

COACT International Journal





COACT International Journal

◆
REVISTA DIGITAL
COACT
número 3, año 3
◆

DANIEL FAINSTEIN
Director de proyecto

ANA CECILIA FLORES
Coordinadora editorial y legal

DULCE MARÍA FLORES
Diseño editorial

DAMIÁN ISAAC MELÉNDEZ
Corrección de estilo

UNIMARK CONSULTORES S.C.
Gestoría Certificado de Reserva
de Derechos al Uso Exclusivo



**Consejo Asesor Internacional / International
Advisory board / מערכת כתב העת**

YEHUDA BAR SHALOM
Ramat Gan Academic College

ZVI BEKERMAN
Hebrew University, Israel

JUDIT BOKSER LIWERANT
Universidad Nacional Autónoma de México,
México

DANIEL FAINSTEIN
Universidad Hebreaica, México

EDNA GREENE
David Yellin College, Israel

TOVA HARTMAN
Ono Academic College, Israel

TAMARA KOLANGUI
Universidad Anáhuac, México

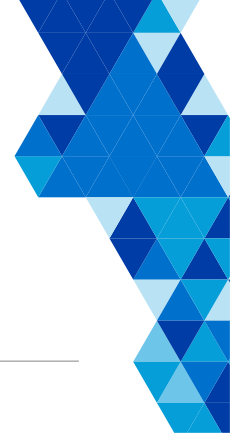
TAMAR SHUALI
Universidad Católica de Valencia, España

HELLE THORNING
ACT Center, Columbia University,
Estados Unidos de América

COACT International Journal Año 3, No. 3, septiembre 2021, es una publicación electrónica anual editada por el Instituto de Educación Universitaria en Cultura Hebreaica A.C., Prol. Av de los Bosques 292 A, piso 5, Colonia Lomas del Chamizal. Del. Cuajimalpa, C.P. 05129 CDMX. www.uhebraica.edu.mx

Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo N° 04-2018-090715043800-203

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y no refleja necesariamente el punto de vista de la Universidad Hebreaica de México. La reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de esta publicación se rige de acuerdo con la licencia Creative Commons Creative Commons Reconocimiento No Comercial Sin Obra Derivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0) (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



Autoridades universitarias / Institutional Authorities

Consejo Directivo / Board of Trustees /

דירקטוריון

JORGE BERCOVICH

Presidente / *President*

DANIEL SAADIA

Vicepresidente / *Vice President*

BORIS BRAUN

Tesorero / *Treasurer*

ALBERTO NEHMAD

Vocal / *Member*

CARLOS JINICH

Vocal / *Member*

ESTHER AMKIE-NEHMAD

Vocal / *Member*

ARI SAADIA

Vocal / *Member*

ISAAC METTA COHEN

Vocal / *Member*

ABEL PUSZKAR

Vocal / *Member*

RAFAEL HOP

Vocal / *Member*

DR. DAVID STOFENMACHER

Asesor / *Adviser*

ISAAC BISSU TOTAH

Invitado / *Guest Board Member*

ARI MESSER

Invitado / *Guest Board Member*

AARON WORNOVITZKY

Invitado / *Guest Board Member*

Comité Ejecutivo / Executive Committee /

הוועד המנהל

ISAAC METTA COHEN

Presidente / *President*

BORIS BRAUN

Tesorero / *Treasurer*

EDUARDO DAYAN

Vocal / *Member*

MARGIE AMKIE DE COHEN

Vocal / *Member*

Equipo Directivo UH / Directors UH /

מנהלי אוניברסיטת הבראיקה

EITAN CHIKLI

Rector UH / *President of the UH*

DANIEL FAINSTEIN

Decano del Departamento de Estudios Judaicos /
Dean of Jewish Studies Department

MIGUEL ÁNGEL PÉREZ

Director de Educación y Bienestar / *Education and
Welfare Director*

DAFNA SASLAVSKY

Directora del Departamento de Hebreo / *Hebrew
Department Director*

MARLYN NEHMAD

Directora de Administración y Finanzas / *Chief
Financial Officer*

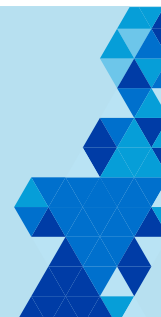
MICHELLE DALMA

Directora de Amigos y Desarrollo de Recursos /
Fundraising Director

MAURICIO FRIEDMAN

Jefe del Departamento de Educación Judía / *Jewish
Education Department Director*

PREFACIO / *FOREWORD*



Nos da gusto retomar el contacto con nuestros lectores en este nuevo número de COACT. Desde el número anterior el mundo se ha visto transformado por la pandemia del COVID 19, la mayor catástrofe médica de las últimas décadas, con cientos de millones de personas contagiadas y millones de muertos.

En estas nuevas y disruptivas circunstancias, el proyecto de nuestra publicación se hace más urgente y necesario: comprender adecuadamente el nuevo contexto, actuar creativamente para reparar y mejorar la convivencia humana, y de esta forma poder trascender el contexto.

Nos da mucho gusto anunciar que a partir de este número la revista académica multidisciplinaria en línea revisada por pares (COACT) será el proyecto conjunto de dos instituciones que se unen en este esfuerzo: la Universidad Hebrea de México y el Ramat Gan Academic College.

Esta colaboración está en consonancia con nuestro proyecto académico y editorial y representa nuestra vocación de trascender fronteras geográficas, nacionales y lingüísticas para avanzar en el conocimiento en pos de un mundo mejor.

We are pleased to reconnect with our readers in this new issue of COACT. Since the previous issue, the world has been transformed by the COVID 19 Pandemic, the greatest medical catastrophe in recent decades, with hundreds of millions of infected people and millions of deaths.

In these new and disruptive circumstances, the project of our publication becomes more urgent and necessary to properly understand the new context and to act creatively in order to repair and improve human coexistence and thus be able to transcend our context.

We are pleased to announce that this third issue, the online peer-reviewed multidisciplinary academic journal COACT, will be a joint project of two institutions: the Hebraica University of Mexico and the Ramat Gan Academic College of Israel.

