

# El desafío de Leo Strauss a Emil L. Fackenheim: Heidegger, el historicismo radical y el mal diabólico

KENNETH HART GREEN

*Kenneth Hart Green es profesor del Departamento de Estudios sobre la Religión de la Universidad de Toronto y autor de *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, 1993.*

Sr. Erwin A. Glikes  
Presidente y editor  
Basic Books, Inc.  
10 East 53rd Street  
New York, New York 10022  
3 de marzo de 1973

Estimado Sr. Glikes:

A mi mejor entender, Emil Fackenheim es entre los judíos americanos el más capacitado por su devoción y conocimiento para allanar el camino del futuro pensamiento judío a través del encuentro entre el judaísmo y la filosofía moderna. El judaísmo que defiende valerosamente es el judaísmo tradicional, rabínico y no místico, como es interpretado con mayor autoridad en los más profundos Midrashim: ante el tribunal de ese judaísmo, la filosofía moderna tiene que sostener su afirmación de que ha hecho o puede hacer justicia al judaísmo, puesto que casi nunca ha tratado de hacerlo seriamente, aunque siempre reivindicado el universalismo, la justicia universal.

Fackenheim titula su obra 'A Preface to Future Jewish Thought' [Prefacio al futuro pensamiento judío]: todavía no ha llegado el momento para lo que se podría llamar una nueva filosofía judía. Maimónides es, en efecto, el mayor filósofo judío, sin embargo, su camino está vedado para Fackenheim por la simple razón de que Fackenheim no puede aceptar, como Maimónides, una presencia divina como un fenómeno públi-

camente verificable. En términos simples: la conciencia histórica exige una revisión radical de la teología tradicional; en términos algo más precisos, el pensamiento judío después de Auschwitz y el nacimiento del Estado de Israel nunca podrá ser el mismo que fue antes de estos abrumadores acontecimientos.

Fackenheim asigna muy comprensiblemente a Hegel el más alto lugar entre los filósofos modernos, muy comprensiblemente dada la grandeza intelectual, la libertad espiritual y la nobleza de carácter de Hegel. Examina también un buen grupo de escritores de menor prestigio. No es de extrañar que el pensador contemporáneo que más lo atrae y repele sea Heidegger. No es necesario, ni posible, decir una palabra más de lo que dice Fackenheim sobre el apoyo de Heidegger a Hitler. Pero no se puede mantener en contra de Heidegger, como hace Fackenheim, que *Sein und Zeit* de Heidegger calle aún sobre "das Volk": en esa obra Heidegger estaba aún en su camino desde la razón al lenguaje. Además, no podemos, por nauseabunda que fuera la conducta de Heidegger en 1933, pasar por alto el hecho de que tanto el Heidegger joven como el viejo recuerdan al acólito que, sin el menor reparo, piadosamente, aunque tal vez no del todo sin hipocresía, oficia en un auto de fe. Éste no es el sitio para examinar si este fenómeno sería más inteligible con la admisión de que existen los demonios, especialmente antes de que la pregunta "¿Qué es un demonio?" haya recibido una respuesta satisfactoria.

Sinceramente, Leo Strauss<sup>1</sup>

1 Me gustaría expresar mi gratitud al Dr. Joseph Cropsey de la Universidad de Chicago, administrador del legado literario de Leo Strauss, por permitir la reproducción de la carta como introducción del presente ensayo. Me gustaría también expresar mi gratitud al Dr. Benjamin Pollock, que descubrió la fotocopia original de la carta entre los documentos de Emil L. Fackenheim en Jerusalén y me enseñó una copia cuando era Wolfe Fellow en la Universidad de Toronto en 2004-2005. Me mostró la carta en el momento más oportuno, justo cuando estábamos examinando mis ideas sobre si Fackenheim había tratado conscientemente la idea del Holocausto como una revelación "demoníaca", "diabólica" o "satánica". En estos momentos estoy terminando un examen más extenso sobre este tópico en formato de libro, que espero sea impreso pronto.

2 Hasta el momento han aparecido dos ensayos sobre la relación entre Leo Strauss y Emil L. Fackenheim: 'The Holocaust and the Foundations of Future Philosophy: Fackenheim and Strauss', de Salomon Goldberg, y 'Fackenheim and Strauss', de Catherine Zuckert, ambos en *The Philosopher as a Witness: Fackenheim and Responses to the Holocaust*, ed. de M. L. Morgan y B. Pollock, State University of New York Press, Nueva York, 2009.

