

El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía*

Hans Jonas**

Con el honor de este premio, también se me pidió que asumiera la carga del “discurso festivo”. Durante su preparación leí en la biografía del rabino Leopold Lucas –en cuyo honor fue instaurado–, que él murió en Theresienstadt, mientras que su mujer Dorotea, la madre de quien fundara el premio, fue transportada más lejos, a Auschwitz, donde compartió el destino también de *mi* madre. Fue así como este tema me vino a la mente de manera irresistible y lo elegí con angustia y estremecimiento. Pero creo que debo a estas sombras algo así como una respuesta a su grito, extinguido hace mucho, dirigido a un Dios mudo.

Lo que puedo ofrecer es un fragmento de teología abiertamente especulativa. No me importa si esto es apropiado para un filósofo o no. Kant expulsó todo lo que tuviera que ver con esta clase de especulaciones de la tarea de la razón teórica y, por tanto, de la filosofía. Por su parte, el positivismo lógico de nuestro siglo y todo el pensamiento analítico predominante, incluso negaron cualquier sentido objetivo a las expresiones verbales usadas por la teología para designar las presuntas cosas de las que trata. Esto implica que negaron a las ideas teológicas cualquier sentido conceptual en general –sin mencionar siquiera la cuestión de la verdad y su verificación– declarando así como puro sinsentido tan sólo el hablar de ellas. Este extremo, sin embargo, hubiese asombrado mucho a Kant. Porque, muy al contrario, consideraba estos objetos presuntamente no-existentes como los más elevados, a los que la razón sería incapaz de abandonar, aunque no podría esperar llegar a conocerlos jamás. Kant atribuía, por tanto, a los límites inamovibles del conocimiento humano el hecho de que la indagación de estos objetos estuviera condenada forzosamente al fracaso. Sin embargo, al lado de la renuncia completa, queda todavía otro camino abierto, porque quien asume el fracaso del camino del saber, renunciando desde un principio por completo a esta meta, no obstante, puede reflexionar legítimamente sobre los aspectos del sentido y del significado de tales cosas. La afirmación de que aquí ni siquiera existan sentido y significado se puede despachar fácilmente como conclusión circular tautológica, puesto que define “sentido” de antemano como algo que se puede verificar al final por medio de datos de los sentidos, equiparando, por tanto, lo que “tiene sentido” con lo que se “puede saber”. Con este golpe de fuerza *per definitionem* sólo está comprometido quien lo aprobó. Por ende, se puede trabajar con el *concepto* de Dios aunque no se pueda demostrar su existencia; y este trabajo es filosófico si se atiene al rigor del concepto, lo que también quiere decir, a su conexión con el universo de los conceptos.

Pero esto es evidentemente demasiado general e impersonal. Así como Kant concedió a la razón práctica lo que negó a la teórica, *nosotros* podemos permitir que en la cuestión de cómo entender el problema de Dios participe el impacto de una experiencia única y monstruosa. Y en este punto se plantea inmediatamente la pregunta: ¿Qué es lo que Auschwitz tiene que añadir a lo que siempre se sabía sobre los extremos de lo horroroso y espantoso que los seres humanos pueden infligir y han infligido desde siempre a otros? Y ¿qué tiene que añadir especialmente a los sufrimientos que los judíos conocemos de nuestra historia milenaria, que constituyen una parte tan esencial de nuestra memoria colectiva? La cuestión de *Job* fue desde siempre la cuestión principal de la teodicea: de la universal por la existencia del mal en el mundo en general, y de la nuestra en especial, porque vuelve aún más impenetrable el enigma de la elección, de la presunta Alianza

* Ensayo publicado en el libro *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Editorial Herder, Barcelona, 1998.

** Filósofo alemán, exiliado en estados Unidos luego de la llegada de Hitler al poder. En castellano se han publicado *Técnica, ética y medicina*, y *El principio-vida*.

entre Israel y su Dios. Con respecto a esta impenetrabilidad, a la que también está sujeta nuestra pregunta, en los comienzos, los profetas podían apelar todavía a la Alianza misma como explicación: El pueblo de la Alianza se había vuelto infiel a ella. Pero más tarde, en los largos tiempos de la fidelidad renovada, la explicación ya no era el castigo de la culpa, sino la idea del papel testimonial, una creación de la época de los macabeos, que legó a la posteridad el concepto de mártir. Según este concepto, son precisamente los inocentes y justos los que sufren lo peor. Por eso, por ejemplo en la Edad Media, se entregaron comunidades enteras a la muerte por la espada o en la hoguera, pronunciando el *Sch'ma Israel*, la confesión de la unicidad de Dios. La palabra hebrea para designar este acto es *Kiddush-hasché*m, la “santificación del nombre”, y los asesinados se llamaban “santos”. En su sacrificio resplandecía la luz de la Promisión, de la redención final por el Mesías venidero.