This collaboration is in line with our academic and editorial project and represents our desire to transcend geographical, national and linguistic borders to advance knowledge in pursuit of a better world.

Esta iniciativa provino del anterior rector de la Universidad Hebrea, y actualmente director de la Maestría en asesoramiento educativo y docente del Ramat Gan Academic College, el profesor Yehuda Bar Shalom, a quien agradecemos su visión y gestiones. Estamos convencidos que la sinergia de los esfuerzos combinados de nuestras instituciones contribuirá a mejorar la calidad e impacto de nuestra publicación.

En este número tenemos cinco artículos que abarcan diversas temáticas y lenguajes. El número comienza con el trabajo del filósofo mexicano Héctor Sevilla, especialista en filosofía de la espiritualidad. Desde un profundo conocimiento de diversas tradiciones religiosas y filosóficas el Dr. Sevilla analiza la concepción del *Shabat* y la temporalidad en la obra de A.J.Heschel (1907-1972), uno de los pensadores judíos más destacados del siglo XX. Como afirma el autor, en la obra de Heschel “tiempo y Dios convergen en el espacio de lo humano, ambos son uno mismo en la esfera de lo personal. De tal manera, la creación no ha sido solo el inicio del tiempo, sino que cada lapso temporal es una oportunidad creativa y, por sí mismo, ‘cada instante es un acto de creación’ (1984a, p. 214)”

La Dr. Irena Blanky-Karlin, del Levinsky College of Education and Kaye Academic College of Education de Israel, presenta un estudio sobre las dimensiones sociales, pedagógicas, personales y lingüísticas de la educación inicial en el hogar (*homeschooling*) en Israel. Este estudio expone el marco general de la educación en el hogar en el mundo, analiza su filosofía educativa flexible, sus enfoques, así como las pedagogías de lecto escritura e iniciación en el mundo del lenguaje. El texto finaliza con algunas descripciones personales de su propia experiencia desde este enfoque con su hijo, en un hogar bilingüe hebreo-ruso.

This initiative came from the former rector of the Hebraica University, and currently the newly elected director of the M.A in educational counseling program at the Ramat Gan Academic College, Professor Yehuda Bar Shalom, whom we thank for his vision and efforts and who serves as co-editor of this current issue. We are convinced that the synergy of the efforts of our institutions will contribute to improving the quality and impact of our publication.

In this issue we have five articles that cover various topics and languages. The first article portrays the work of the Mexican philosopher Héctor Sevilla, a specialist in philosophy of spirituality. From a deep knowledge of various religious and philosophical traditions, Dr. Sevilla analyzes the conception of Shabbat and temporality in the work of A.J. Heschel (1907-1972), one of the most prominent Jewish thinkers of the 20th century. As the author states, in Heschel's work “time and God converge in the space of the human, both are the same in the sphere of the personal. In such a way, creation has not only been the beginning of time, but each time lapse is a creative opportunity and, by itself, ‘each moment is an act of creation’ (1984a, p. 214)”.

Dr. Irena Blanky-Karlin, Levinsky College of Education and Kaye Academic College of Education in Israel, presents a study on the social, pedagogical, personal and linguistic dimensions of homeschooling in Israel. This study offers the general framework of homeschooling in the world, analyzes its flexible educational philosophy, its approaches, literacy pedagogies and initiation in the world of language. The text ends with some personal descriptions of the author with her own experience in this approach with her son, in a bilingual Hebrew-Russian home.

Como dice la Dr. Blanky-Karlin, “el impacto del COVID -19 en la educación en general y en la educación en el hogar en particular debería hacernos repensar” los marcos, límites y potencialidades de las diversas formas de educar en un mundo cambiante e incierto.

A continuación, tenemos el trabajo en hebreo de la Mtra. Arela Hamilton “Construir una relación con mi mujer. Simplemente compartir con delicadeza y afecto todo lo que compartimos”. En este texto, algunas parejas casadas con limitaciones intelectuales comparten su experiencia de la vida matrimonial. El estudio se basa en las investigaciones de campo en el centro Ofek de la Fundación Alai Sij de Israel en el que conviven diversas parejas de judíos tradicionales y observantes de la religión judía con estas características. La autora utiliza una metodología fenomenológica cualitativa, que incluye a esta población “débil” como actores activos del proceso de investigación. Este estudio nos permite apreciar la percepción que tienen estas parejas de su experiencia matrimonial, la interacción interpersonal y los niveles de comunicación y satisfacción personal.

Para finalizar los textos académicos, contamos con el artículo, escrito por Bella Voloshin y otros estudiosos más sobre el uso de un instrumento de autoevaluación nutricional de pacientes internados, para medir su situación y poder cuidar mejor su salud. Este instrumento subjetivo, que fue aplicado a 90 pacientes en un hospital del centro de Israel, reveló su utilidad para conocer el estado de salud y nutrición de los pacientes. Como explican los autores: “este nuevo instrumento integra una evaluación del estado nutricional, mental, de salud y de las experiencias de alimentación del paciente, produciendo una evaluación nutricional. Es una alternativa o complemento de la SGA (evaluación global subjetiva) en hospitales.”

As Dr. Blanky-Karlin says, “the impact of COVID-19 on education in general and on homeschooling in particular should make us rethink the frameworks, limits and potentialities of the various ways of educating in a world saturated with change and uncertainty.”

Next, we have the work in Hebrew of Erella Hamilton, who examines the experience of married couples with intellectual limitations. The study is based on a field study at the Ofek center of the Alei Siach Foundation in Israel in which various couples of traditional and observant Jews. This study allows us to appreciate the perception that these couples have of their marital experience, interpersonal interaction and levels of communication and satisfaction.

To finish the academic texts, we have the study on the use of a nutritional self-assessment instrument for hospitalized patients (by Bella Voloshin et al) which helps them to evaluate their situation and to be able to take better care of their health. This subjective instrument, which was applied to 90 patients in a hospital in the center of Israel, revealed its usefulness to better understand the health and nutrition status of patients. As the authors declare “this new instrument integrates an evaluation of the nutritional, mental, health and feeding experiences of the patient, producing a nutritional evaluation. It is an alternative or complement to the SGA (subjective global evaluation) in hospitals ”.