3 Véase E. L. FACKENHEIM, *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, with a new preface by the Author, Schocken, Nueva York, 1989<sup>2</sup>, p. x ('Agradecimientos'). (En adelante, MW; *Reparar el mundo. Fundamentos para un pensamiento judío futuro*, trad. de T. Checchi González, Sigueme, Salamanca, 2008.)

**L**o que a primera vista podría parecer un ejemplo habitual o trivial de correspondencia académica puede, de hecho, iluminar la poco conocida relación entre dos de los más importantes pensadores judíos del siglo XX, Leo Strauss (1899-1973) y Emil L. Fackenheim (1916-2003). Me refiero a la única carta de recomendación conocida (*supra*) que Leo Strauss escribió en 1973 a favor de Fackenheim. Aunque no es evidente quién le pidió la carta (Fackenheim o el editor), Strauss la escribió para ayudar a Fackenheim a que un manuscrito suyo fuera considerado para ser publicado como libro. Pero, para comenzar desde el principio: ¿qué precede a la ayuda que Strauss le presta a Fackenheim?

Es razonable preguntar, además, ¿en qué medida esa ayuda fue un reflejo y un resultado de la relación filosófica, no sólo personal, entre Strauss y Fackenheim?<sup>2</sup> No me propongo describir en detalle la historia de esa relación (que algún día tendrá que ser escrita), aunque algunos aspectos no puedan sino surgir en el curso de mi estudio. Fackenheim llamó retrospectivamente a Strauss un mentor por lo que había aprendido de sus libros mientras vivía en Alemania, y en los años siguientes de su estancia norteamericana se refería a él como a un amigo.<sup>3</sup> Por supuesto, Fackenheim fue siempre consciente de la diferencia generacional y en *status* académico que había entre ellos. A finales de la década de 1940 y comienzos de la siguiente, Strauss ya era el autor de numerosos libros

4 Véase E. L. FACKENHEIM, 'The 614th Commandment', en *Judaism*, 16 (1967), pp. 269-273; reimpresso en *The Jewish Return into History*, Schocken, Nueva York, 1980, pp. 19-24. Este pequeño libro llevaría su mensaje al mundo sobre la presencia de Dios en la historia. Fackenheim decidió que prefería la frase "el mandamiento expresado por Auschwitz" que el título más conocido de "mandamiento 614", debido a que esa frase no presupone ningún principio religioso y podía dirigirse también al judío secular. En 'The 614th Commandment Reconsidered' (1993), Fackenheim reflexiona retrospectivamente sobre su ensayo de 1967, en vista de los grandes acontecimientos y cambios que habían sucedido en esos 25 años y de las numerosas críticas que el ensayo había recibido y organiza sus reflexiones a partir de sus cuatro "aplicaciones" contemporáneas fundamentales. Afirma que este "mandamiento" seguía siendo cierto y vinculante, debido a que se seguía ajustando y respondía a los hechos objetivos de la historia judía y a la situación humana en la estela del Holocausto. Véase E. FACKENHEIM, *Jewish Philosophers and Jewish Philosophy*, ed. de M. L. Morgan, Indiana UP, Bloomington, 1996, pp. 193-94 (en adelante, JJP).

5 La triada dialéctica de Fackenheim no es hegeliana (tesis, antítesis, síntesis), ni luriana (contracción, ruptura de los vasos, reparación): si bien su triple estructura recuerda de algún modo a ambos "sistemas", difiere de los dos de forma considerable. Por otro lado, aunque la dialéctica de Fackenheim puede en una medida mucho mayor parecer similar a la luriana, carece completamente de su elemento crucial o momento de contracción (*zimzum*), como punto de partida donde comienza el universo o el orden que ha sido creado: su punto de partida sigue siendo filosófico o teístico, y no agnóstico. El orden fundamental de las cosas no estaba dispuesto al caos, al mal o a la ausencia antes de la ruptura, como lo estaba para Luria en la contracción, que caracteriza el momento original o proceso elemental de la creación (en Dios mismo), inclusive antes de la ruptura de los vasos; la "ruptura" de Fackenheim parece acercarse a una irrupción completamente imprevista, y por tanto, sin preparación, de las fuerzas demoníacas en la historia: se trata, por así decirlo, de una irrupción casi completamente en contra del orden original. Tanto como la intercepción de la eternidad con el tiempo es casi la definición de la revelación según Fackenheim, la ruptura demoníaca en la historia del orden divino original es también una especie de irrupción, en la que la eternidad intercepta con el tiempo, aunque sólo se trata de una eternidad "distorsionada" o "antitética". Esto puede parecer similar a "la ruptura de los vasos" de Luria, pero en su sistema, la contracción anticipa o prepara la creación, la cual ya contiene distorsiones o antítesis fundamentales: el "mal" es virtualmente primario. En otras palabras, la fuente o el fundamento de la idea de Fackenheim sobre la eternidad "distorsionada" o "antitética" que irrumpe a través de la historia (es decir, como tal

