

# LEO STRAUSS, EL ‘NUEVO PENSAMIENTO’ Y *TO MEND THE WORLD*

Transcrito, editado y anotado por Kenneth Hart Green

EMIL L. FACKENHEIM

**Resumen:** El presente ensayo presenta una transcripción editada y anotada de una carta grabada que fue enviada por Emil L. Fackenheim al editor en 1984. Una breve introducción narra los orígenes de esta carta que constituía, en rigor, una respuesta a la carta enviada por el editor a Fackenheim en Israel. En la grabación, Fackenheim expuso y discutió su relación con Leo Strauss como pensador, a quien significativamente dedicó *To Mend the World*. La carta le permitió expresar oralmente su punto de vista sobre el papel desempeñado por Strauss en la formación de su propio pensamiento y cuán relevante era para él Strauss como pensador judío moderno. Al mismo tiempo, gracias a esta carta Fackenheim pudo identificar y elaborar lo que para él eran los límites de la posición filosófica “platónica” de Strauss, especialmente con respecto al Holocausto y el mal radical.

**Abstract:** *This article presents an edited and annotated transcription of a letter-on-tape that was sent to the editor by Emil L. Fackenheim in 1984. A short introduction recounts the origins of the letter-on-tape, which was a reply to a letter sent by the editor to Fackenheim in Israel. In the recording, Fackenheim articulated and discussed his relation to Leo Strauss as a thinker, to whom he meaningfully dedicated To Mend the World. The letter-on-tape allowed him to voice his views on the role played by Strauss in the formation of his own thought, and on how significant he considered Strauss to be as a modern Jewish thinker. It also permitted Fackenheim to identify and elaborate on what were for him the limits of Strauss’s “Platonic” philosophic position, especially vis-à-vis the Holocaust and radical evil.*

135

**Palabras clave:** Emil Fackenheim, Leo Strauss, pensamiento judío moderno, *To Mend the World*, Holocausto, filosofía política platónica, mal radical.

**Keywords:** *Emil Fackenheim, Leo Strauss, modern Jewish thought, To Mend the World, the Holocaust, Platonic political philosophy, radical evil.*

INTRODUCCIÓN. Esta es la transcripción de la cinta de casete grabada por Emil L. Fackenheim que me envió en respuesta a una carta que le hice llegar previamente. El año del que data es solo ligeramente incierto porque no dispongo de una copia de mi carta original, y Fackenheim no menciona el año en la cinta. Sin embargo, el paquete sellado que contiene esta cinta (que empleé para guardarla) es del 14 de junio de 1984, lo cual me permite concluir con justicia y confianza que la fecha que se anuncia en la cinta es la fecha en la que se grabó: el 11 de junio de 1984. Asimismo, debido a que la carta original se ha perdido, no podemos tener certeza sobre las cuestiones precisas a las que se dirigen las respuestas de Fackenheim, a pesar de que la mayoría de sus respuestas a la carta tienen

sentido en el contexto de su pensamiento y sus escritos, contexto que he tratado de clarificar y especificar en las notas al pie de página.

Esta comunicación surge a partir de un conjunto de factores. En primer lugar, he sido estudiante de grado de Fackenheim en la Universidad de Toronto (durante 1973-1977), y nuestra relación ha madurado durante mis últimos años como estudiante suyo. Al mismo tiempo, me apoyó en mi plan de conseguir un estudio de postgrado en pensamiento judío y filosofía en la Universidad de Brandeis (que comenzó en septiembre de 1977), y me pidió que siguiera en contacto con él una vez procediera a realizarlo. Asimismo, cuando su familia y él se trasladaron de Canadá a Israel en torno a 1982 —lo cual hizo difícil mantener el contacto mediante nuestros encuentros regulares previos en Toronto durante mis visitas a su casa (donde habíamos discutido frecuentemente cuestiones concernientes a la filosofía contemporánea y al pensamiento judío)—, deseé continuar en comunicación con él. Consecuentemente, sugirió el recurso de emplear cintas de casete con el fin de grabar su parte en nuestra correspondencia.

Quizá lo más significativo en el contexto de la grabación de las cintas es que, en junio de 1984, me encontraba comenzando la investigación de mi tesis doctoral. Mi propuesta de escribir sobre el tema “El pensamiento judío de Leo Strauss” acababa de ser formalmente aceptada en el Departamento de Oriente Próximo y Estudios Judaicos de la Universidad de Brandeis (supervisada por Marvin Fox), y creo que envié una copia de esta propuesta a Fackenheim para que hiciera comentarios y me diera consejos. Aunque solo puedo realizar conjeturas sobre lo que contenía mi carta a partir de la cinta, creo que su principal intención era preguntar a Fackenheim por la relación entre su pensamiento y el de Leo Strauss. La interrogación directa sobre Strauss se basaba en lo que Fackenheim había enseñado en sus clases (sé que fue el primero en emplear el “Prefacio a la *Crítica de la religión en Spinoza*” en un curso universitario) así como en lo que me había dicho personalmente durante años anteriores como estudiante suyo. Esta carta fue también motivada por la notable dedicación a su *opus magnum*, *To Mend the World* (1982): “a la memoria de Leo Strauss.” La confiada afirmación al mundo de su vinculación con Strauss se agudizó debido a que el libro también contenía algunas páginas dedicadas a Strauss donde daba cuenta, no obstante, de sus diferencias. Quizá la difusión más interesante del punto de vista de Fackenheim en la cinta es el intento de defender su opinión de que Strauss mismo se encontraba entre los “nuevos pensadores”. Defiende que es posible demostrar esta opinión, y procede a realizarlo, a pesar de que para algunos es evidente que Strauss lo negaba.

Mi esperanza es que esta cinta transcrita permita a los estudiantes del pensamiento de Fackenheim “oír” una exposición con gran franqueza y sinceridad (si bien en un lenguaje coloquial) de sus puntos de vista sobre algunas cuestiones de alta relevancia y que son vitales en su obra, así como contribuir a poner de manifiesto algunos nuevos puntos de vista o sutilezas sobre cuestiones esenciales en su pensamiento. Por ello, creo

que esta transcripción puede ser considerada un fragmento del útil comentario de Fackenheim sobre algunas de las nociones claves que fueron articuladas primeramente en su obra seminal, *To Mend the World*, y especialmente provechoso en lo tocante a sus puntos de vista sobre, y su relación con, Leo Strauss. Agradezco al profesor Michael L. Morgan, administrador de la herencia literaria de Emil L. Fackenheim, el permiso para publicar la transcripción y sus consejos y sugerencias en la edición del manuscrito.