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, 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 conciencia de todo ello, y para ninguno de estos gestos tradicionales se ofrecía siquiera la oportunidad. Los judíos de Auschwitz no murieron *por* la fe (como los antiguos testigos de Yavé) y no fueron asesinados por su fe o por alguna orientación de su voluntad como personas. Lo que precedió a su muerte fue la deshumanización por medio de la más extrema humillación y miseria. A los destinados a la solución final se les despojó hasta del más tenue brillo de su dignidad humana, que se había vuelto por completo irreconocible en los esqueléticos espectros supervivientes que aún fueron encontrados tras la liberación de los campos. Y sin embargo –paradoja de todas las paradojas– se trataba del antiguo pueblo de la Alianza, en la que ya no creía nadie de los implicados, ni los verdugos ni las víctimas. Fue precisamente este y ningún otro pueblo al que se destinó a la aniquilación total bajo la ficción de la raza. Se produjo así la inversión más monstruosa, la elección en maldición, que burló cualquier sentido. De modo que sí hay una relación –del tipo más perverso– entre los buscadores de Dios y profetas de antaño y sus lejanos descendientes a los que se buscaron en la diáspora para unirlos en la muerte colectiva. Y Dios lo permitió. ¿Qué clase de Dios podía permitir eso?

Aquí hay que hacer el inciso de que, ante esta cuestión, el judío está teológicamente en una posición más difícil que el cristiano. Porque para el cristiano, que espera la verdadera salvación en el más allá, este mundo es de todos modos en buena parte diabolizado y siempre objeto de desconfianza y, a causa del pecado original, especialmente el mundo humano. En cambio, para el judío, que ve en este mundo el lugar de la creación divina, de la justicia y la redención, Dios es en primer lugar el Señor de la *Historia* y por eso, también para el creyente, “Auschwitz” pone en cuestión todo el concepto tradicional de Dios. Como he tratado de mostrar hace un momento, Auschwitz añade a la experiencia histórica judía algo nunca visto, algo que no se puede abordar con las antiguas categorías teológicas. Pero si no se quiere simplemente abandonar el concepto de Dios –y este derecho lo tiene también el filósofo–, hay que pensarlo nuevamente para no tener que prescindir de él y buscar una nueva respuesta al viejo problema de Job. En este intento, muy probablemente tendremos que despedirnos del “Señor de la Historia”. Insisto, pues, en esta pregunta: ¿Qué clase de Dios pudo permitir esto?

Retomo aquí un intento anterior, que había hecho una vez en confrontación con la pregunta mucho más amplia de la inmortalidad, pero sobre el que ya se extendía también la sombra de Auschwitz. En aquella ocasión me ayudé con un *mito* inventado por mí mismo, ese medio de conjetura figurada pero verosímil, que Platón admitía para la esfera más allá de lo conocable. Permítanme que lo repita aquí.

En principio, por una elección no conocable, el fondo divino del ser decidió entregarse a la aventura y la infinita diversidad del devenir. Y lo hizo totalmente. Al integrarse en la aventura de espacio y tiempo, la divinidad no retuvo nada de ella misma; no permaneció ninguna parte inasible e inmune de ella para dirigir, corregir y finalmente garantizar desde fuera la sinuosa formación de

su destino en el mundo de lo creado. El espíritu moderno defiende esta inmanencia incondicional. Su valor o su desesperación, y en todo caso su radical sinceridad, le empujan a tomar en serio nuestro ser-en-el-mundo, es decir, a entender el mundo como abandonado a sí mismo, sus leyes como cerradas a cualquier intromisión y el rigor de nuestra pertenencia a él como no atenuado por una providencia extramundana. Esto mismo afirma nuestro mito del ser-en-el-mundo de Dios. Pero no en el sentido de una inmanencia panteísta, porque si Dios y el mundo son simplemente idénticos, el mundo representa en todo momento y en cualquier estado su plenitud, y Dios no puede ni perder ni ganar. Más bien, para que pueda existir el mundo, Dios renuncia a su propio ser; se despoja de su divinidad para volver a recibirla de la odisea del tiempo, cargada con la cosecha ocasional de experiencias temporales imprevisibles, sublimada o tal vez también desfigurada por ellas. En este abandono de sí mismo de la integridad divina a favor del devenir incondicional no se puede suponer ningún otro saber previo salvo el que se refiere a las *posibilidades* que el ser cósmico ofrece debido a sus propias condiciones. Precisamente a estas condiciones entregó Dios su causa cuando se alienó a favor del mundo.