Finalmente, como contribución especial, tenemos el texto en hebreo del Dr. Eitan Chikli, destacado educador israelí y actualmente el rector de la Universidad Hebrea. Este texto es un *responsum*, es decir, un estudio de una autoridad rabínica sobre una pregunta práctica a la luz de las enseñanzas de la Torá. La pregunta de este estudio consiste en cuál es el tipo de relación que un nuevo converso al judaísmo debe mantener con su familia de origen y en particular con sus padres. Mediante un análisis detallado de las fuentes relevantes en la literatura rabínica antigua y moderna, el Dr. Schikli explora diversos ángulos de esta temática que incluye cuestiones de humanidad, interculturalidad, identidad y convivencia en un mundo plural y diverso.

Nuevamente, COACT integra en sus artículos campos académicos diversos tales como la filosofía, la educación, las ciencias sociales, la ley judía y temáticas tan diversas como la educación inicial en la educación hogareña, la nutrición hospitalaria, la vida de pareja en sectores con discapacidad mental, el sentido de la temporalidad y el *Shabat*, y la relación de una persona que cambia voluntariamente su identidad religiosa, lo que repercute en la relación con su familia de origen. Así, este número continúa con la búsqueda del *tikkun* y la trascendencia, para lo cual es necesario indagar, explorar y analizar las experiencias que conforman la condición humana en toda su complejidad y diversidad.

Finally, as a special contribution, we have the Hebrew text of Dr. Eitan Schickli, a prominent Israeli educator and currently the rector of the Hebraica University in Mexico City. This text is a responsum, that is, a study by a rabbinical authority on a practical question in light of the teachings of the Torah. The question of this study is the type of relationship that a new convert to Judaism should maintain with his family of origin and in particular with their parents. Through a detailed analysis of the relevant sources in ancient and modern rabbinical literature, Dr. Schikli explores various angles of this theme that includes questions of humanity, interculturality, identity and coexistence in a plural and diverse world.

Once again COACT integrates in its articles diverse academic fields such as philosophy, education, social sciences, Jewish law, and topics as diverse as initial education in home education, hospital nutrition, life as a couple in sectors with mental disabilities, the sense of temporality and Shabbat, and the relationship of a person who voluntarily changes his religious identity towards his family of origin. So in this current issue, we stay aligned with our longing for tikkun and transcendence, which pushes us to inquire, explore and analyze experiences that make up the human condition in all its complexity and diversity.



Prof. Dr. Daniel Fainstein
Co-editor

El eterno presente Tiempo y *Shabat* en A. Heschel

Héctor Sevilla Godínez

Doctor en Filosofía por la UIA, Ciudad de México. Es Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad Filosófica de España y del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Labora en la Universidad de Guadalajara (México).



Abstract

El presente artículo tiene la intención de exponer la perspectiva de Abraham Heschel, filósofo y rabino polaco, en torno al problema del tiempo. Además de ello, se alude la relación del tiempo con lo divino, concretando diferentes apreciaciones sobre el *Shabat*, su importancia, su trascendencia y su lugar en el pensamiento y práctica del judaísmo. El texto ofrece al lector la ocasión para reflexionar sobre el sentido y valor de su propio tiempo, entendiéndolo como la consecuencia de su estar en el mundo y como preámbulo de su salida del mismo a través de la muerte.

Palabras Clave: Tiempo, *Shabat*, Eternidad, Temporalidad, Judaísmo.

This article is intended to present the perspective of Abraham Heschel, a Polish philosopher and rabbi, on the problem of time. In addition to this, the relationship of time with the divine is alluded to, specifying different views on Shabbat, its importance, its significance and its place in the thought and practice of Judaism. The text offers the reader the opportunity to reflect on the meaning and value of their own time, understanding it as the consequence of their being in the world and as a preamble to their departure from it through death.

Keywords: Time, Shabbat, Eternity, Temporality, Judaism.

1. Aspectos biográficos y contextuales de Heschel

Nacido en Varsovia, durante el año de 1907, Heschel vivió en una familia en la que muchos de sus ancestros fueron rabinos jasídicos. En su texto *n Memoriam* el cual cumple la función de prólogo del libro *Democracia y otros ensayos*, Meyer (1987, p. 13) alude a la importancia de Heschel refiriendo que “a los 14 años, su pericia en lo que a estudios talmúdicos se refiere, era ya famosa en su Polonia natal”.

En el año de 1927, el joven Heschel se mudó a Berlín para estudiar filosofía y teología. Según refiere Levenson (1999, p. 24), 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”. Esto muestra, con claridad, que su pensamiento no estuvo restringido a cuestiones de índole religiosa, sino también humanística y científica.

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

La soledad que caracterizó a Heschel no implicó su lejanía de lo social. Su apasionada disposición al desierto le recordaba que la existencia terrena constituye un exilio privilegiado. La obra de Heschel no sólo influyó en el ámbito del judaísmo y su enfoque de la espiritualidad no se mantuvo restringido a una sola perspectiva de fe. Por lo anterior, su influencia también ha sido reconocida por otros escritores atentos al ámbito de lo transpersonal; tal es el caso de Merton (1996, p. 61), quien describió a Heschel como “el escritor espiritual más significativo en este país [Estados Unidos] en este momento [la década de los sesenta]”. Meyer, su más íntimo amigo, concluyó con osadía, en su breve texto “*In Memoriam*”, que Heschel “representó lo mejor que puede ofrecer el judaísmo” (1987, p. 17).

Frente al tema de la tierra y el Estado de Israel, “Heschel construirá su pensamiento manteniendo presente la existencia de estas dos coordenadas. Por un lado, deberá incluir el fenómeno sionista en el marco global de su pensamiento acerca del judaísmo y por el otro deberá elaborar una interpretación sobre la sacralidad de la tierra de Israel que no esté en contra-

dicción con sus afirmaciones acerca del tiempo y el espacio” (Szpolski, 1992, p. 34). Conviene destacar la esencia de la espiritualidad y de la óptica transpersonal presente en la sustancia del mensaje de Heschel, la cual no difiere de la tradición básica del judaísmo y es uno de los motivos por el que fue considerado el profeta hebreo de su generación.