TRANSCRIPCIÓN. Hoy es 11 de junio de 1984. Recibí su carta hace algún tiempo. Me encuentro siempre apurado. Y ahora el apuro es este: me voy a América en un viaje de cinco días, tan solo para dar una conferencia en la Universidad de Stanford. Así que pensé que aprovecharía esta ocasión para responder a su carta. No sé cuánto va a durar, ya que, como acostumbro a hacer...<sup>62</sup>

Vayamos ahora a la cuestión principal. En su carta se refiere en primer lugar a mi breve comentario sobre el “viejo pensamiento” y el “nuevo pensamiento” en relación con Leo Strauss,<sup>63</sup> el cual constituye sin duda un tema de extrema importancia. Y la seriedad con la que tomé y tomo a Strauss no está, por descontado, indicada en la dedicación, aunque creo que fue lo más apropiado.<sup>64</sup> Quizá puedo decir algo personal: cuando

---

<sup>62</sup> He suprimido asuntos personales irrelevantes.

<sup>63</sup> “El nuevo pensamiento” es el título de un conocido ensayo de Franz Rosenzweig (1886-1929). Es un término que Rosenzweig tomó de un movimiento filosófico y teológico del siglo XX que afirmaba que suponía un comienzo enteramente nuevo en la historia del pensamiento. Este movimiento seguía la estela del sistema de Hegel, en el que la tradición filosófica occidental que se inicia con Tales (“de Jonia a Jena”) había presuntamente culminado antes de su posterior colapso. Incentivaba algo completamente diferente, que partía de la experiencia humana concreta (“ser para la muerte”) en lugar de en una intelectualidad humana abstracta. El “nuevo pensamiento” epitomiza lo que Rosenzweig compartía con Martin Heidegger, lo cual es una indicación del hecho de que tiene tanto una expresión atea como una expresión religiosa. En el mundo anglófono recibe el popular nombre de “existencialismo”. Su prehistoria puede ser hallada en Kierkegaard y Nietzsche, y su más famoso reciente progenitor son movimientos tales como el Deconstruccionismo y el Posmodernismo. Véase FRANZ ROSENZWEIG, ‘Das Neue Denken’, en *Franz Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*, vol. 3, *Zweistromland*, ed. de R. y A. Mayer, Martinus Nijhoff, The Hague, 1984, pp. 139-161. Traducciones inglesas: ‘The New Thinking’, en *The New Thinking*, ed. y trad. de A. Udoff y B. E. Galli, Syracuse University Press, Syracuse, 1999, 67-102; ‘The New Thinking’, en *Philosophical and Theological Writings*, ed. y trad. de P. W. Franks y M. L. Morgan, Hackett, Indianapolis, 2000, pp. 109-39.

<sup>64</sup> EMIL L. FACKENHEIM, *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Schocken, New York, 1982, reimprisión: 1989; reimprisión: Indiana University, Bloomington, 1994 (trad. castellana: EMIL L. FACKENHEIM, *Reparar el mundo. Fundamentos para un pensamiento judío futuro*, trad. de T. Checchi, Sígueme, Salamanca, 2008). Las citas siguen la paginación de la versión de Schocken, que es esencialmente la misma que la de la versión de Indiana University Press (a excepción de lo que aparece en numerales romanos). Fackenheim dedicó el libro, su obra *magnum opus*, “a la memoria de Leo Strauss” (p. VIII). Le preocupaba asimismo explicar adecuadamente lo que había hecho: “Para concluir, debo explicar la

era un joven estudiante, mucho más joven que vosotros, y tenía dieciocho o diecinueve años, e intentando encontrar mi camino en filosofía en general y filosofía judía, constituyó una experiencia deprimente leer una gran obra de Julius Guttman sobre la historia de la filosofía judía.<sup>65</sup> Aunque quedé asombrado por su erudición, fue deprimente, puesto que llegaba a la conclusión de que la filosofía se disuelve en su propia historia. Y también tuve un vago sentimiento —que no pude entender en aquel momento— de que en esta erudición presuntamente objetiva había algunas presuposiciones ocultas. Y puesto que al mismo tiempo buscaba mi propio camino en la religión y en el judaísmo, y nadie podía hacer esto sin mostrar gran respeto hacia el pensamiento judío medieval, pensé que la posición de Guttman, que asumía obviamente una actitud de superioridad científica —como historiador— hacia los filósofos del pasado, me dejaba de algún modo vagamente intranquilo. Y entonces me topé con la obra de Leo Strauss *Philosophie und Gesetz*,<sup>66</sup> que me abrió los ojos. Fue, en primer lugar, emocionante que alguien pudiera realmente haber pensado que hay algo así como una verdad filosófica. Ello suscitó gran interés en mí, un interés que se mantuvo mucho después hacia los filósofos medievales también en la Universidad de Toronto. Y, en segundo lugar, partiendo de una preocupación por la revelación que mantuve durante toda mi vida, que Strauss pensaba quizá que un filósofo

---

dedicación. Es un gesto con tradición. Desde mis días como estudiante, Leo Strauss fue —primero, como autor de libros, y después también como mentor personal, incluso cuando ya no lo veía y, por mi parte, seguía pensando en él— el ejemplo que me había convencido, más que ningún otro pensador judío vivo, de la posibilidad, de donde procedía —a mi juicio— la necesidad, de una filosofía judía para nuestro tiempo” (p. X). Además de los comentarios ocasionales y altamente agradecidos sobre Leo Strauss (1899-1973) que se extienden a lo largo de sus obras, Fackenheim también escribió una pieza especial dedicada a exponer a Strauss visto desde su perspectiva, es decir, visto a la luz del pensamiento judío moderno: ‘Leo Strauss and Modern Judaism’, que apareció originalmente en *Claremont Review of Books* 4 (1985): pp. 21-23, y reimpresso en E. L. FACKENHEIM, *Jewish Philosophers and Jewish Philosophy*, ed. de M. L. Morgan, Indiana University Press, Bloomington, 1996, pp. 97-105. Véase E. L. FACKENHEIM, *An Epitaph for German Judaism: From Halle to Jerusalem*, University of Wisconsin Press, Madison, 2007, pp. 46, 105, 112, 162-163. Véase también S. GOLDBER, ‘The Holocaust and the Foundations of Future Philosophy: Fackenheim and Strauss’, en *The Philosopher as Witness: Fackenheim and Responses to the Holocaust*, ed. de M. L. Morgan y B. Pollock, State University of New York, Albany, 2008, pp. 75-86; y C. H. ZUCKERT, ‘Fackenheim and Strauss’, en *The Philosopher as Witness*, pp. 87-102. Véase también S. PORTNOFF, *Reason and Revelation before Historicism: Strauss and Fackenheim*, University of Toronto Press, Toronto, 2011.