Durante eones el mundo estuvo seguro en las manos lentas del azar cósmico y de las probabilidades de su juego cuantitativo mientras que, simultáneamente, por la circulación de la materia –así podemos conjeturarlo– se fue acumulando una memoria paciente. Con su aumento creció una esperanza intuitiva con la que lo eterno acompañó cada vez más de cerca las obras del tiempo. Así se produjo un tardo emerger de la transcendencia desde la opacidad de la inmanencia.

Y entonces surgió la primera moción de *vida*, que introdujo un nuevo lenguaje en el mundo. Con este lenguaje se intensificó en extremo el interés por parte de lo eterno y se produjo un súbito salto en el crecimiento hacia la recuperación de su plenitud.

Este momento, que estaba esperando la divinidad en devenir, era el azar universal, y en él, por primera vez, su pródiga participación mostró señales de su redención final. Comenzó una la incesante acumulación de sensaciones, percepciones, aspiraciones y actuaciones, que se iba levantando en formas más y más diversas e intensas sobre los mudos remolinos de la materia, y de esta acumulación la eternidad cobró fuerza, se llenó con contenidos y más contenidos de autoafirmación, hasta que, en su despertar, Dios pudo decir por primera vez que la Creación era buena.

Pero hay que tener presente que la vida trajo consigo a la muerte, y que la mortalidad era el precio que la nueva posibilidad de ser tuvo que pagar por sí misma. Si la meta hubiese sido la permanencia constante, la vida ni siquiera debería haber comenzado, porque en ninguna de sus formas posibles su persistencia puede medirse con la de los cuerpos anorgánicos. Se trata de un ser esencialmente revocable y destruible, de una aventura de la mortalidad, que obtuvo en préstamo las trayectorias finitas de los sí-mismos individuales por parte de la materia duradera, bajo las condiciones de ésta y para el corto plazo del organismo metabolizante. Ese breve sentirse a sí mismo, actuar y sufrir de individuos finitos, a los que sólo la presión de la finitud otorga toda la intensidad y el frescor de su sentir, es precisamente el ámbito donde se despliega el paisaje divino con todo el juego de sus colores y donde la divinidad se experimenta a sí misma...

Hay que observar también que, en la inocencia de la vida antes de la aparición del saber, la causa de Dios no podía fallar. Cada diferenciación de especies, que la evolución produjo, añadió una nueva a las posibilidades de sentir y actuar, enriqueciendo así la autoexperiencia del fondo divino. Cada dimensión de la respuesta del mundo, que se abrió en su transcurso, significó para Dios una nueva modalidad para probar su ser encubierto y para descubrirse así mismo en las sorpresas de la aventura universal. Y toda la cosecha de su apremiado esfuerzo por devenir, sea clara u oscura, incrementa en el más allá el tesoro de la eternidad vivida en el tiempo. Si esto ya es cierto para el espectro en despliegue de la diversidad misma, cuanto más aún para la creciente alerta y pasión de la vida que va a la par con el crecimiento de la percepción y el movimiento en el mundo animal. La constante intensificación de los impulsos y del miedo, de placer y dolor, triunfo y miseria, amor e incluso crueldad –lo penetrante de su intensidad misma y de toda experiencia en general– es una ganancia para el sujeto divino. La vivencia de esta experiencia, que se repite

infinitamente y que, sin embargo, nunca se allana al producirse (ya por eso mismo son necesarios la muerte y el nuevo nacimiento), proporciona la esencia purificada de la que la divinidad se edifica de nuevo. La evolución pone todo esto a disposición por la mera abundancia de su juego y por la implacabilidad de su agujón. Sólo por desarrollarse según su impulso, esa abundancia justifica la aventura divina, y aun su sufrimiento amplía todavía más la plenitud sonora de toda la sinfonía. Por eso, más acá del bien y del mal, Dios no puede perder en el gran juego de azar de la evolución.

Mas, tampoco puede ganar verdaderamente bajo la protección del estadio inocente de la evolución. Y como respuesta a la dirección en que se encamina paulatinamente el movimiento inconsciente de la inmanencia, surge en él un nuevo horizonte de esperanza.

