que personas e instituciones hacen del Holocausto como cobertura moral no sólo del Estado de Israel, sino -cultivando el mito de su intangibilidad- como justificación incluso de su política expansionista, que lleva a oprimir los derechos del pueblo palestino: “Auschwitz no puede convertirse en un refugio seguro. Si nos quedásemos en Auschwitz, si congelásemos allí toda nuestra historia... aquello sería el lugar en el que podríamos esconder nuestras responsabilidades presentes, precisamente en el momento en el que pedimos cuentas a otros de sus acciones pasadas”⁴². De ahí nace el imperativo de poner fin a Auschwitz, no para olvidar el acontecimiento más trágico de la historia, sino para poner fin a su lógica de opresión, en la cual puede haber entrado también el pueblo judío. Frente a este peligro real, Hellis propone considerar a la Shoáh como paradigma universal del sufrimiento pasado y presente de todos los inocentes.

40 Id., pp. 113-119; el texto citado, en p. 113.

41 Id., p. 138.

42 E. Limentani: “Quale etica dopo Auschwitz?”, op. cit., pp. 304s.

Rosenzweig⁴³ nos recuerda que el padre de Israel fue un emigrante; que el Pueblo se convirtió en Pueblo en el exilio, primero en Egipto y luego en Babilonia. Dios le dice: “Mía es la tierra; vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes” (Lev 25, 23). Por eso, porque es de Dios y no del hombre, es la tierra santa. Buber, por su parte, propuso -en plena efervescencia del movimiento sionista- la creación de un Estado binacional, árabe-judío, pues no podía concebir que la vuelta a Israel del pueblo judío tuviese que construirse sobre la usurpación de los derechos de los otros⁴⁴. La historia, de momento, nos demuestra que todo ello parece haber sido olvidado. De manera que, si se permite el midrásh de un gentil, si el pensamiento de un gentil también debe ser escuchado, yo querría añadir, con toda modestia, y para terminar, otro mandato a los anteriores, que Auschwitz nos ha enseñado: que Israel siga siendo testigo de la presencia de Dios ante todas las naciones, entre las que está la nación de sus parientes palestinos, cuyos legítimos derechos –al igual que los de los judíos- no pueden ser pisoteados sin que ese escándalo nos empuje a todos a volver a la duda y a la desesperación.

Luis Miguel Arroyo
Departamento de Didáctica de las Ciencias y Filosofía
Universidad de Huelva
arroyo@uhu.es

⁴³ *La Estrella de la Redención*, op. cit., pp. 357s.

⁴⁴ M. Buber: *Escritos escogidos II: Sionismo y universalidad*. Trad. de A. Huberman y E. Dorfman, Ed. Porteñas, B. Aires, 1978, pp. 72-74.