<sup>65</sup> J. GUTTMANN, *Der Philosophie des Judentums*, Reinhardt, Munich, 1933. Traducción hebrea: *La filosofía del judaísmo* (en hebreo), trad. de Y. L. Baruch, Bialik Institute, Jerusalem, 1951. Traducción inglesa: *Philosophies of Judaism*, trad. de David W. Silverman, Holt, New York, 1964.

<sup>66</sup> LEO STRAUSS, *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken, Berlin 1935. Reimpresso en LEO STRAUSS, *Gesammelte Schriften, vol. 2, Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften*, ed. de Heinrich Meier, J. B. Metzler, Stuttgart, 1997, pp. 3-123. Traducción inglesa: *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, trad. de Eve Adler, State University of New York Press, Albany, 1995.



que suponía la validez de la revelación era no menos crítico y no menos ilustrado que alguien que la rechazaba —de hecho, podía haber sido mucho más. De modo que me abrió los ojos y me hizo tomarme en serio el pensamiento filosófico.

Mucho después —y no sé si os he dicho esto alguna vez—, cuando vine a Toronto como estudiante y a Hamilton como rabí, me sentí intelectualmente solo, y creo que con razón. Los judíos vivían todavía con el optimismo del siglo XIX. Reinhold Niebuhr<sup>67</sup> fue mi refugio entonces. Los filósofos, naturalmente, estaban inmersos en la filosofía del lenguaje, el positivismo lógico y en toda esa clase de asuntos que nunca podrían haberme interesado menos y me parecían simplemente deprimentes.<sup>68</sup> Durante largo tiempo pensé que Whitehead era al menos importante; y de hecho parecía de muchos modos superior a lo que había llegado a pensar como una decadencia filosófica europea.<sup>69</sup>

Pero entonces me encontré con Strauss. Estaba en Nueva York, en la New School for Social Research.<sup>70</sup> He olvidado cómo<sup>71</sup> lo conocí por vez primera; lo significativo es que lo conocí e inmediatamente nos sentimos próximos. Descubrí que era allí, como yo, un hombre muy solitario. Y cuando fui una o dos veces al año —en una especie de peregrinación— a Nueva York, Strauss figuraba siempre entre las visitas que tenía anotadas en mi agenda. Y siempre volví de Hamilton a Toronto pudiendo continuar solo un poco más de tiempo. No hay duda de que Strauss fue un hombre muy solitario en Nueva York. Cuando se marchó a Chicago, la distancia entre nosotros aumentó. Pero, no obstante, lo vi algunas veces, incluyendo una en la que, mientras impartía una conferencia, Strauss apareció, lo cual me asombró bastante. Y por supuesto me felicitó muy

---

<sup>67</sup> Reinhold Niebuhr (1892-1971) fue un gran teólogo protestante americano del siglo XX que ejerció atracción sobre Fackenheim debido en gran medida a su neo-ortodoxia teológica. Entre sus obras más relevantes, desde el periodo en que Fackenheim habría recurrido más activamente a su teología, se encontraban *La naturaleza y el destino del hombre: una interpretación cristiana* (1941, 1943) y *Los hijos de la luz y los hijos de la oscuridad* (1944).

<sup>68</sup> No queda claro si Fackenheim quería dar a entender “los filósofos en la Universidad de Toronto” específicamente, o “los filósofos en Norte América” en general. En la frase anterior, al referirse a “los judíos”, tampoco queda claro si quería aludir a los judíos de Canadá, Toronto o Hamilton específicamente o si deseaba llamar la atención sobre los judíos de Norte América en general.

<sup>69</sup> Alfred North Whitehead (1861-1947), autor de *Process and Reality* (1929), cuyos fundamentos en metafísica parecen haber cautivado brevemente a Fackenheim. Véase E. L. FACKENHEIM, *An Epitaph for German Judaism*, p. 103.

<sup>70</sup> Strauss enseñó en la New School for Social Research en la ciudad de Nueva York desde 1938 hasta 1948, fecha en la que fue contratado por Robert Maynard Hutchins para enseñar en la Universidad de Chicago. Comenzó en 1949 y fue su *alma mater* durante los siguientes veinte años. Fackenheim estuvo más cerca de Strauss durante último lustro en la New School.

<sup>71</sup> He escuchado “cómo”, pero puesto que el sonido discurso de Fackenheim es ligeramente más bajo en este punto de la cinta, es posible que también hubiera dicho “dónde” o “cuándo”.

amablemente por mis *Encuentros*,<sup>72</sup> y nos sentimos muy cercanos. Desafortunadamente, no puedo apenas recordar lo que dije, ni tampoco lo que otros dijeron, en el memorial que le dedicamos en la Universidad de Toronto después de su muerte. No recuerdo ni siquiera a quienes estuvieron allí.<sup>73</sup> Allan Bloom debe haber sido uno de ellos. También se encontraba allí un hombre que todavía está en Toronto, cuyo nombre no recuerdo en estos momentos.<sup>74</sup>

Esto es todo lo que necesito decir sobre mi relación personal con Strauss. No he dicho, no obstante, y por último, que ya no podía evadir la tarea de hacer, en lugar de preliminares, lo que podríamos denominar mi “sistema judío”. Y, naturalmente, es un “sistema no sistemático” en *To Mend the World*.<sup>75</sup> Strauss volvió para vengarse de mí. No como el hombre al que yo podía seguir (no sé si alguna vez le seguí). Quizá esto es algo que también debo mencionar: se trata antes de mí mismo que de él. Es decir, cuando yo era un joven estudiante y contaba con dieciocho, diecinueve, veinte o quizá más años, nunca volví realmente a la filosofía medieval, ni siquiera a la filosofía clásica. Pero pensé que exponerme a ella era necesario. Mi propia senda alternativa fue siempre Kierkegaard y otros. Pero también escribí mi tesis sobre filosofía medieval, como probablemente sabe.<sup>76</sup> Cuando elaboré mi sistema, tuve una vez más que conseguir lo que podríamos denominar una *Auseinandersetzung*<sup>77</sup> con Strauss. Y ocurrió que mientras tanto había conocido a muchos tomistas y tradicionalistas —algunos de ellos muy ingenuos, como John Wild (sobre

---

<sup>72</sup> EMIL L. FACKENHEIM, *Encounters between Judaism and Modern Philosophy: A Preface to Future Jewish Thought*, Basic Books, New York, 1973. Para la carta completa que Strauss escribió a Erwein Glikes (Basic Books) en representación del manuscrito de Fackenheim, véase K. H. GREEN, ‘Leo Strauss’s Challenge to Emil Fackenheim: Heidegger, Radical Historicism, and Diabolical Evil’, en *Emil L. Fackenheim: Philosopher, Theologian, Jew*, ed. de S. Portnoff, J. A. Diamond, y M. D. Yaffe, Brill, Leiden, 2008, pp. 125-160, especialmente pp. 125-126.