Y entonces se estremece, porque el empuje de la evolución, sostenido por su propia fuerza impulsora, sobrepasa el umbral donde termina la inocencia y donde un criterio totalmente nuevo de éxito y fracaso se apodera de la participación divina. El surgimiento del ser humano significa la aparición de saber y libertad y con este don de peligroso doble filo, la inocencia del mero autocumplimiento vital del sujeto cede su lugar al deber de la responsabilidad bajo la disyunción del bien y del mal. En adelante, la causa divina, que sólo ahora se manifiesta, estará confiada a la oportunidad y al peligro de esta dimensión del cumplimiento; y su desenlace oscila en la balanza. El universo físico comenzó a crear lentamente la imagen divina, y ésta estaba mucho tiempo en trabajo quedando indefinida en las amplias espirales de la vida prehumana que se iban estrechando. Ahora, con esta última vuelta y con una aceleración dramática de su movimiento, la imagen divina ha quedado bajo la dudosa custodia de la humanidad, para ser perfeccionada, salvada o deteriorada según lo que los seres humanos hacen consigo mismos y con el mundo. La inmortalidad humana reside en este angustiante choque de las acciones de nuestra especie con el destino divino y en su efecto para el estado total del ser eterno.

Con la aparición del ser humano la transcendencia se despertó para tomar conciencia de sí misma, acompañando en adelante sus actuaciones con la respiración contenida, esperando y persuadiendo, con alegría y tristeza, satisfacción y decepción. Quiero creer que los seres humanos han sido sensibles a esta compañía, incluso sin la intervención de lo trascendente en la dinámica del escenario mundial. Porque, ¿no podría ser que lo trascendente, por el reflejo de su estado y según como estaría parpadeando con el balance oscilante de las acciones humanas, proyectara luz y sombra sobre el paisaje humano?

Hasta aquí el mito hipotético que hace tiempo puse a discusión en función de otro tema. Tiene implicaciones teológicas que sólo se me aclararon con el tiempo. Quiero desarrollar algunas de las más manifiestas y, por medio de la traducción de lo figurativo a lo conceptual, espero poder relacionar con la tradición ortodoxa del pensamiento religioso judío lo que debe parecer una asombrosa y arbitraria fantasía personal. De esta manera trataré de convertir mi frívolo tanteo especulativo en un razonamiento serio.

En primer lugar y de la manera más abierta he hablado de un *Dios sufriente*, lo que parece estar en contradicción directa con la idea bíblica de la majestad divina. Naturalmente existe el significado cristiano de la expresión “Dios sufriente, pero no hay que confundirla con mi mito. Éste no habla, como aquél, de un acto único por medio del cual la divinidad puso una parte de sí misma en una situación de sufrimiento (la encarnación y la crucifixión) con la finalidad especial de redimir a los seres humanos.

Si algo de lo que he dicho tiene sentido, este sentido es que la relación de Dios con el mundo incluye un sufrimiento de Dios *desde el momento de la Creación*, y ciertamente desde el de la creación de los seres humanos. Evidentemente incluye también el sufrimiento de las creaturas, pero esta evidencia siempre se ha reconocido en cualquier teología. No, en cambio, la idea de que Dios sufre con lo creado, y he dicho de ella que a primera vista choca con la concepción de la majestad divina. Pero, ¿lo hace realmente de una manera tan extrema como parece en un primer momento? ¿No encontramos también en la Biblia hebrea a un Dios que se ve menospreciado y desdeñado por los seres humanos y que está afligido por ellos? ¿No lo vemos incluso una vez arrepentirse de haber creado a los seres humanos, y sufrir a menudo por las decepciones que le

causan, y especialmente los de su pueblo elegido? Recordemos al profeta Oseas y la emotiva queja amorosa de Dios sobre su infiel esposa Israel.

Como punto siguiente, el mito dibuja la imagen de un Dios que *deviene*. Es un Dios que surge en el tiempo en lugar de poseer un ser perfecto que permanece eternamente idéntico a sí mismo. Esta idea de un devenir divino está sin duda en contradicción con la tradición griega platónico-aristotélica, que desde su incorporación en la tradición teológica judeo-cristiana usurpó de alguna manera una autoridad para sí, que según los auténticos criterios judíos (y también cristianos) no le corresponde en absoluto. Se declaran como atributos de Dios la transtemporalidad, la impasibilidad y la inmutabilidad. Y la contraposición ontológica, que el pensamiento clásico había sostenido entre ser y devenir, donde el devenir es inferior al ser y característico del mundo corpóreo más bajo, excluyó cualquier sombra de un devenir del ser puro y absoluto de la divinidad. Mas, este concepto griego nunca armonizó con el espíritu y el lenguaje de la Biblia, y el concepto de un devenir divino puede combinarse, en efecto, mejor con ellos.