Meyer (1973a, p. 13) explica que Heschel “hizo posible que personas de diferente credo trabajaran juntas por el cambio social y enfrentaran el clima político dominante”. Erlewine (2011, p. 14) señala que muchos de los amigos y asociados más cercanos de Heschel en los Estados Unidos eran cristianos que apreciaban profundamente lo que tenía que decir. En eso coincide con Kasimow (2009, p. 56), quien afirma que Heschel formó profundas amistades con algunos de los más eminentes clérigos y académicos de su generación durante las tres décadas que vivió ahí (1940-1972). En Heschel se encuentra la dinámica combinación de elocuencia y profundidad, de sensibilidad y erudición, de razonamiento y fervorosa fe. En palabras de Erlewine (2011, p. 14), su presencia se siente indudablemente en la teología contemporánea, no sólo en el sentido de que muchos de los principales teólogos actuales fueron sus estudiantes, sino también porque estas mismas figuras reclaman sus obras teológicas como influencias significativas en su propio trabajo. Banks (1998) aseveró que era posible comprender a Heschel desde una óptica cristiana; por su parte, Fleischner (1984) consideró que el pensamiento de Heschel era fundamental en las relaciones entre judíos y cristianos.

Por todo ello, es importante conocer lo que Heschel aportó a la filosofía de la religión y a la mística contemporánea. Su obra se tiende como un puente que invita a ser recorrido y que promueve no sólo el diálogo entre cristianos y judíos, sino también entre creyentes y no creyentes. Todo esto tiene sentido por su testimonio personal y su compromiso social, combinación que es pocas veces visible en los líderes religiosos. Tal como concluye Chester (2000, p. 333), este judío observante, comprometido y devoto, capturó el oído de los judíos y los cristianos, y a un cuarto de siglo de su muerte continúa creciendo en estatura como un teólogo que contribuye a la comprensión de ambas religiones.

2. El tiempo

La realidad temporal ha estado acompañándonos desde nuestro nacimiento; al estar escondido en el misterio de su inefabilidad, o secuestrado en el abismo de lo insondable, permanecemos sin explicarlo por completo. El tiempo nos contiene, no es algo que tenemos o que

se encuentra a nuestra disposición, más bien nos absorbe y nos carcome, se lleva las ilusiones mientras las exalta con fineza cuando son contempladas. Sabemos lo que es el tiempo hasta que lo queremos explicar, como dijo Agustín de Hipona. Para el rabino de Varsovia, “el tiempo, que trasciende el espacio, está más allá de la división en pasado, presente y futuro” (Heschel, 1984a, p. 211). El tiempo se nos aparece dividiendo la historia, pero ésta no es más que el recuento que hacemos de la temporalidad para lograr atenuarla en nuestra conciencia.

En el mundo de lo tangible, el tiempo resulta asociado al movimiento, de manera que, tal como hizo Aristóteles, podemos afirmar que es su medida. No obstante, “en el reino del espíritu no existe diferencia entre un segundo y un siglo, entre una hora y toda una era” (Heschel, 1984a, p. 212); lo anterior se explica en función de que lo intangible no está facultado para generar movimiento, de modo que no puede ser reducido a un antes o a un después. El tiempo no es algo que tengan las cosas, sino un “eso” en el que las cosas están suspendidas. Desde tal perspectiva, “el tiempo es, pues, *una calidad de cosa distinta*, un misterio que se cierne por sobre todas las categorías, como si el tiempo y el espíritu constituyesen un mundo aparte” (Heschel, 1984a, p. 212). Ahora bien, podemos tener conciencia de que el tiempo avanza o de que nosotros avanzamos en el tiempo, pero esto resulta más captable que nuestro progreso en el ámbito del espíritu. Así como estamos contenidos en la dimensión temporal, en nuestra periferia se encuentra la esfera de lo espiritual.

En función de estas ideas, Heschel (1984a, p. 213) asegura que “el tiempo es como una zarza eternamente ardiente. Aun cuando cada instante se desvanece para dar paso al siguiente, el tiempo en sí mismo no se consume”. Los que han vivido y los que vivirán después de nuestra muerte compartirán la experiencia de existir en el tiempo, incluso más que en el espacio, el cual no siempre es compartido en su especificidad. Hemos habitado en varios espacios, pero el tiempo nos ha acompañado siempre, no como si fuese algo ajeno a nosotros, sino una especie de constitutivo particular. El espacio es lo que pasa, el tiempo permanece. Semejante conclusión la comparte Heschel (1984a, p. 210-211) cuando aporta el ejemplo siguiente: “Al mirar por la ventanilla de un tren que corre a gran velocidad, tenemos la impresión de que el paisaje se mueve mientras nosotros permanecemos inmóviles. Del mismo modo, si observamos la realidad mientras nuestra alma se entrega a las cosas del espacio, el tiempo parece estar en movimiento constante”. El tiempo es como los rieles del tren de lo espacial, en esa dinámica, “es el mundo del espacio el que rueda a lo largo de la infinita extensión del tiempo” (Heschel, 1984a, p. 211).