cosa es una posibilidad) es un misterio total. Difere también en la importancia que otorga a la etapa final del proceso dialéctico, que se diferencia como un desarrollo en dos etapas, una reparación y un retorno, aunque tiende a aproximar las dos nociones en cierto momento (MW, 317-320). Éste es el caso, aunque es cierto que el sistema de Luria es conocido por su enfática atención a la última fase, es decir, la reparación es —pura y simplemente— retorno, restitución o redención.

6 "La filosofía en su sentido original" fue también ideada según el método de Sócrates y la escuela socrática. Strauss pensaba que esta escuela enfocaba la filosofía a partir de la filosofía política, y que siempre se había relacionado, casi por necesidad, con la teología. Definía "la filosofía en su sentido estricto y clásico" como "la búsqueda del orden eterno, de la causa eterna, o de las causas de todas las cosas". En otras palabras, se trata de una vida dedicada a la búsqueda de la verdad (que "no es evidente") del "orden eterno e inmutable dentro del cual la historia tiene lugar y al que la historia no afecta de ningún modo". Véase L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, State University of New York Press, Albany, 1997, p. 471 (en adelante, JPCM). Véase también L. STRAUSS, *On Tyranny*, ed. de V. Gourevitch y M. S. Roth, Chicago UP, 2000, p. 212 (*Sobre la tiranía*, trad. de L. Rodríguez, Encuentro, Madrid, 2006). Con estas dos oraciones, Strauss indicaba un proyecto filosófico que no se relacionaba y se distanciaba de cualquier noción del pensamiento moderno, articulado ante todo por Hegel, cuya filosofía de algún modo había continuado, o había sido corregida, por Heidegger. Si alguna relación era posible, debido a su preocupación común por la historia como esencial para la verdad, sería anulada definitivamente, o al menos desacreditada como un proyecto loable, con la degradación desde la "rectitud" de Hegel, como a Strauss le gustaba llamarla, hasta el fondo de la vileza de Heidegger. Heidegger contribuyó a desacreditar la vida filosófica, que comenzó con Sócrates, el eterno héroe del pensamiento. Pero, por supuesto, para Strauss, Hegel seguía mereciendo el término honorario de "filósofo", mientras que era siempre suficiente con llamar a Heidegger simplemente un "pensador". El primero es un término apropiado para una clase humana necesariamente noble y excepcional, mientras que el segundo describe una gama de clases, que oscilan desde la noble hasta la vulgar. En la carta de Strauss sobre Fackenheim se incluye a Hegel (de quien Strauss había mencionado el carácter de su pensamiento filosófico en su debate con Kojève, en *On Tyranny*) entre los "filósofos modernos" de mayor rango, y es reconocido por "la grandeza intelectual, la libertad espiritual y la nobleza de carácter". Por otro lado, Heidegger es clasificado entre los "escritores de menor rango", como un simple "pensador contemporáneo". No puedo creer que esta diferencia en el lenguaje usado para caracterizar a Hegel a diferencia de

Heidegger sea puramente casual o accidental, sino que más bien lleva la marca del estilo cuidadoso y deliberado de Strauss.

7 Véase L. STRAUSS, 'What Is Political Philosophy?', en *What Is Political Philosophy?*, The Free Press, Glencoe, 1959, p. 55. Por supuesto, en este contexto Strauss parece estar examinando únicamente a Nietzsche, el supuesto mentor de Heidegger: "El pensamiento moderno llega a su culminación, a su mayor autoconciencia, en el historicismo más radical, es decir, al condenar explícitamente al olvido la noción de eternidad". Una vez que Fackenheim decidió que era imposible elaborar un pensamiento judío genuinamente moderno sin relacionarlo con Heidegger, se mantendrá ambivalente sobre la eternidad como una "noción" (según las palabras de Strauss) útil. Pero este pensamiento, por haber surgido específicamente como un pensamiento post-Holocausto, será genuino precisamente, con ascensiones momentáneas a la eternidad o al absoluto (lo cual es un facsimil razonable del "ser" de Heidegger), a través de actos de resistencia en contra del mal absoluto de la Alemania nazi. Sería mejor decir que esta posibilidad de una elevación al absoluto, en los actos históricos de resistencia contra el mayor mal radical, se acerca más a la noción kantiana del único contacto momentáneo del hombre con el "noúmeno" a través del acto (moral) de libertad. Pero esta noción había sido corregida por la noción hegeliana de que este acto de libertad no es moral verdadera o primariamente, sino más bien un acto intelectual final o esencial (incluso inconsciente) que ejemplifica el momento histórico en el cual ocurre el progreso humano hacia la libertad.