¿Qué quiere decir que Dios deviene? Aunque no vayamos tan lejos como lo propone nuestro mito, debemos conceder a Dios al menos tanto “devenir” como el que queda patente en el mero hecho de que queda afectado por lo que acaece en el mundo, y “afectado” significa “alterado”, cambiado en su estado. Incluso si dejamos de lado que ya la Creación misma, en tanto acto y existencia de su resultado, significa un cambio decisivo en el estado de Dios, porque con ella deja de estar solo, su *relación* continua con lo creado, una vez que existe y se mueve en el fluir del devenir, significa precisamente que experiencia algo con el mundo y que, por tanto, lo que sucede en éste influye en su propio ser. Esto se aplica ya a la mera relación con el saber que lo acompaña, para no hablar del interés. Por ende, si Dios está en alguna relación con el mundo –y ésta es la hipótesis central de la religión–, entonces sólo es así como el Eterno se ha “temporalizado”, y por medio de las realizaciones del proceso universal se va modificando progresivamente.

Una consecuencia marginal de la idea de un Dios que deviene es que desmonta la idea del eterno retorno de lo mismo. Esta era la alternativa de Nietzsche a la metafísica cristiana, que en este caso es la misma que la judía. La idea de Nietzsche es, en efecto, el símbolo más extremo del giro hacia la temporalidad y la inmanencia incondicional, lejos de cualquier transcendencia que pudiera conservar una memoria eterna de lo que perece en el tiempo. Su idea es que, por el mero agotamiento de las permutaciones posibles en la repartición de elementos materiales, debe volver a establecerse una configuración “originaria” del cosmos, con la que todo vuelve a comenzar de idéntica manera; y si una vez, entonces también incontables veces, como Nietzsche lo expresa en la metáfora del “anillo de los anillos, el anillo del eterno retorno”. Si suponemos, en cambio, que la eternidad no está intocada por lo que acaece en el tiempo, no puede haber nunca un retorno de lo mismo, puesto que Dios no es el mismo después de haber atravesado la experiencia de un proceso universal. Cada mundo nuevo tendrá incluido en su propia herencia el recuerdo de lo precedente o, en otras palabras: no habrá una eternidad indiferente y muerta, sino una eternidad que crece con la cosecha temporal que se va acumulando.

Con los conceptos de un Dios sufriente y que deviene está estrechamente relacionado el concepto de un Dios que *está preocupado*, o sea un Dios que no está alejado, separado y cerrado en sí mismo, sino involucrado en aquello por lo que se preocupa. Cualquiera que haya sido el estado “originario” de la divinidad, ésta dejó de ser cerrada en sí misma en el momento en que entró en relación con la existencia del mundo, creando este mundo o permitiendo su surgimiento. El que Dios se preocupa por sus creaturas es algo que evidentemente forma parte de los principios más familiares de la fe judía. Nuestro mito, en cambio, acentúa el aspecto menos familiar de que este Dios cuidador no es ningún mago que en el acto mismo de preocuparse ya resuelva lo que es motivo de su preocupación. Algo ha dejado por hacer a otros actores, haciendo así que lo que le preocupa esté en manos de ellos. Por eso también es un Dios amenazado, un Dios con un riesgo propio. Está claro que esto debe ser así, porque de otro modo el mundo se hallaría en un estado de permanente perfección. El hecho de que no lo está sólo puede significar una de dos cosas: o bien que no existe Un Dios (aunque tal vez más de uno), o que este Uno ha dejado a algo distinto de él

mismo, algo creado por él, un espacio de acción y un derecho de co-decisión para lo que es motivo de su preocupación. Por eso he dicho que el Dios cuidador no es un mago. De alguna manera, por un acto de sabiduría insondable o de amor o cualquier otro motivo divino, renunció a garantizar la satisfacción de sí mismo por su propio poder, y lo hizo después de haber renunciado ya por medio de la Creación misma a ser el todo del todo.