<sup>73</sup> Con la expresión “quienes estuvieron allí” Fackenheim se refiere a los conferenciantes del encuentro memorial dedicado a Leo Strauss, que tuvo lugar en la Universidad de Toronto a raíz de su fallecimiento el 18 de octubre de 1973.

<sup>74</sup> Entre aquellos de los que se informó que participarían en el encuentro memorial se encuentran los siguientes: Allan Bloom, autor de *The Closing of the American Mind* (1987) y *Love and Friendship* (1993); George Grant, autor de *Technology and Empire* (1969) y *English-speaking Justice* (1974); Hans-Georg Gadamer, autor de *Philosophical Hermeneutics* (1976) y *Truth and Method* (1989); Howard Brotz, autor de *The Black Jews of Harlem* (1964) y *Negro Social and Political Thought 1850-1920* (1966); y Walter Berns, autor de *The First Amendment and the Future of American Democracy* (1985) y *Making Patriots* (2001). Berns parece haber sido el participante menos conocido para Fackenheim, del que afirma que se encuentra todavía en Toronto. Desafortunadamente nadie pensó en grabar o en transcribir los discursos del encuentro memorial, de modo que no puedo confirmar que esta lista fuera correcta.

<sup>75</sup> Véase ‘Introducción’, en EMIL L. FACKENHEIM, *To Mend the World*, pp. 4-5, 14-26.

<sup>76</sup> La tesis doctoral de Fackenheim (1945) en la Universidad de Toronto se titulaba: “*Sustancia y causa en la Filosofía árabe medieval, con unos capítulos introductorios sobre Aristóteles, Plotino y Proclo*”. Véase *An Epitaph for German Judaism*, p. 112.

<sup>77</sup> Término alemán que significa “discusión” o “argumento”. Con él se puede sugerir asimismo una “confrontación”.

quien Strauss escribió, por cierto, una crítica demoledora)<sup>78</sup> — que pasaron del relativismo a estas posiciones, volviendo a los antiguos. Esto es lo que sucedió con John Wild. Por descontento, con respecto a los tomistas, estaba fascinado con ellos, por ejemplo con el padre Phelan, Gilson, Maritain, etcétera.<sup>79</sup> Pero resultaba evidente para mí: no era lo que yo trataba de encontrar. Y, claro está, apareció el peor enemigo: el tomismo entró en bancarrota. Cuando volvemos al pensamiento antiguo, el proceso mismo de vuelta tiene que ser muy sofisticado y crítico. Y es aquí donde Strauss, pensé, era infinitamente superior a todos aquellos, muchos de los cuales eran muy famosos.

Cuánto tiene esto que ver con la implicación de Strauss con Heidegger es una buena pregunta. Y, por supuesto, no creo que ésta fuera una relación de amor, pero tampoco pienso que fuera una relación de odio, ni que podamos denominarla relación de amor-odio. Éste es un gran capítulo del pensamiento moderno: la profunda implicación de los pensadores importantes con Heidegger, quien al mismo tiempo y de forma general reacciona negativamente contra ellos.<sup>80</sup> Ésta es, según creo, una cosa extremadamente importante; pero no sé hasta qué punto esto puede concernirnos. Me centraré ahora en cuestiones indirectas que sí os conciernen.

¿A qué me refiero cuando digo que Strauss no dejó marchar al nuevo pensamiento? Porque el nuevo pensamiento se plantea en el pasaje del “Prefacio” a *La crítica de la religión en Spinoza*, en el que hay una referencia a Franz Rosenzweig, a quien está dedicado el libro —algo que no carece en absoluto de importancia.<sup>81</sup> Pero lo que en particular debéis

---

<sup>78</sup> LEO STRAUSS, ‘On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy’, *Social Research*, 13 (1946/3), pp. 326-67. La crítica es de J. WILD, *Plato’s Theory of Man: An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture*, Harvard University Press, Cambridge, 1946.

<sup>79</sup> Fackenheim se refiere a Gerald Bernard Phelan (1892-1965), cuyos *Escritos seleccionados* fueron publicados en 1967; Etienne Gilson (1884-1978), entre cuyas numerosas obras se encuentra *El Espíritu de la Filosofía Medieval*; y Jacques Maritain (1882-1973), autor (entre otras obras) de *El hombre y el Estado* (1951). Estos tres grandes escolares enseñaron en el Instituto Pontificio de Estudios Medievales (asociado con el *College* de St. Michael en la Universidad de Toronto). Fackenheim fue allí estudiante durante los años cuarenta del pasado siglo. Se aseguró de estudiar con los tres de un modo o de otro durante aquellos años (1942-1945) mientras trabajaba en su doctorado en filosofía medieval.

<sup>80</sup> En términos del impacto de Heidegger en los pensadores judíos, algunos de los cuales “reaccionaron negativamente contra él”, podríamos comenzar considerando los siguientes trabajos: R. WOLIN, *Heidegger’s Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, Herbert Marcuse*, Princeton University Press, Princeton, 2001; *Heidegger’s Jewish Followers: Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, Duquesne, ed. de S. Fleischacker, University Press, Pittsburgh, 2008. Los lectores podrían asimismo consultar mi ‘Leo Strauss’s Challenge to Emil Fackenheim’ (citado más arriba), que trata sobre algunas cuestiones abordada por Fackenheim en la cinta y que pertenecen directamente a su propio pensamiento.