Lo anterior plantea interrogantes teológicas dignas de ser consideradas. Una de ellas consiste en cómo comprender que el tiempo no es el que pasa, cuando en nuestra experiencia percibimos que el tiempo no sólo avanza frente a nosotros, sino que corre deprisa. Según Heschel (1984a, p. 211), “es el mundo del espacio el que nos transmite la sensación de temporalidad. El tiempo, que es independiente, y trasciende el espacio, es eterno; es el mundo del espacio el que es perecedero. Las cosas perecen con el tiempo, pero el tiempo mismo no cambia. No debería hablarse del fluir o el paso del tiempo, sino del fluir o del paso del espacio a lo largo del tiempo”. Si bien esta explicación responde a la interrogante sobre nuestra percepción ficticia del paso del tiempo, abre otras vetas por explorar: a) si en el mundo de lo intangible el tiempo no pasa, ¿cómo entender que Dios se involucra en la historia de la humanidad cuando ésta se sostiene en el tiempo y el movimiento espacial?; b) si el espacio requiere de su propio movimiento para darnos la sensación del paso del tiempo, ¿cuál es el tiempo de Dios que no está circunscrito a un espacio específico por no ser material?; c) si Dios permanece en un estado atemporal, ¿qué sentido tiene Su alianza con el hombre temporal e histórico?; d) si en el estado atemporal de lo intangible donde Dios *reside* no existe movimiento, ¿cómo explicar la consistencia de la idea del *pathos* divino, de la que habla Heschel, si ésta requiere de una emocionalidad que afecta a Dios y que genera cambios en Él? Tal parece que debemos reiterar el argumento de lo inefable, ya sea para sostener la quimera o para aumentar nuestra conveniente humildad.

Es cierto que lo tangible está en movimiento, de modo que “quien piensa que podemos ver el mismo objeto dos veces, no ha visto nunca” (Heschel, 1973a, p. 25); en el caso de la eternidad, ¿cuál es el rostro y el rastro que buscamos? Si lo eterno también cambia al ser afectado, ¿cómo podríamos distinguirlo de lo temporal? El tiempo no es nuestro, les incumbe a todos porque el presente sucede en el ahora de cada uno. En palabras de Heschel (1984a, p. 213), “no hay un solo instante que yo posea exclusivamente; este mismo momento pertenece a todos los seres vivientes tanto como a mí”. Si el tiempo no se posee, entonces nos circunda. Respecto al tiempo de Dios, puede decirse que Él no lo tiene, de modo que sólo queda la opción de que *lo sea*. Si Dios es el tiempo o, al menos, se manifiesta en él, entonces no hay forma de escapar de la dimensión transpersonal que nos contiene y delimita sin cesar. Esto sólo podría sostenerse si entendemos que “lo que el tiempo significa como un concepto funcional de la ciencia es una cosa, y lo que significa para el conocimiento del hombre que refleja su propia existencia efímera es otra muy diferente” (Heschel, 1984a, p. 221). Aun más: la percepción subjetiva del tiempo nunca logra definir lo que es; a la manera del Motor Inmóvil, que lo mueve todo mediante un fenómeno de atracción, el tiempo condiciona la contingencia de las cosas

hasta que a éstas se les agota el tiempo o terminan siendo parte de él. Si el tiempo es eterno y Dios lo es, entonces Dios y el tiempo comparten esa característica.

Es natural que la asociación de Dios con el tiempo pueda resultar sospechosa, sobre todo porque jamás se ha hecho una consideración del tiempo como un *alguien*. No obstante, la idea de que Dios sea el tiempo sólo aplica para el mundo de lo tangible, tal como afirma Heschel (1984a, p. 214), “el tiempo es la presencia de Dios en el mundo del espacio”. Visto en tal esplendor, tiempo y Dios convergen en el espacio de lo humano, ambos son uno mismo en la esfera de lo personal. De tal manera, la creación no ha sido solo el inicio del tiempo, sino que cada lapso temporal es una oportunidad creativa y, por sí mismo, “cada instante es un acto de creación” (1984a, p. 214). Con todo esto no se propone que cualquier símbolo de la deidad debe ahora ser sustituido por un reloj; verlo así sería infantil e ignorante. No hay simbolización de Dios y ninguna medida humana del tiempo puede representar lo que es el tiempo. Si la presencia de Dios se encuentra en el tiempo, cabe considerar que “un mundo sin tiempo es un mundo sin Dios” (1984a, p. 214) y que “para el hombre con Dios el tiempo es uno de los rostros de la eternidad” (1984a, p. 214). En una coyuntura como tal, no cabe la opción de buscar a Dios, puesto que ya se encuentra implícito en nuestro transcurrir corporal en la esfera de lo temporal. Fuera de este mundo, Dios no es el tiempo porque no habría movimiento.

Resta por resolver si la afectación del *pathos* propicia un movimiento y, por tanto, una temporalidad divina. Si consideramos la afirmación hescheliana de que “es [en] la dimensión del tiempo en la cual el hombre se encuentra con Dios, en la cual el hombre se da cuenta que cada instante es un acto de creación, un Comienzo que abre nuevos caminos para realizaciones últimas” (Heschel, 1987, p. 219-220), entonces la vinculación del hombre con el *pathos* de Dios implica también su íntima conexión con la temporalidad humana mediante la expresión emocional. De la misma manera en que la deidad se manifiesta en el mundo a pesar de su eternidad, también se conecta con el hombre a partir de la emocionalidad, a pesar de su perfecta quietud. Que Dios sea estático no debe entenderse como si estuviera inerte, sino como muestra de su perfección; no obstante, en la dimensión de lo personal, la consideración de Dios como tiempo y la vinculación con su *pathos* son derivación de su involucramiento con el mundo.

Dios no está en el espacio, no se encuentra en templos ni en sitios determinados por el hombre, como si éste tuviese el derecho de encapsular lo absoluto. Si “Aquello que es espiritual no ocupa espacio” (Heschel, 1984a, p. 227), entonces “la presencia de Dios no ha de

entenderse en el sentido que Él está en un lugar determinado” (Heschel, 1984a, p. 228). De la noción de que Dios no se encuentra en el espacio puede derivarse que tampoco está en la naturaleza o que no es tal. La naturaleza está sometida al tiempo, de modo que Dios está por encima de ella. Dios no tiene tiempo, lo tiene todo mediante su *ser tiempo*. La afirmación de que Dios está dentro de nosotros no puede ser entendida como su presencia en un *lugar* intracorporal, sino como la implicación del tiempo en una vida que nos recorre. Incluso, el interior del que solemos hablar para distinguirnos de lo que está “afuera”, resulta ser el espacio no espacial en el que no hay un tiempo que transcurre, sino que es eternidad. Heschel (1984a, p. 228) considera que el mundo no es el lugar de Dios, sino que “Él es el lugar del mundo”. Si el mundo transcurre en el tiempo, entonces todo se realiza desde la majestad en la que todo avanza.