8 Véase L. STRAUSS, 'Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy', en *Studies in Platonic Political Philosophy*, ed. de T. L. Pangle, Chicago UP, 1983, pp. 30-31 ('Filosofía como ciencia estricta y filosofía política', *Persecución y arte de escribir*, ed. de A. Lastra, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996); 'An Introduction to Heideggerian Existentialism', en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. de T. L. Pangle, Chicago UP, 1989, pp. 28-29 (*El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. de A. Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2007); 'An Unspoken Prologue', y 'Restatement', en JPCM, 450, 471-72; *On Tyranny*, p. 212.

y profesor titular en la New School for Social Research de Nueva York y en la Universidad de Chicago, mientras que Fackenheim comenzaba su carrera académica en la Universidad de Toronto.

El nombre de Emil Ludwig Fackenheim se asocia normalmente al intento de recuperar la auténtica significación teológica de la fe religiosa judía en la estela de la catástrofe del Holocausto. Si bien mucha de su fama como pensador judío se debe a su "Mandamiento 614",<sup>4</sup> su teología estuvo motivada por un esfuerzo por redefinir y redirigir el pensamiento judío moderno en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, como consumó en su obra magna, *To Mend the World [Reparar el mundo]* (1982). El núcleo de este libro consiste en un intento de restaurar la fe religiosa (tanto judía como cristiana), así como la integridad filosófica, por medio de una dialéctica de la ruptura, reparación (*tikkun*) y retorno (*teshuva*).<sup>5</sup> Pero concluye virtualmente en una prolongada discusión con el pensamiento de Heidegger, una discusión que Fackenheim había estado manteniendo en coyunturas irregulares al menos desde finales de la década de 1950 o comienzos de la siguiente. El nombre de Leo Strauss se asocia normalmente al intento de recuperar la posibilidad de una filosofía en su sentido original,<sup>6</sup> especialmente como fue ejercida más prominente y vigorosamente por las principales escuelas post-socráticas antiguas y medievales. Pero esta recuperación de la filosofía había emergido como un asunto urgente incluso para Strauss en la estela del historicismo radical de Heidegger, que había hecho de lo que Strauss llamó el "olvido de la eternidad" el principio fundamental del verdadero pensamiento. El historicismo radical de Heidegger continúa la consciente "renuncia de la noción misma de eternidad" de Nietzsche, que había resultado en un "distanciamiento del más profundo deseo del hombre".<sup>7</sup> El objetivo de Strauss era, por consiguiente, corregir este "distanciamiento" por medio de un método de estudio histórico que le recordara al hombre moderno lo que se había perdido u olvidado. Fackenheim se sintió profundamente atraído por la "filosofía política" que Strauss había restablecido, pero también se encontraba simultáneamente escindido por la atracción que ejercían las posibilidades teológicas que hacía revivir el pensamiento de Heidegger.

El juicio de Strauss sobre Heidegger es una expresión de marcadas polaridades: Heidegger superaba "en inteligencia especulativa a todos sus contemporáneos" y preparó una "revolución del pensamiento" que "destronaría" a casi todas las escuelas filosóficas que hasta ese momento habían regido en uno u otro campo del occidente moderno. Pero también fue el "equivalente [filosófico] de lo que Hitler fue políticamente".<sup>8</sup> Al emitir un juicio definitivo de Heidegger, Strauss no estaba dispuesto a clasificarlo entre los más grandes pensadores de la historia de la filosofía, aunque a la mayoría le pareciera que tenía un rango mayor que el que merecía en una época espiritualmente empobrecida y de muy disminuido pensamiento. Strauss, que en la carta compara a Hegel y a Heidegger (dos de los filósofos a los que Fackenheim recurre o discute frecuentemente), deja claro lo que piensa en este caso: "[Fackenheim] examina también un buen grupo de escritores de menor rango [que Hegel]. No es de extrañar que el pensador contemporáneo que más lo atrae y repele sea Heidegger". Por consiguiente,

la primera conexión entre Strauss (un hombre mayor) y Fackenheim (un hombre joven) girará, para nuestro propósito, en torno a Heidegger. Los dos pensadores judíos estaban obligados a luchar contra la presencia imponente del pensador alemán, que dominó en gran medida el pensamiento contemporáneo durante los años previos, pero especialmente posteriores, a la Segunda Guerra Mundial. Por supuesto, Strauss tomaba muy en serio a Heidegger por el poder de su pensamiento y la influencia que ejercía. Pero esto no impidió que le advirtiera a Fackenheim del error de caer en la tentación de darle demasiado crédito a Heidegger como un pensador profundo, sencillamente por su habilidad para dominar el pensamiento filosófico contemporáneo, y porque su pensamiento pudiera parecer de suma utilidad a la teología para la defensa de la fe bíblica contra sus críticos filosóficos modernos y detractores culturales.<sup>9</sup>