<sup>81</sup> LEO STRAUSS, ‘Preface to the English Translation’, en *Spinoza’s Critique of Religion*, Schocken, New York, 1965, pp. 1-31; para Franz Rosenzweig, véase pp. 8-15. Reimpreso como ‘Preface to Spinoza’s Critique of Religion’, en *Jewish Philosophy and the Crisis of*

tener presente se halla en un artículo inédito del que debo decir que me sorprende mucho que no esté a su alcance.<sup>82</sup> Permitidme decir que la historia es esta. El artículo en cuestión procede de la grabación y transcripción de una conferencia que Strauss impartió (no recuerdo exactamente en qué año) en la Fundación Hillel de la Universidad de Chicago. No se sabía a ciencia cierta cuál era su temática; no recuerdo sobre qué versaba originalmente.<sup>83</sup> Pero, en cualquier caso, la elección la realizaron los estudiantes: “¿Debemos seguir siendo judíos?” o “¿Por qué seguimos siendo judíos?”. Strauss expresó cierta abominación hacia la noción “¿Debemos seguir siendo judíos?” (como si pudiéramos, o como si debiéramos, huir de nuestro puesto<sup>84</sup>). En cualquier caso, ésta ha sido para mí una de sus más importantes conferencias, aunque hay un obstáculo...<sup>85</sup>.

Trataré de resumir la conferencia de memoria. Strauss afirma: quizá tenemos que considerar por qué seguimos siendo judíos, puesto que otras personas pueden decir: ¿Debemos seguir siendo judíos? Aceptando esto, Strauss debía hablar sobre ello, aunque fuera desagradable. Quizá no estaba de acuerdo con la idea misma de huir; era desagradable para un

---

*Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. de K. H. Green, State University of New York Press, Albany, 1997, pp. 137-77; para Rosenzweig, véase pp. 146-54. Por descontado, podemos aplicar la observación de Fackenheim sobre la dedicación de Strauss a Rosenzweig de su obra *Spinoza's Critique of Religion* —“algo que no carece en absoluto de importancia”— a su propia dedicación a Strauss de su obra *To Mend the World*.

<sup>82</sup> LEO STRAUSS, ‘Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?’, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, pp. 311-56. Como Fackenheim parecía pensar, su conferencia tenía tanta relevancia para lo que propuse realizar que debía haber guardado una copia. Hasta que la conferencia fue publicada en 1994, fue fotocopiada y pasó de mano en mano. Apareció por vez primera impresa en *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, ed. de K. L. Deutsch y W. Nicgorski, MD: Rowman & Littlefield, Lanham 1994, pp. 43-79.

<sup>83</sup> La conferencia fue impartida en la Hillel House de la Universidad de Chicago el 4 de febrero de 1962. El título principal, sobre el cual Strauss pensaba que se le solicitaría que hablase, era “¿Por qué seguimos siendo judíos?”. No sabía que también se le pediría que hablara sobre lo que afirma el subtítulo: “¿Puede la fe e historia judías hablarnos a nosotros?” Creía que lo más adecuado era que éste tema fuese tratado solo por teólogos especializados. Pero Strauss repelía especialmente la principal cuestión, “¿Por qué seguimos siendo judíos?”, puesto que pensaba que no era una cuestión significativa: ningún judío culto, orgulloso o digno se entretendría con una cuestión como esta.

<sup>84</sup> Al referirse a la lealtad al judaísmo, Fackenheim acostumbraba a emplear una metáfora cuasi-militar; hablaba de ello como una cuestión de permanecer en el puesto; o también de no abandonarlo o desertar. Véase, por ejemplo, EMIL L. FACKENHEIM, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York University Press, New York, 1970, p. 53: “Si, a pesar de todo, durante aproximadamente dos mil años han resistido a las Buenas Nuevas cristianas incluso pagando el precio de un continuo exilio, ha sido porque la aceptación parecía una traición al puesto judío mientras este mundo no haya sido redimido”. Strauss discute el mismo tema de la lealtad elemental de los judíos a su pueblo en términos de “fidelidad” o del término latino *pietas*.

<sup>85</sup> He suprimido cuestiones personales irrelevantes.



hombre de la integridad de Strauss. Sabéis cuánto valoraba la integridad y todas las virtudes que van aparejadas a ella. Así que comienza diciendo: de acuerdo, ¿puedes huir? Y en esta conferencia muestra que huir sería posible para los individuos, pero no para la totalidad del pueblo judío. Cita la evidencia de la experiencia hispánica. Cuando los judíos se convirtieron en masa, comenzaron a distinguir entre los cristianos que eran de sangre pura y los que no lo eran.<sup>86</sup> Y éste es el modo en que él mismo procede.

Entonces Strauss continua desde allí hasta, finalmente, llegar a la solución liberal del denominado “problema judío” y muestra —esto ha sido desarrollado en otro ensayo que usted conoce<sup>87</sup>— que dicha solución liberal es superior a la totalitaria o a cualquier otra. Pero la solución liberal tiene un precio. La solución liberal implica para Strauss la distinción fundamental entre la esfera pública y la esfera privada. Esto es lo que beneficia a los judíos. Si se admite que otros pueblos sean cristianos, se admite también que los judíos sean judíos; es una cuestión de conciencia privada. Pero esto tiene un precio: si la creencia es privada, entonces constituye un prejuicio. Por ello, el Estado liberal no puede penar el antisemitismo. A esto es a lo que denomina “dilema”.<sup>88</sup> Strauss pasa de este dilema, si no recuerdo mal, al Sionismo. Plantea cuestiones interesantes. Cuando Strauss era joven, pertenecía a la *Beitar*, el grupo juvenil de Jabotinsky.<sup>89</sup> Una vez Jabotinsky fue a visitarles a Berlín, cuando era estudiante. Les preguntó: “¿Qué estáis haciendo?” Y Strauss respondió: “Estamos aprendiendo hebreo y leyendo a Balzac”. Entonces Jabotinsky dijo: “¿Y qué ocurre con la práctica del tiro?” Y hubo un silencio absoluto.<sup>90</sup> Creo que esta fue una experiencia monumental para él.

---

<sup>86</sup> LEO STRAUSS, ‘Why We Remain Jews’, pp. 313-4.

<sup>87</sup> LEO STRAUSS, ‘Preface to *Spinoza’s Critique of Religion*’, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, pp. 135-144.

<sup>88</sup> LEO STRAUSS, ‘Why We Remain Jews’, pp. 314-8.