Con ello llegamos a lo que tal vez pueda ser el punto más crítico de nuestra aventura teológica especulativa: ¡No es un Dios omnipotente! Sostengo, en efecto, que en virtud de nuestra imagen de Dios y toda nuestra relación con lo divino, no podemos mantener ya la doctrina tradicional (medieval) de un poder divino absoluto e ilimitado. Permítanme que justifique esto en primer lugar en el nivel puramente lógico, articulando la paradoja que se halla en el mismo concepto de poder absoluto. De hecho, la situación lógica no es en absoluto que la omnipotencia divina sea la doctrina más plausible racionalmente y que se recomiende de alguna manera por sí misma, mientras que la doctrina de su limitación sería una rebeldía que necesitaría una defensa. Muy al contrario. Del mero concepto de poder se sigue que la omnipotencia es un concepto contradictorio en sí, que se anula a sí mismo y que resulta absurdo. Su situación es la misma que la de la libertad en el ámbito humano. Lejos de que ésta comience donde acaba la necesidad, la libertad consiste y vive en el medirse con la necesidad. Al separarla del reino de la necesidad, se priva a la libertad de su objeto y sin él se vuelve tan nula como la fuerza sin resistencia. La libertad absoluta sería una libertad vacía que se anula a sí misma. Lo mismo vale también para el poder, que sería vacío si fuera absoluto y único. Poder absoluto y total significa un poder que no está limitado por nada, ni siquiera por la existencia de algo otro en general, algo fuera de él mismo y distinto de él. Porque la mera existencia de algo otro representaría ya una limitación, y el poder único debería aniquilarlo para conservar su carácter absoluto. Entonces el poder absoluto, en su soledad, no tendría ningún objeto sobre el que pueda ejercer su efecto, pero como poder sin objeto, un poder es impotente y se anula a sí mismo. “Omni” equivale aquí a “cero”. Para que pueda actuar, tiene que haber algo otro y tan pronto como aparece, lo uno ya no es omnipotente, aunque su poder pueda ser indefinidamente superior en cualquier comparación. La existencia tolerada de otro objeto limita por sí misma el poder de la más poderosa fuerza eficiente en tanto condición de su posibilidad de actuar, es decir *por el hecho* de permitirle así que sea una fuerza eficiente. En resumen, “poder” es un concepto *relacional* que requiere una relación pluripolar. Pero incluso entonces un poder, que no encuentra ninguna *resistencia* en el otro de su relación, es igual que ningún poder en absoluto. Un poder sólo puede entrar en acción en relación con algo que también tiene poder. Si no quiere ser ocioso, el poder consiste en la capacidad de superar algo, y la coexistencia con algo es como tal suficiente para que se cumpla esta condición. La existencia significa resistencia y por tanto es una fuerza que actúa en contra de algo. Lo mismo que en la física una fuerza sin resistencia, es decir, sin una fuerza contraria, permanece vacía, también lo será en la metafísica un poder sin contrapoder, por desigual que éste fuera. Aquello sobre lo que el poder actúa debe tener por sí mismo un poder, aunque éste viniera del primero y originariamente le hubiese sido concedido junto con su existencia por medio de una renuncia a sí mismo del poder ilimitado, o sea, por medio del acto de la Creación. En resumen, no es posible que todo el poder esté sólo del lado de un sujeto efectuante único. El poder debe estar compartido para que pueda existir poder en general.

Al lado de esta objeción lógica y ontológica hay también una más bien teológica y auténticamente religiosa contra esta idea de una omnipotencia divina absoluta e ilimitada. La omnipotencia divina sólo puede coexistir con la bondad divina al precio de la absoluta insondabilidad de Dios, es decir, de su carácter enigmático. Ante la existencia del mal o incluso sólo de la miseria en el mundo, deberíamos sacrificar la comprensibilidad de Dios a la relación de los otros dos atributos. Sólo de un Dios del todo comprensible se puede decir que al mismo tiempo es absolutamente bueno y omnipotente y que tolera, sin embargo, el mundo tal como es. Dicho de manera más general, los tres atributos en cuestión –bondad absoluta, omnipotencia y comprensibilidad– están en una relación tal que cualquier conexión de dos de ellos excluye el tercero. Por tanto, la pregunta es: ¿Cuáles de ellos son verdaderamente integrales para nuestra