Según Strauss, y Fackenheim, “la única pregunta importante... es la pregunta sobre si la enseñanza de Heidegger es verdadera o no”.<sup>10</sup> Por supuesto, para hombres como Strauss y Fackenheim, la preocupación sobre si la enseñanza de Heidegger era verdadera no podría referirse *sólo* a su pensamiento considerado de manera aislada. Para contestar adecuadamente a la pregunta sobre la verdad de su enseñanza, también tenían que preocuparse por la medida en que su pensamiento había determinado sus acciones. Heidegger, como rector de la Universidad de Friburgo, en un discurso pronunciado a los estudiantes el 3 de noviembre de 1933, había elogiado y alabado a “der Führer”: Hitler “y sólo él es la realidad alemana y su ley, ahora y en adelante” (MW, 166-181, 189-190). Y los dos no podían sino ser depresivamente conscientes de la impenitencia de Heidegger con respecto a su asociación con la Alemania nazi, puesto que aún en 1953 se refería a la ideología que animó a ese régimen como poseedora de “verdad interna y grandeza” (JPCM, 140-141).

Fackenheim —tal vez por su raro reconocimiento de la relación existente entre el hegelianismo y el existencialismo, y también por su reconocimiento de la continua dependencia del existencialismo en el pensamiento heideggeriano— reconoció la necesidad de solucionar su conflictiva actitud hacia Heidegger, por mucho que afirmara preferir a Hegel. Strauss —tal vez por su desilusión con el hegelianismo, su rechazo del existencialismo y su búsqueda de un pensamiento filosófico pre-moderno que no estuviera afectado por la desintegración “nihilista” del pensamiento filosófico moderno— decidió que su pensamiento no derivaría de, ni estaría basado en, Heidegger. Muy consciente de su complicidad con el mal radical, tanto en el pensamiento como en la acción, Strauss hizo un esfuerzo consciente por separarse de Heidegger, si bien era consciente de que su pensamiento continuaba (desafortunadamente) ejerciendo una gran influencia en

el pensamiento contemporáneo. A pesar de que una enorme ambigüedad moral sigue asociada a Heidegger (la profundidad del pensamiento combinada con las malas acciones), sobrevive (para usar un término político contemporáneo) como el “hegemón”, la única superpotencia restante en el dominio del pensamiento occidental, por lo que, al menos, debe ser tomado en cuenta. Fue capaz de configurar el pensamiento de la izquierda académica y política en el período de la posguerra con aún mayor exhaustividad y repercusión de lo que había sido capaz de hacer con el pensamiento de la derecha académica y política en el período anterior a la guerra. Esto hacía imprescindible, para Strauss y para Fackenheim, la necesidad de conocer profundamente el pensamiento de Heidegger para poder separarse verdaderamente de él.

Sin embargo, aunque el vínculo entre Strauss y Fackenheim fuera, en última instancia, sobre cuestiones más profundas que lo que podía concernir a Heidegger, no se trataba de una cuestión sin importancia. Por consiguiente, responder al pensamiento de Heidegger fue un elemento clave de sus mutuos contactos filosóficos, desde la década de 1930 (aunque al principio sólo a través de los libros de Strauss, puesto que Fackenheim permaneció en Alemania, mientras que Strauss emigró a Francia y después a Inglaterra), hasta las décadas de 1950 a 1970 (personalmente, cuando los dos vivían en Norteamérica). Fackenheim aprendió de Strauss la razón por la cual era imposible para un hegeliano o posthegeliano alinear su pensamiento en coherencia con Heidegger. A pesar de sus diferencias filosóficas con Strauss (que pueden ser reducidas, de manera elemental, pero no del todo falsa, a la diferencia filosófica entre Platón y Hegel), Fackenheim reconocía la grandeza de Strauss como pensador, como lo reflejó en numerosos escritos y declaraciones personales. Además, algunos de esos escritos y declaraciones implican claramente (aunque no se examinen detalladamente) que, para él, Strauss era la alternativa filosófica más significativa, y quizás la única realmente seria, a Heidegger.<sup>11</sup> En efecto, Fackenheim se consideraba un discípulo de Strauss (a quien llamaba “mentor”), y reconocía a Strauss como el pensador que había inspirado muchas de sus propias ideas fundamentales, que su propia obra había expandido sencillamente o que había sido guiada sustancialmente por él.<sup>12</sup> No es una sorpresa, entonces, que Fackenheim dedicara su obra magna, *To Mend the World*, “a la memoria de Leo Strauss” (MW, viii). En los ‘Agradecimientos’ explica esta dedicatoria del siguiente modo:

En conclusión, debo explicar la dedicatoria. Es un gesto que debía desde hace mucho tiempo. Desde mis días de estudiante, fue el ejemplo de Leo Strauss —primero, el autor de libros, luego también el mentor personal, aunque dejara de verlo, porque con frecuencia seguía pensando en él— el que me había convencido, más que ningún otro pensador judío vivo durante mi vida, de la posibilidad, y por consiguiente, de la necesidad, de una filosofía judía para nuestro tiempo (MW, 15).

En otras palabras, Fackenheim acredita el impulso más profundo a su propia obra como pensador judío casi completamente a Strauss (y curiosamente *no* a Franz Rosenzweig ni a Martín Buber), aun cuando diverge de Strauss en algunas cuestiones claves. Pero en la cuestión

<sup>9</sup> Esta advertencia es también el tema principal del argumento de Strauss en ‘Preface to *Spinoza’s Critique of Religion*’, JPCM, 146-153 (‘Prefacio a *Crítica de la religión de Spinoza*’, en *Liberalismo antiguo y moderno*, trad. de L. Livchits, Katz Editores, Buenos Aires, 2007).

<sup>10</sup> Para Strauss, véase ‘An Introduction to Heideggerian Existentialism’, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 29. Para Fackenheim, véase *Encounters between Judaism and Modern Philosophy*, Basic Books, Nueva York, pp. 213, 216 (en adelante, EJM). Véase también MW, 151-152; ‘The Historicity and Transcendence of Philosophic Truth’, *The God Within: Kant, Schelling and Historicity*, ed. de J. Burbidge, Toronto UP, 1996, pp. 149-151; en adelante, GW.

<sup>11</sup> Expresa clara e inequívocamente su opinión sobre la estatura filosófica de Strauss en la siguiente afirmación: “Quizás llegue el momento en que Heidegger sea recordado fundamentalmente porque sin él Leo Strauss no habría llegado a ser lo que ha sido y es”. Véase E. L. Fackenheim, *German Philosophy and Jewish Thought*, ed. de L. Greenspan y G. Nicholson, Toronto UP, 1992, p. 298 (en adelante, GPJT). Véase también ‘Leo Strauss and Modern Judaism’, JPJP, 102-104.

<sup>12</sup> Creía que el resultado de *Metaphysics and Historicity* constituía una “refutación” del historicismo radical de Heidegger. Su corrección de esa “refutación” aparece en ‘The Historicity and Transcendence of Philosophic Truth’, en cuya ‘Introducción’ reconoce que la crítica de Strauss lo había estimulado a una reflexión más detenida y “profunda”. Véase GW, 151. Aunque *To Mend the World* está dedicado a la “memoria” de Strauss (MW, viii), Fackenheim lo sigue criticando intensamente por lo que constituye su enfoque *tácito* al Holocausto (MW, 262-64). Por cierto, Fackenheim reconoce solamente el ejemplo de Strauss, que afirmaba lo había inspirado en sus propios esfuerzos como pensador judío (MW, x). Esto no quiere decir, sin embargo, que no haya continuidades importantes y quizás fundamentales en el contenido del pensamiento de los dos hombres. El libro que estoy escribiendo (mencionado en la nota 1) examinará este asunto más detalladamente.

*Aunque el vínculo entre Strauss y Fackenheim fuera, en última instancia, sobre cuestiones más profundas que lo que podía concernir a Heidegger, no se trataba de una cuestión sin importancia*

13 Erwin A. Glikés (1937-94) fue un especialista en literatura y un eminente editor que llegó a ser una figura de mucho peso en el mundo editorial americano en la década de 1980, al descubrir el enorme mercado sin explotar para los autores y libros conservadores. Apoyado por Irving Kristol en sus primeros intentos como editor, entraría en el mundo editorial, prepararía a Adam Bellow como editor y traería a distinguidos autores como Allan Bloom, Norman Podhoretz, Deborah Lipstadt, Hayim H. Donin y otros. Comenzó su carrera en Basic Books, siguió en Simon and Schuster y terminó en The Free Press. Es el editor de *Of Poetry and Power: Poems Occasioned by the Presidency and Death of John F. Kennedy*, que editó con Paul Schwaber, con un prólogo de Arthur Schlesinger, Jr. (Basic Books, Nueva York, 1961). Strauss le escribió durante su primer año como presidente y editor de Basic Books.