<sup>89</sup> *Beitar* (también escrito habitualmente *Betar*) es el movimiento juvenil del revisionismo sionista. Fue iniciado en 1923 por Ze’ev Jabotinsky. Su nombre deriva de la primera Carta a los Hebreos de “Brit Yosef Trumpeldor”, el “pacto de Joseph Trumpeldor”, el pionero judío que fue asesinado por los árabes mientras defendía de un ataque a un pueblo judío de Tel Hai. Sus últimas palabras sobre su muerte inminente tras la defensa del pueblo se encuentran entre las más famosas de la historia sionista, y quizá simbolizan su “pacto”: “No importa. Es bueno morir por nuestra patria”. El periodo durante el cual Strauss se mantuvo activo en el movimiento juvenil sionista revisionista parecería haber sido posterior a 1923, pero no se sabe a ciencia cierta la fecha o circunstancia a asignar a la historia que cuenta sobre Jabotinsky, puesto que continuó expresándose por escrito sobre cuestiones sionistas hasta al menos 1925 y podría haber estado implicado en la política sionista activa (aunque no necesariamente revisionista) incluso durante más tiempo.

<sup>90</sup> Para la propia versión de Strauss, que es levemente diferente, en especial en lo que respecta a lo que sus amigos y él estaban “haciendo”, véase LEO STRAUSS, ‘Why We Remain Jews’, p. 319. Strauss hizo un comentario crítico en el siguiente párrafo de su conferencia sobre la lectura de las novelas de Balzac (al igual que hicieron otros) a algunos de los líderes del movimiento juvenil sionista que eran contemporáneos suyos.

En otra ocasión en vuestra propia *medinah*,<sup>91</sup> en Boston, me sucedió lo mismo. Teníamos una conferencia sobre el Holocausto y Raul Hilberg era uno de los ponentes.<sup>92</sup> Fue atacado a diestro y siniestro por toda clase de personas, quienes decían: la resistencia física no es la única resistencia; también existe la resistencia espiritual a los nazis. Pero se mantuvo en sus trece: lo único a lo que llamaba resistencia es a la resistencia física. Hilberg respondió con estas palabras: “Permíteme hacerte una pregunta. ¿Alguno de los que se encuentran en este lugar posee un arma?” Y entonces hubo silencio absoluto. Dudo que Hilberg fuera alguna vez estudiante de Ze’ev Jabotinsky, pero podría haberlo sido.

En cualquier caso, Strauss continúa en este punto —y creo que el discurso no es aquí demasiado distinto al del prefacio a la obra sobre Spinoza— desde el Sionismo secular al Sionismo religioso. Y es obvio que es mayor su simpatía hacia el Sionismo religioso. Se preguntó (después de haber mostrado simpatía hacia el Sionismo religioso): ¿Por qué son odiados los judíos? (Esto, según creo, deber haber alarmado a todo el mundo). ¿Por qué son odiados los judíos? ¿Por qué existe el antisemitismo?<sup>93</sup> Porque los judíos rechazan los ídolos, y los ídolos son las cosas más valiosas que los paganos poseen. Y entonces Strauss afirma: “Sería bastante impropio para mí citar la oración que es más significativa

---

Había un potencial para excelencia humana verdadera en algunos de ellos, pero entonces desafortunadamente “la sustancia de la vida intelectual de algunos de estos inestimables jóvenes hombres...consistía en su preocupación por personas como Balzac” (Ibíd.). Presumiblemente, Strauss no menciona a Balzac porque escribiera novelas, sino más bien porque su perspectiva sobre los asuntos humanos era harto limitada, por no decir superficial.

<sup>91</sup> Fackenheim emplea la palabra hebrea *medinah* en cierto modo idiosincráticamente (o más bien anacrónicamente). Éste es un término hebreo que significa “procedencia”, “distrito”, “territorio” o “jurisdicción” en el hebreo bíblico; “ciudad” en el hebreo rabínico y medieval; y “Estado” en el hebreo moderno, como en *Medinat Yisrael*, el Estado de Israel. Fackenheim emplea el término con el significado de “ciudad”, mientras que el hebreo moderno utiliza habitualmente *ir*. Si se proponía comunicar alguna idea en particular, o simplemente arrojar luz sobre ella, no está del todo claro.

<sup>92</sup> Raul Hilberg (1926-2007), un escolar americano que fue uno de los primeros historiadores en estudiar seriamente el Holocausto (especialmente gracias al examen de documentos alemanes). Fue controvertido e influyente casi desde el comienzo hasta el final de su vida y de su trayectoria como historiador. Fue el autor de la más famosa *La destrucción de los judíos europeos* (1961; tercera edición: 2003), pero también de *Criminales, Víctimas, Testigos: la catástrofe judía, 1933-1945* (1992), entre otras obras dedicadas al Holocausto. Fackenheim y Hilberg fueron amigos al menos desde finales de los años sesenta o principios de los años setenta del pasado siglo, a pesar de que Fackenheim rara vez siguió a Hilberg en la totalidad de los resultados de su estudio histórico. Fackenheim siempre respetó a Hilberg por su coraje y su asiduidad como escolar y por su obra pionera sobre el Holocausto en una época (especialmente desde finales de los años cuarenta hasta principios de los años sesenta) durante la cual nadie pensó que fuera académicamente respetable hacerlo.

<sup>93</sup> Véase LEO STRAUSS, “Why We Remain Jews”, pp. 320-321. Sobre por qué lo que Strauss originalmente defendió en esta frase debe haber “alarmado a todo el mundo”, o hacerles reír, Fackenheim piensa que debe ser visto como enteramente descabellado y absurdo para su audiencia moderna oír al antisemitismo echar por tierra hasta el rechazo firme de los ídolos por los judíos en la historia antigua.

al respecto”. Y tras ello el editor señala: en este punto, Strauss no la citó; simplemente se refirió a la cita. Y la oración más significativa es la de *Aleinu*,<sup>94</sup> la cual, por descontado, usted conoce, que incluye el pasaje decisivo en el que se narra cómo los ídolos son aplastados. Strauss señala entonces: “Nadie puede decir que no existe una gran nobleza en esta concepción”.

Continúa realizando una pregunta —y en este punto realiza un giro que me permite concluir que Strauss pertenece al nuevo pensamiento, después de todo: “¿Y si uno no puede creerlo?”<sup>95</sup> Como puede percibir, este pensamiento no se habría planteado en la filosofía medieval, en el caso de que sea consistente consigo mismo, porque un pensador medieval la habría tratado de probar. ¿Cómo puede ser probada? En la célebre prueba: seiscientos mil se presentaron en *Har Sinai*,<sup>96</sup> y no podían equivocarse todos, y la línea de testimonio autorizado entre ellos y nosotros se ha quebrado. Éste es el argumento medieval decisivo. Y si quiere escuchar más sobre ello y que provenga de mí, encontrará, por ejemplo, en los *Encuentros* lo que afirmo sobre Maimónides y la *Akeidah*.<sup>97</sup> Maimónides defiende que un hombre como Abraham no habría tenido la voluntad de sacrificar a su hijo a menos que la voz que venía de él hubiera sido indubitable. Ésta es una posición medieval que contrasta de forma brusca con la posición moderna de Kierkegaard hacia la misma cuestión; a saber, que es dubitable: si es Dios el que les habla, o la voz de la ilusión, o el mal, etcétera.<sup>98</sup> Y, por ello, el énfasis en su

---

<sup>94</sup> Una versión completa de la *Aleinu* clásica y antigua se encuentra (restaurada la parte históricamente censurada) en LEO STRAUSS, ‘Why We Remain Jews’, pp. 327-328 (así como traducida por el editor).