concepción de Dios y por tanto inalienables, y qué tercer atributo debe ceder como el menos fuerte a la pretensión de los otros dos? La bondad, es decir, el querer el bien, es ciertamente inseparable de nuestro concepto de Dios y no puede ser restringido. La comprensibilidad o conocibilidad está doblemente condicionada: por la esencia de Dios y por las limitaciones del ser humano, y en última instancia está sujeta a la limitación, pero bajo ninguna condición puede ser totalmente negada. *El Deus abconditus*, el Dios oculto (por no hablar del Dios absurdo) es una idea profundamente ajena a la fe judía. Nuestra doctrina, la Torá, se basa e insiste en que podemos entender a Dios, naturalmente no del todo, pero algo de él, de su voluntad, sus intenciones e incluso de su esencia, porque se nos dio a conocer. La revelación tuvo lugar, poseemos sus mandamientos y leyes y a algunos –sus profetas– se comunicó directamente usándolos como su boca para todos, que habla en la lengua de los seres humanos y del tiempo, es decir, balbuceando por las limitaciones de los medios, pero sin mantenerse en un secreto oscuro. Un Dios del todo oculto e incomprensible es un concepto inaceptable según la norma judía.

Pero precisamente esto es lo que debería ser, si se le atribuyera junto con la bondad infinita también la omnipotencia. Después de Auschwitz podemos decir, más decididamente que nunca, que una divinidad omnipotente o bien no sería infinitamente buena o bien totalmente incomprensible (en su dominio sobre el mundo, que es donde sólo podemos comprenderla). Mas, si 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 *omni*-potente. Sólo de esta manera podemos seguir sosteniendo que es comprensible y bueno y que, sin embargo, existe el mal en el mundo. Y, puesto que ya vimos que el concepto de la omnipotencia es en sí mismo dudoso, es este el atributo del que hemos de prescindir.

Hasta aquí nuestro argumento en torno a la omnipotencia no ha hecho más que establecer el principio, para cualquier teología que esté en continuidad con la herencia judía, de que 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. Se podría interpretar esto también como mera concesión por parte de Dios, a la que él puede revocar cuando lo desea, es decir como la retención de un poder irrestringido que posee, pero que en virtud del derecho propio de lo creado sólo usa de manera limitada. Pero esto no sería suficiente, porque ante los tormentos realmente y absolutamente monstruosos que unos seres humanos infringen a otros inocentes de manera unilateral –tratándose siempre de la especie creada según la imagen de Dios–, se debería poder esperar que el buen Dios rompiera de vez en cuando la propia regla de la extrema discreción de su poder y que interviniera con un milagro de salvación. Pero no ocurrió ningún milagro de salvación. Durante los años de las atrocidades de Auschwitz, Dios permaneció en silencio. Los milagros que se produjeron sólo eran obra de seres humanos: los cometidos de unos cuantos justos –muchas veces desconocidos– entre los pueblos, que no rehuyeron ni el último sacrificio para salvar y atenuar, y que compartían, cuando era inevitable, el destino de Israel. Algún día hablaré de ellos. Mas, Dios permaneció en silencio. Y por eso digo: No intervino porque no quiso, sino porque no pudo. Por razones inspiradas determinantemente en experiencias contemporáneas, 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 su muda solicitud a favor de su meta incumplida.

En este punto, pues, mi especulación se aleja mucho de la más antigua doctrina judía. Varias de las trece doctrinas de fe formuladas por Maimónides, que se cantan en el servicio religioso, resultan caducas cuando ya no podemos hablar de esa “mano fuerte”. Me refiero a los enunciados acerca del poder supremo de Dios sobre la Creación, los que afirman que recompensa a los buenos y castiga a los malos, incluso los que insisten en la llegada futura del Mesías prometido. En cambio siguen válidas las frases que hablan de la llamada a las almas, de la inspiración de los profetas y de la Torá, es decir, también de la idea de la elección, porque la impotencia de Dios sólo

se refiere a lo físico. Sobre todo debemos mantener la idea de *un único* Dios y también el llamamiento “¡escucha Israel!”. No necesitamos ningún dualismo maniqueo para la explicación del mal; éste sólo surge en los corazones humanos y gana poder en el mundo. En la mera admisión de la libertad humana se halla implícita una renuncia al poder divino. De nuestro análisis del poder en general se desprendía, como vimos, la negación de la omnipotencia divina.