14 Véase L. STRAUSS, 'Why We Remain Jews', JPCM, 323-29. ¿Insistía Strauss en que Fackenheim estaba motivado por una pasión justa y piadosa, que podía respetar e incluso compartir, aunque, al resaltar esa pasión, tratando también de caracterizarla como un argumento filosófico que no era lo suficientemente convincente o profundo para persuadirlo?

15 Dependerá en gran parte de cuán legítimo se considere el esfuerzo de leer esta carta como si hubiera sido escrita con sumo cuidado, y, por tanto, si se asume que Strauss escribió incluso una carta de recomendación con su acostumbrado arte de escribir, es decir, con gran deliberación. Vale la pena recordar numerosas circunstancias: no se trataba de una carta simplemente "personal"; fue enviada a un editor de libros, por lo que era consciente de que podría ser divulgada y ser usada más allá de su ámbito inmediato; por tanto, no tenía como objetivo *único* la lectura "privada" de un destinatario-amigo específico, sino que tenía un componente potencial de comentario "público" sobre pensadores y tópicos de importancia. Por supuesto, algunos estimarán absurdo considerar de este modo una carta de recomendación y, por lo general, podrían tener razón en descartar cualquier esfuerzo de leerla de este modo. Pero en el caso específico de Strauss, no creo que ese esfuerzo pueda ser descartado tan fácilmente. Si lo fuera, entonces ¿qué mensaje especial podrían tener esas afirmaciones? Por tanto, no se puede dejar de observar que el comentario sobre Maimónides está situado, quizás deliberadamente, en medio del párrafo central. Strauss solía enfatizar esa forma de posicionamiento en las obras literarias como una técnica tanto de ocultamiento como de revelación. ¿Se le debe atribuir alguna significación especial a la localización "central" de los comentarios sobre Maimónides? Véase 'How to Study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*', en *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, Glencoe, 1952, p. 185. El asunto de la centralidad filosófica de Maimónides será discutido más detalladamente a lo largo de este estudio.

16 Investigar la relación de Strauss →

*Leer la carta apropiadamente  
requiere leerla en términos de su  
destinatario, y en este caso,  
estoy sugiriendo que era  
Fackenheim tanto como Glikés*

fundamental, al menos como Fackenheim la presenta, es decir, la necesidad y la posibilidad de una filosofía judía que sea única para nuestra era, afirma que están completamente de acuerdo.

Regresando a la carta de Strauss sobre Fackenheim, debemos prestar atención a que fue fechada el 3 de marzo de 1973, por tanto, escrita apenas siete meses antes de su muerte, el 18 de octubre de 1973. Como tal, esta carta bien puede haber sido la última comunicación entre ellos, al menos en forma escrita. Strauss dirige su carta a Erwin A. Glikés, que era entonces presidente de Basic Books.<sup>13</sup> Algunos de los estudiantes de Strauss habían publicado libros en esa editorial, por lo que es posible que haya habido contactos previos entre él y Glikés. No es irrazonable asumir que la carta fue escrita a pedido de Fackenheim, al menos porque no indica que sea una respuesta a una consulta de Glikés o de Basic Books. No solamente por su legado literario, sino también por las conversaciones personales que sostuve con Fackenheim (en las décadas de 1970 y 1980), y antes de que supiera que conservaba una copia de la carta, estaba claro para mí que él conocía perfectamente su contenido (¿le habría enviado Strauss una copia o la habría recibido de Glikés?). Por supuesto, es evidente que la bien conocida afirmación de Strauss en elogio de Fackenheim, que apareció en la portada de la primera edición del libro de Fackenheim, *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought* [*Reparar el mundo: fundamentos para un pensamiento judío post-Holocausto*] (1982), también proviene de esta carta ("Emil Fackenheim es entre los judíos americanos el más capacitado por su devoción y conocimiento para allanar el camino del pensamiento judío del futuro"). Como he dicho, la carta sirvió como recomendación de Strauss (bastante peculiar, con la excepción de la primera oración) a favor de Fackenheim para pedirle a Glikés y a Basic Books que consideraran o aceptaran el manuscrito del que sería *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy: A Preface to Future Jewish Thought* [*Encuentros entre el judaísmo y la filosofía moderna: un prefacio al futuro pensamiento judío*] (1973), aunque es posible juzgar por la carta de Strauss que al menos ya tenía decidido un aspecto clave del título (EJM, 5; MW, 21-22; "Fackenheim titula su obra 'A Preface to Future Jewish Thought' ['Un prefacio al futuro pensamiento judío']").