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 320, 342-5.

<sup>96</sup> *Har Sinai* es el término hebreo para el Monte Sinaí, que es, claro está, el lugar en que Dios revela los Diez Mandamientos (y la Torá) al pueblo reunido de Israel. Véase Éxodo 19-20 y Deuteronomio 4-6. La versión más famosa de este argumento teológico medieval aparece en J. HALEVI, *Kuzari* I, 11, 19-22, 25, 86-88, 97. Maimónides emplea una versión del mismo argumento en su “Carta a Yemen”. En *Guía de Perplejos* 2.33 con 1.46 parece calificar y convertir en una cuestión de duda si consideraba su lógica tan convincente como parecía a primera vista.

<sup>97</sup> La *Akeidah* (literalmente “atadura”) es el término hebreo tradicional para la historia narrada en Génesis 22, en la que a Abraham le fue ordenado sacrificar a su hijo Isaac, y llegó hasta el punto de “atarlo” al altar. Para elemento del tratamiento de Fackenheim al que se refiere en la grabación, véase E. L. FACKENHEIM *Encounters between Judaism and Modern Philosophy*, pp. 58-9, 69.

<sup>98</sup> Creo que lo que quería decir sobre nuestra condición “dubitable” en tanto que modernos es la siguiente: basados en la ciencia y la historia modernas, y la educación que es coherente con ellas, tendemos a dudar sobre si estos acontecimientos milagrosos relatados fueron verdaderos y, por tanto, se correspondían con la realidad, pero tendemos a creer que podrían haber consistido en una voz ilusoria en el sentido de un engaño, una aparición o un fingimiento de la imaginación. Por ello, tendemos a preguntarnos si estos “milagros” no fueron quizá generados por un truco; magia; el poder de sugestión; drogas alucinógenas; cansancio físico o distorsiones naturales de los sentidos; enfermedad mental; histeria o engaño colectivos; etcétera. Véase S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, trad. de J. Gringberg, Losada, Buenos Aires, 2008, pp. 60-61.

*totalidad* se desplaza desde el argumento medieval sobre la base de la autoridad al argumento moderno con respecto a un mandamiento que es objetivamente incierto.

Después de ello, Strauss plantea la cuestión: “¿Y si ustedes no pueden creer?” Ésta es una cuestión moderna. Y si entonces se preguntan: ¿En qué se basan? ¿En qué se basan si lo creen, o si no lo creen? Si lo creen, dan el “salto de la fe”; si no lo creen, no lo dan. Al concluir la conferencia, Strauss señala: todavía se puede decir que es un “engaño noble.”<sup>99</sup> Que es un “engaño noble” —que el judaísmo es una “engaño noble”— puede ser dicho desde un punto de vista objetivo, o se podría incluso mantener en suspenso. Pero definiendo que en este punto en particular Strauss se desplaza hacia el nuevo pensamiento.

Esto deja, claro está, abierta una gran cuestión a la que no he tratado de responder. (O quizá traté de responder a ella. Puede comprobarlo usted mismo en lo que he dicho anteriormente en la grabación). Y esta cuestión es: si Strauss es un nuevo pensador en el ámbito de la teología, ¿lo es también en el ámbito de la filosofía? ¿Cuál es su posición con respecto a los griegos? Se trata de problemas de gran alcance. Como señalé al comienzo, la cuestión más significativa de mi debate con Strauss es planteada solo al término del libro [*To Mend the World*]<sup>100</sup> y, en particular, en el capítulo sobre el *tikkun* en filosofía;<sup>101</sup> a saber, cuando afirma (de forma muy platónica) que es más seguro concebir lo inferior en términos de lo superior que lo superior en términos de lo inferior. (Esto se encuentra por descontado en el prefacio a la obra sobre Spinoza).<sup>102</sup> Por mi parte, no quisiera concebir lo superior en términos de lo inferior, pues ello podría implicar que el más noble compromiso podría ser<sup>103</sup> resultado de alguna clase de proyección psicológica (Freud), de un mecanismo económico (Marx) o de elementos similares. Por eso señalo que en esto no estamos en desacuerdo (es decir,

---

<sup>99</sup> La memoria de Fackenheim no es rigurosa, y su lenguaje difiere muy poco —aunque significativamente— del de Strauss. Señala que Strauss dice “una noble ilusión”, mientras que en “Why We Remain Jews” (pp. 327-329) Strauss dice en realidad “una noble engaño”. Aunque esto puede constituir una diferencia significativa entre la concepción de Fackenheim de lo que Strauss dice y lo que Strauss realmente ha tratado de expresar, a mi juicio esto es solo un lapsus y, por ello, he cambiado el lenguaje por el de Strauss.

<sup>100</sup> El editor ha añadido el título *To Mend the World* para clarificar qué es a lo que Fackenheim se refiere con “el libro”.

<sup>101</sup> Véase EMIL L. FACKENHEIM, *To Mend the World*, pp. 262-264.

<sup>102</sup> Véase LEO STRAUSS, ‘Preface to Spinoza’s Critique of Religion’, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 138. Las palabras exactas de Strauss son: “Es más seguro tratar de comprender lo inferior a la luz de lo superior que lo superior a la luz de lo inferior. Al hacer esto último se distorsiona necesariamente lo superior, mientras que al hacer lo primero no se priva a lo inferior de libertad para revelarse completamente como lo que es.”