Sumergidos en esa lógica, ¿cómo comprender que el mundo avanza por el Tiempo-Dios si tal recorrido también incluye sucesos temibles y desastrosos para el hombre? ¿Dónde está Dios cuando esto sucede? ¿Dónde estuvo en el holocausto para redimir a su pueblo? ¿En qué sitio se oculta cuando un padre llora impotente mientras su hija enferma se retuerce de dolor? ¿En qué sección de la eternidad se desvanece cuando los niños claman por piedad antes de ser dañados por los adultos? ¿Cuál es la intercesión divina cuando alguien muere de hambre o cuando una mano dispara un arma en el rostro de alguien más? ¿Cómo es que todo eso sucede en el tiempo si éste es la presencia de Dios en el mundo? Hay múltiples caminos para explicarlo, pero quizás los tres centrales sean: a) Dios nunca está en el mundo y no tiene interés por lo que ha creado; b) Dios está en el tiempo, pero el tiempo no interviene, es el hombre quien debe santificar el tiempo por medio de obras que lo dignifiquen; c) no hay Dios, de modo que el tiempo es una realidad de la física, sin un sentido transpersonal posible.

3. El *Shabat*

En la perspectiva de Heschel (1987, p. 71), “Dios no se siente a gusto en nuestro mundo. Nuestra tarea es santificar el tiempo, permitirle a Él que entre en nuestros momentos, que se sienta a gusto en nuestro tiempo, en lo que hacemos con el tiempo”. Justo eso, la santificación del tiempo, constituye la esencia del *Shabat*. El séptimo día recuerda al hombre que su misión es rectificar lo que hace con el tiempo o con la manera en que se permite a sí mismo transcurrir en el tiempo. En la visión hescheliana, “el *Shabat* es sagrado por la gracia de Dios y necesita, además, toda la santidad que el hombre pueda conferirle” (1984a, p. 173). La santifi-

cación del tiempo supone la consideración de que la deidad está presente incluso en las más grotescas situaciones, no como interventor o hacedor de las mismas, sino como el *sitio sin sitio* en el que todo sucede. El tiempo siempre está ahí, de modo que no hay manera de decir que Dios no lo está. Su presencia no implica sustracción del dolor, lo que supone es la activación de la óptica de su implicación y de la responsabilidad humana en la direccionalidad de lo tangible (la existencia) en su paso por el tiempo.

Lo que el hombre hace puede ensuciar o resplandecer en el tiempo sin que por ello el tiempo sea sucio o resplandeciente. El *Shabat* es el recordatorio de una invitación para el juicio. Tal como lo refiere Heschel (1984a, p. 204), “según el *Zohar*, las almas celestiales dejan su esfera celestial y penetran por un día en la vida de los mortales, con un fin espiritual”, lo cual conduce a la implicación vinculatoria de dos mundos. Los que vienen se introducen la espacialidad de lo mundano, para recordar así la transmundanidad de lo eterno.

En el *Shabat* importan muy poco las trivialidades de lo cotidiano, su sola consideración es irrespetuosa para la majestuosidad de la que se ocupa el hombre piadoso. El *Shabat* “es el día de la independencia de las condiciones sociales” (Heschel, 1984a, p. 151), la celebración prudente y exaltada en la que se recuerda y se vive la posibilidad de santificar el tiempo, de modo que el mundo sea un lugar más propicio para Dios. Ya no cabe el reclamo por las condiciones del mundo, sino el ennoblecimiento del humano para modificar las circunstancias que lo rodean. En la óptica hescheliana no hay pretexto alguno para evadir la responsabilidad de santificar el tiempo, pues “todo lo que se necesita es Dios, un alma y un momento. Y los tres están siempre presentes” (1987, p. 220). Cada instante es una oportunidad para conectar con la eternidad, sin importar el contenido del instante en el que nos centremos; en esa veta, “una hora Buena puede valer por toda una vida; un instante de retorno a Dios puede rehacer lo perdido en años de huida ante Él” (1984a, p. 212).

Con todos los pormenores sobre la mesa, podemos coincidir en que “el judaísmo es la *religión del tiempo* que aspira a la *santificación del tiempo*” (Heschel, 1984a, p. 131). De los siete días, es el último en el que conviene reiterar el compromiso con lo transpersonal; no se trata propiamente de un día de *descanso*, sino de un momento de disposición hacia lo que verdaderamente resulta fundamental. Uno se aleja de la cotidianidad, no para rehuirla o para evadir los problemas, sino para volver a ellos con una perspectiva diferente. “El *Shabat* es el ascenso a la cima. Nos concede la oportunidad de santificar el tiempo, de elevar el bien al nivel de lo sagrado, de contemplar lo sagrado absteniéndonos de lo profano” (Heschel, 1984a, p.

193); en tal consideración, hay que destacar que la exclusión de lo profano deriva de la verificación de su vacuidad, de la conciencia de su nada. En el *Shabat* se comprende que el único sitio no sitiado en el que se puede no sólo encontrar a Dios sino transcurrir en Él, es el tiempo. Incluso Szpolski (1992, p. 34) reconoció que “la santidad del tiempo como superadora del espacio fue reivindicada por Heschel como uno de los grandes aportes que hizo el pueblo judío a la historia de las religiones occidentales”. Cuando se dice que Dios está en todos lados, no es porque sea una presencia física, sino porque el tiempo persiste en todo sitio, tal como Dios habita en el vacío de todo espacio.