Teoréticamente, esto deja abierta la elección entre un *dualismo* originario –teológico u ontológico– y la autolimitación del Dios único por medio de su Creación desde la nada. El dualismo, sin embargo, puede adoptar la forma maniquea de una fuerza del mal activa, que desde el principio actúa en todas las cosas contra el propósito divino, lo que sería una teología de dos dioses; o bien puede adoptar la forma platónica de un medio pasivo que –de manera igualmente universal– permite sólo la materialización imperfecta del ideal en el mundo: una ontología de forma y materia. La primera alternativa es evidentemente inaceptable para el judaísmo. La platónica responde en el mejor de los casos al problema de la imperfección y de la necesidad en la naturaleza, pero no al del mal activo, que implica una libertad con autoridad propia incluso frente a su Creador. Y la cuestión con la que la teología judía tiene que pelearse hoy es precisamente el hecho y el éxito del mal por voluntad, mucho más que las plagas de la ciega causalidad natural: Auschwitz, y no el terremoto de Lisboa. Sólo con la Creación desde la nada tenemos la *unidad* del principio divino junto con su autolimitación, que deja *espacio* a la existencia y la autonomía del mundo. La Creación fue el acto de la soberanía absoluta, con el que ésta manifestó su voluntad de dejar de ser absoluta en función de la existencia de una finitud que se pueda autodeterminar. Se trata, por tanto, de un acto de la autoalienación divina.

En este punto podemos recordar que la tradición judía tampoco es tan monolítica en cuestiones de la soberanía divina como la doctrina oficial pretende. La poderosa corriente subterránea de la cábala, que Gershom Scholem volvió a sacar a la luz en nuestros días, conoce un destino de Dios, al que éste se sometió con ocasión del devenir del mundo. En esta tradición hay especulaciones altamente originales y muy poco ortodoxas, entre las que las mías no quedarían solitarias. En el fondo, mi mito radicaliza, por ejemplo, sólo la idea del *zimzum*, este concepto central de la cábala luriana. *Zimzum* significa contracción, retirada, autolimitación. Para dar espacio al mundo, el *En-Ssof* del comienzo, el Infinito, tuvo que recogerse en sí mismo para hacer surgir así el vacío en el y del cual pudo crear el mundo. Sin este recogerse en sí mismo no podría existir nada más al lado de Dios, y sólo su continuado limitarse preservó a las cosas finitas de perder su ser propio nuevamente en el “todo dentro del todo” divino.

Sin embargo, mi mito va aún más lejos que esto. La contracción es total, lo infinito en su totalidad y poder se ha alienado en lo finito entregándonos a él. ¿Deja esto todavía algún lugar para una relación con Dios? Permítanme contestar con una última cita de un texto temprano.

Renunciando a su propia invulnerabilidad, el eterno fondo del mundo permitió a éste que existiera. Todas las creaturas deben su existencia a esta autonegación y recibieron gracias a ella todo lo que había por recibir del más allá. Una vez que se ha entregado por completo al mundo y a su devenir, Dios ya no tiene nada que dar. Ahora le toca al ser humano darle lo suyo a Dios. Y lo puede hacer procurando, en los caminos de su vida, que no se convierta en motivo para que Dios se arrepienta de haber permitido el devenir del mundo. Esto podría ser tal vez el secreto de los desconocidos “treinta y seis justos”, que según la enseñanza judía no deben faltar nunca para que el mundo pueda continuar existiendo; a ellos pueden haber pertenecido en nuestro tiempo algunos de los mencionados “justos entre los pueblos”. El secreto sería, pues, que gracias a la superioridad del bien sobre el mal, que podemos suponer para la lógica no causal de las cosas del más allá, su santidad oculta es capaz de redimir una culpa infinita, de saldar la cuenta de una generación y de salvar la paz del reino invisible.

Señoras y Señores, todo esto son balbuceos. Incluso las palabras de los grandes videntes y oradores, de los profetas y salmistas, que no tienen comparación, eran balbuceos ante el eterno secreto. Asimismo, cualquier respuesta al problema de Job no puede ser más que esto. La mía es contraria a la del Libro de Job: ésta apela a la *plenitud* del poder del Dios creador, la mía a su

renuncia al poder. Y sin embargo, aunque suene extraño, ambas respuestas son alabanzas. Porque la renuncia ocurrió para que podamos existir. Me parece que también es una respuesta a Job si decimos que en él, el mismo Dios también sufre. No podemos saber si es verdad, como ocurre con todas las respuestas de esta clase. De mis pobres palabras sobre esta cuestión sólo puedo esperar que no estén del todo excluidas de lo que Goethe, en el “Testamento de la antigua fe persa”, formuló en estas palabras:

“Y todo lo que contribuye a la alabanza del Altísimo con sus balbuceos, allí está reunido en círculos y más círculos”.