<sup>103</sup> Las palabras “podría ser” es especulativa; no se distinguen con claridad en la grabación.



no hay duda de que no es seguro concebir lo superior en términos de lo inferior).<sup>104</sup>

El problema reside en si la alternativa es también correcta; esto es, en si al concebir lo inferior en términos de lo superior, lo inferior muestra por sí mismo aquello que es. Esto es presumiblemente platónico; es el *Yevanim*.<sup>105</sup> El mal es confuso y nos llega de muchas formas, de ahí que miremos al bien. Y vemos el mal —es decir, lo que no es bueno— y seguimos estando condenados en sus propios términos. Pero, ¿y si hubiera mal en el mal?<sup>106</sup> ¿Y si existe un mal que amenaza al bien mismo? Diría que Platón no consideró en modo alguno el mal demoníaco. Por esta razón, el principal argumento de mi libro afirma que en términos generales, incluso el mal demoníaco, no puede cambiar la singularidad del mal del Holocausto. No sé si se aceptará alguna vez esto; tampoco sé si alguien lo aceptará alguna vez. Intento desarrollar este punto en capítulos anteriores del libro. Cuando el Holocausto aparece en el mundo, y cuando el pensamiento filosófico trata de comprender sus motivos, movimientos, en círculos, no puede hacer nada más que rechazar ese mundo. El mal demoníaco del que los teólogos habían hablado, había sido un mundo, el mundo del Holocausto, que amenaza con destruir nuestro mundo.<sup>107</sup>

Así que el movimiento platónico es diferente de mi posición, y ello significa que el platónico mira hacia el bien. Y si mira hacia el bien, es

---

<sup>104</sup> Para clarificar lo que Fackenheim dice en este punto del desarrollo de su debate con Strauss, el editor ha añadido las palabras entre paréntesis.

<sup>105</sup> *Yevanim* es el nombre hebreo para los griegos. Sin duda siguiendo el espíritu de Strauss, Fackenheim se refiere a los grandes filósofos de la antigua Grecia, y a Platón y Aristóteles especialmente.

<sup>106</sup> Resulta difícil averiguar exactamente lo que Fackenheim trata de afirmar con esta oración: “Pero, ¿y si hubiera mal en el mal?” Sugiero que lo que Fackenheim quiere decir con ello es lo siguiente: un mal como el demoníaco *no* es solo una confusión del bien que puede ser clarificada, gracias a lo cual se disperse o se disipe su mal; y un mal como el demoníaco *no* es solo una mayoría desagregada a la que necesita mostrarse cómo es realmente una mayoría; y, de forma similar, un mal como el demoníaco *no* es solo un todo fragmentado cuyas partes únicamente necesitan ser unidas otra vez en el orden correcto. En el caso del “mal en el mal”, lo que es malo es inextricablemente intrínseco a lo que es malo: no puede ser “redimido” mediante una clarificación de lo que ha sido oscurecido, y no puede ser redimido siendo unido de nuevo, o puesto en el orden adecuado para que, de un modo o de otro, muestre su aspecto bueno, o muestre el bien que es su fin y al cual quiere alcanzar a pesar de que su hacedor se haya equivocado en lo concerniente a los medios adecuados.

<sup>107</sup> Fackenheim dice: “el mundo del Holocausto...amenaza con destruir nuestro mundo” porque permanece sin ser reconocido por lo que es, es decir, un *Eregneis* (por emplear el término heideggeriano, cuya concepción Fackenheim adapta a sus propios propósitos) o un acontecimiento ontológico que ascendió a un “mundo” en el que algo del ser nos ha sido revelado, cuyo conocimiento es vital para nosotros. Amenaza al mundo humano en su totalidad porque, debido a su aceptación gradual como una posible vía humana, es el sutil e insidioso trabajo más extenso de su mal: oscurece el imperativo de la resistencia —que no ha sido todavía adecuadamente reconocido— como la única vía verdaderamente humana que emergió de este acontecimiento momentáneo y singularmente demoníaco para liberarnos de él. Véase *To Mend the World*, pp. 172-180.

como un filósofo que emerge de la caverna completamente de nuevo —a la que una vez más había sido arrojado— pero es la *misma caverna*, y es la *misma* luz fuera de la caverna.<sup>108</sup>

Si ahora dice —que es a lo que me he visto conducido a decir— que ha ocurrido un mal sin precedentes, entonces no podemos sino sumergirnos en él, si es que queremos enfrentarnos a él. No lo podemos ignorar, y no podemos clasificarlo bajo el “mal-en-general”, ni siquiera bajo el “mal-demoníaco-en-general”. Entonces, naturalmente, después de habernos sumergido en ese encuentro, el mundo en el que nos encontramos es el mismo.

Ahora podría decir que mi argumentación sigue la de Strauss en ese capítulo del libro, del mismo modo que la de Heidegger. Y ellos son los únicos pensadores a los que tomo en serio.<sup>109...<sup>110</sup></sup>

**Traducción de Víctor Páramo Valero**

---

<sup>108</sup> Con respecto a la “luz” por la que se escapa de la caverna, además de PLATÓN, *República* 514a-518b, 539e, véase E. L. FACKENHEIM, ‘The Historicity and Transcendence of Philosophical Truth’, en *The God Within: Kant, Schelling, and Historicity*, ed. de John Burbidge, University of Toronto Press Toronto, 1996, p. 163.

<sup>109</sup> Si debemos tomarnos al pie de la letra esta afirmación de Fackenheim, la cual sirve como una suerte de breve declaración concluyente pero sinóptica, sostiene que el capítulo 12 de la Parte IV de *To Mend the World* (‘On Philosophy after the Holocaust’, pp. 262-267, si no más allá de esta última página), es un *Auseinanderstezung* dedicado a un debate con Strauss. Por mi parte, sugeriría que éste trataba sobre la naturaleza y el futuro de la filosofía tras el Holocausto. De forma similar, sostiene que en el mismo capítulo (así como en los capítulos 1-11 de la Parte IV, desde ‘Spinoza, Rosenzweig and Heidegger on Death’ a ‘Hitoricity, Hermeneutics, and *Tikkun Olam* after the Holocaust’, pp. 49-262), conduce a un debate prologando y fundamental con Heidegger. Sugeriría que este debate está focalizado principalmente en la naturaleza del Holocausto como un acontecimiento históricamente ontológico, como un *Ereignis*, o como un advenimiento-acontecimiento en la historia del Ser, que rompe con la vida humana para siempre y casi —pero no lo suficiente— fatalmente, incluso si su potencial para ser fatal para la humanidad no es todavía exhaustivo, y debe ser investigado. Heidegger diagnosticó los contornos difusos de su posibilidad pero al mismo tiempo no podía percibirlos, reconocerlos o comprenderlos como acontecimientos radicalmente momentáneos, a pesar de que ocurrieron precisamente alrededor suyo.

<sup>110</sup> He suprimido asuntos personales irrelevantes.