La celebración del *Shabat* debe comenzar con el conocimiento de que este “es un día para la alabanza, no para las peticiones. El ayuno, el luto y las expresiones de pena son prohibidos” (Heschel, 1984a, p. 152); el judaísmo no considera lo doloroso como una forma de expiación del pecado. De tal manera, “estar triste en *Shabat* es un pecado” (Heschel, 1984a, p. 152). Lejos de ello, se trata de actuar más que de lamentarse, de contemplar más que de arrodillarse, porque quien se arrodilla no contacta directamente. No cabe el enojo, porque es “doble pecado demostrar enojo en *Shabat*” (Heschel, 1984a, p. 151). Tampoco es un día para la preocupación o el ejercicio de alguna ocupación que propicie ganancia económica, pues el dinero mismo no conforma el ámbito de lo transpersonal con el que se desea conectar. Visto así, “la significación de *Shabat* consiste más bien en la celebración del tiempo que en la del espacio. Durante seis días a la semana vivimos sometidos a la tiranía de las cosas del espacio, en *Shabat* tratamos de ponernos a tono con la santidad en el tiempo” (Heschel, 1984a, p. 133-134).

Sumergido en las tribulaciones de lo ordinario, en las minucias de cada instante, el hombre está sediento de eternidad, la requiere y manifiesta su anhelo de diversas maneras, muchas veces en forma desordenada. En tal sentido, cabe apuntar que “la eternidad no es futuro perpetuo sino perpetua presencia” (Heschel, 1982, p. 297). No se trata de escapar de lo efímero, sino de comprender que “la eternidad cabe en un momento” (Heschel, 1973c, p. 244). Vivimos en el plano de lo corporal, no hay manera de escapar de la dimensión del tiempo a menos que el cuerpo quede excluido de nuestra identidad; sólo la muerte será la condición para esa transmutación. Mientras tal suceso llega, “el judaísmo trata de fomentar una visión de la vida como si fuera una peregrinación hacia el séptimo día; el anhelo por el *Shabat* a lo largo de todos los días de la semana es una forma del anhelo por el *Shabat* eterno a lo largo de todos los días de nuestra vida” (Heschel, 1984a, p. 206). Visto así, el *Shabat* es una experiencia de muerte parcial, una breve eternidad durante un día a la semana.

En un mundo que intenta promover que *el tiempo es dinero*, pareciera que un tiempo que no produce ganancias materiales es recurso perdido; contrario a eso, el valor del *Shabat* reside en que se contempla la ganancia espiritual de la pausa, es el momento de la gloria particular del hombre que abraza la trascendencia en un suspiro. Por ello, “la decadencia de la vida espiritual comienza cuando dejamos de sentir la grandiosidad de lo eterno en el tiempo” (Heschel, 1984a, p. 130); es ahí cuando se pierde la apertura al don de ser humano.

Aparte del regalo de la existencia, Heschel (1984a, p. 141) afirma que “el *Shabat* es el don más precioso que la humanidad ha recibido de la caja de tesoros de Dios”, pues es en ese estado de celebración contemplativa en el que opera y se logra la reiteración del compromiso. Así, “el séptimo día es como un palacio en el tiempo con un reino para todos. No representa una fecha sino una atmósfera, un medio ambiente” (Heschel, 1984a, p. 143). Ya no hay necesidad de disputas espaciales, el tiempo pertenece a todos a la vez, no hay forma de quitar al otro su tiempo, cada uno tiene su tiempo y no hay manera de que el tiempo del otro se sume al propio. El tiempo es para todos y no se agota por ser compartido. Uno se agota en el tiempo, no es el tiempo el que se agota. Después de la vida de todos los que ahora existimos, el tiempo seguirá.

Somos un suspiro en la eternidad, un instante que se graba con el gran cincel de la existencia humana en el muro de la perpetuidad. El *Shabat* es amado a tal punto que “la contribución judía a la idea del amor es la concepción del amor al *Shabat*, el amor a un día, al espíritu en forma de tiempo” (Heschel, 1984a, p. 139). Se ama al espíritu en el tiempo porque éste es lo más cercano al hombre, quien siempre está depositado en él. Estamos tan vinculados con el tiempo que nos resulta trivial tratar de explicarlo; no obstante, constituye el parteaguas de lo inefable.

El hombre tiene una importancia fundamental en el *Shabat*, éste no se reduce a la sola consideración del espíritu del tiempo, sino que impulsa a la persona para que se involucre en la santificación del tiempo al generar mayor bienestar y bondad. Realizar actividades improductivas o desconectadas de la misión personal representa una de las más grandes ofensas que el hombre realiza hacia sí mismo. La vida no trata de pasatiempos, la vida misma pasa en el tiempo, de modo que su santificación es un modo de aprovechar la existencia. Es probable que el *Shabat* aluda a lo más característico del judaísmo; Para Heschel (1984b, p. 534-535) significa:

Un recordatorio de la majestad real de todo hombre, una abolición de la diferencia entre amo y esclavo, rico y pobre, éxito y fracaso. Celebrar el *Shabat* es vivenciar nuestra independencia última respecto de la civilización y la sociedad, el logro y la ansiedad. En el *Shabat* se corporiza la creencia de que todos los hombres son iguales y que esa igualdad de los hombres significa la nobleza de los hombres. El mayor pecado del hombre es olvidar que es un príncipe. [...] El *Shabat* es *santidad en el tiempo*".

En la idea de Heschel, el *Shabat* no sólo determina el tipo de observancia que sigue el judío, sino que representa todo lo que está llamado a ser e incluso condiciona su fidelidad y sus logros. En ese sentido, el rabino se dirige a su comunidad con estas palabras: "Lo que somos depende de lo que el *Shabat* es para nosotros. La ley del *Shabat* es en la vida espiritual lo que es la ley de la gravedad en la naturaleza" (1984a, p. 205). Si bien el *Shabat* es una celebración propia de los judíos, la consideración del espíritu del tiempo y la opción de santificar la realidad temporal son opciones posibles para cualquier individuo que reúna disposición y comprensión de la óptica implicada.

El tiempo tiene una relación directa con la historia, en el sentido esencial de que la historia se forja a través del tiempo y transcurre en él. En la visión judía no existe la predestinación, "la historia es, ante todo, lo que el hombre hace con el poder" (Heschel, 1973b, p. 28). En consonancia con ello, el humano es responsable de lo que la historia genera en la vida de los individuos. Dado que la historia se desarrolla en el tiempo, a la vez que se sujeta a lo que el hombre hace con su tiempo en la historia, "Heschel cree en la Historia como punto de encuentro de las razones divinas y los acontecimientos humanos" (Szpolski, 1992, p. 37). Esta implicación mutua forma parte de la vinculación del hombre con Dios. De tal manera, bastará con juzgar la historia de cada pueblo para entender su cumplimiento con la consigna de santificación del tiempo. En lo que toca a los libros sagrados, "el contenido de la revelación no se encuentra fijado al texto sino que continúa desarrollándose a partir de la respuesta de la humanidad en cada generación" (Kullock, 2014, p. 11). Asimismo, a cada comunidad y grupo humano les corresponde una porción de responsabilidad en su uso del tiempo y en su manifestación histórica.

Con relación al paso de la vida en el tiempo, Abraham Joshua considera que "la vejez no es una derrota sino una victoria, no es un castigo sino un privilegio" (1987, p. 217). No se trata entonces de afirmar que uno ha llegado a la vejez, sino que *logramos* que la vejez lleve a nosotros. Contrario a la idea común que observa en la vejez una etapa de descanso y

parsimonia, Heschel (1987, p. 215) apuntó que “no debe considerarse que envejecer significa un proceso de suspensión de las exigencias y de los compromisos bajo los cuales vive una persona”, el valor de su aportación aumenta en la medida de su sabiduría, la cual suele estar asociada al aprendizaje que reeditan las experiencias.

Luego de que la vejez transcurre logramos fallecer. Para el rabino polaco, “la muerte no se entiende como el fin de ser sino como el fin de hacer” (1987, p. 256). Morir no es la culminación definitiva, es el cierre del involucramiento personal con el tiempo y con la historia que se forja en éste. La muerte, en su calidad de irreversible, no nos permite regreso; en su carácter de irrenunciable no nos ofrece escapatoria; en su valor intransferible no nos faculta para trasladarla a otra persona; en su categoría de irrepitable, nos corresponde una sola vez. Ser mortales nos ofrece la opción de apreciar el tiempo al saber que nuestro fugaz romance con él es limitado; de lo contrario, “una humanidad sin muerte sería una arrogancia sin fin” (Heschel, 1987, p. 258). La muerte nos permite entender que el tiempo no termina, sino que nuestra presencia en él se desvanece; no es el espíritu del tiempo el que nos deja, sino que nos alejamos de su manifestación espacial para absorber la eternidad. Tanto apreció Heschel el *Shabat* que éste resultó la ocasión precisa para el término de su presencia en este mundo el 23 de diciembre de 1972.

Conclusiones

De entre tan variados misterios que rodean y contienen la vida humana en el mundo, la existencia del tiempo es, sin duda, uno de los más grandes. En el mundo de lo tangible existe el movimiento, pero esto no nos ha permitido poseer el tiempo; resulta al contrario: es éste el que nos contiene y nos permite transcurrir en él. Uno de los principales hallazgos que se derivan de esto es que la manifestación divina en el mundo acontece por mediación del tiempo, de modo que Dios no está en el espacio ni puede ser ubicado en un lugar determinado, sino en el tiempo que en todo sitio se ubica y sirve de vía para todo lo perecedero.

La esencia del *Shabat* consiste en la santificación del tiempo, logrando con su celebración el ofrecimiento de la voluntad para el logro de un mundo más propicio para el Espíritu que está en el tiempo. Cuando en el judaísmo se anhela la eternidad, no se hace en función de lo que pueda provenir tras la muerte, sino en virtud del valor de cada instante y del involucramiento con lo transpersonal en los acontecimientos vividos, por más catastróficos que éstos puedan ser.

El *Shabat* es un don que ofrece al hombre la valoración de su importancia como hacedor de la historia. En la óptica del tiempo como presencia de Dios, la vejez resulta un logro y un privilegio porque aún en tal condición el hombre ofrece su hacer, el cual termina cuando la muerte lo traslada al tiempo sin tiempo de la eternidad.

Referencias

Banks, Gary (1998). Rabbi Heschel through Christian eyes. *Conservative Judaism* 50, núm. 2-3, pp. 100-111.

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

Erlewine, Robert (2011). The legacy of Abraham Joshua Heschel. *Tikkun Magazine* 26, núm. 4, pp. 11-39.

Fleischner, Eva (1984). Heschel's Significance for Jewish-Christian Relations. *Quarterly Review* 94, núm. 4, pp. 64-81.

Heschel, Abraham (1973a). *Los profetas* (vol. 1: *El hombre y su vocación*). Buenos Aires: Paidós.

Heschel, Abraham (1973b). *Los profetas* (vol. 2: *Concepciones históricas y teológicas*). Buenos Aires: Paidós.

Heschel, Abraham (1973c). *Los profetas* (vol. 3: *Simpatía y fenomenología*). Buenos Aires: Paidós.

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

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

Heschel, Abraham (1984b). *Dios en busca del hombre*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano.

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

Kasimow, Harold (2009). Prophetic voices. Abraham Joshua Heschel's friendship with Martin Luther King, Jr.. *Interreligious Insight* 7, núm. 2, pp. 56-64.

Kullock, Joshua (2014). "El Dios del Pathos en A. J. Heschel". *Maj'Shavot / Pensamientos*, vol. 53, núm. 1, pp. 1-16.

Levenson, Jon (1999). The Contradictions of A. J. Heschel. *Maj'shavot / Pensamientos*, vol. 37, núm. 1, pp. 23-29.

Marshall Meyer, Marshall (1987). In memoriam. En *Democracia y otros ensayos*, A. Heschel, Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano.

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

Meyer, Marshall (1973). Prólogo. En A. Heschel, *Los profetas*, vol. 1. Buenos Aires: Paidós.

Szpolski, Sergio (1992). El estado de Israel y el sionismo en el pensamiento de Abraham Joshua Heschel. *Maj'Shavot / Pensamientos*, vol. 31, núm. 1, pp. 34-45.



והיה

טוב טעם ודעת למדני

UNIVERSIDAD
HEBRAICA

MÉXICO

comprender · actuar · trascender

COACT

המכללה
האקדמית
רמת גן