Pero ¿es esto todo lo que sucedió, es decir, una carta de recomendación de un estudiante convertido en académico profesional, que los profesores escriben unos para otros habitualmente? La redacción y el argumento de Strauss parecen indicar que había examinado este manuscrito bastante detenidamente, y que no lo recomendaba sin haberlo visto o por una breve revisión, por lo que ya sabía del autor. Esto sugiere que no había basado su recomendación de Fackenheim *sencillamente* en su carácter (es decir, aunque, significativamente, resaltara

su "devoción"), o *sencillamente* en lo que es evidente en su previo historial de libros y artículos (es decir, la evaluación por Strauss del "conocimiento" de Fackenheim). Parece razonable suponer que algo —si no todo— acerca del argumento de Fackenheim, o en su proyecto, tenía sentido para Strauss. Por lo tanto, ¿qué podría haber sido ese *algo*? Y, ¿por qué no *todo*?

En otras palabras: ¿hay un mensaje en esta carta transmitido no sólo a Glikés, sino también a Fackenheim? Strauss era rara vez, por lo que sé, un escritor descuidado, incluso en las cartas de recomendación para los estudiantes o colegas. Además, leer la carta apropiadamente requiere leerla en términos de su destinatario, y en este caso, estoy sugiriendo que era Fackenheim tanto como Glikés. Este requisito es verdaderamente razonable en el caso de Strauss, puesto que él mismo enseñaba que era importante considerar el "carácter literario" de todas y cada una de las obras de aquellos que llamaba "escritores cuidadosos". De hecho, la evidencia de esta carta, por lo que dice, deja en claro que había reflexionado sobre el libro y había compuesto la carta con sumo cuidado. La carta contiene, creo que es justo decirlo, el comentario serio, aunque oblicuo, de Strauss sobre el proyecto de Fackenheim. Por consiguiente, ¿cuál es el mensaje sutil que transmiten la redacción y el argumento? Como ya he indicado, es verdaderamente significativo que Strauss enfatizara la "devoción" de Fackenheim y la situara antes de su "conocimiento"; pero ¿cuál es el significado preciso de ese énfasis y priorización? ¿Esta indicación de Strauss respecto al carácter de Fackenheim es algo que Strauss consideraba crítico para la persuasividad y la lógica de su caso, es decir, que un verdadero teólogo debería ser devoto? ¿O indicaría una precariedad, o al menos cierta limitación, en la posición teológica de Fackenheim?<sup>14</sup>

De la misma forma, cuando Strauss menciona la capacidad de Fackenheim para reconocer a Maimónides como "el mayor filósofo judío", ¿ofrecía un elogio incondicional de Fackenheim por su profundidad teológica, y no sólo por su bien versada preparación histórica y filológica, como pensador y académico judío? ¿Sugería Strauss que ese libro podría ser mejorado con un mayor conocimiento precisamente de Maimónides y de su *Guía*,<sup>15</sup> o inclusive con tomar él mismo a la *Guía* como su modelo personal? Justamente este estudio del "mayor filósofo judío" fue una preocupación de Strauss mismo, ya que había estado inmerso la mayor parte de su vida en el estudio de esta gran obra de Maimónides. Esta obra parece haberlo ayudado enormemente en su propia vida cognoscitiva, y se podría decir incluso, en su vida "espiritual".<sup>16</sup> Puede que Strauss aludiera a su propia divergencia con Fackenheim sobre la mejor dirección para el "futuro pensamiento judío". Aunque no aconsejara a Fackenheim (ni a ningún otro teólogo judío moderno) que meramente aceptara o imitara a Maimónides, podría recomendarlo como modelo de pensamiento en cuestiones teológicas y políticas, y de uso de las artes literarias.

De cualquier modo, Strauss hace un comentario crítico poco manifiesto sobre el proyecto de Fackenheim, aparte de resaltar que este libro es un sencillo "prefacio al futuro pensamiento judío", y, por consiguiente, no es en sí mismo una filosofía judía moderna completa: más bien se trata de un comienzo tentativo. Si se me permite aventurar una conjetura (basada no tanto en lo que se encuentra en la carta como en lo que sé del pensamiento de Strauss), este

*¿Sugería también que habría sido más conveniente que Fackenheim hubiera intentado hacer su proyecto de algún modo continuo con, al menos, algún aspecto sustancial del pensamiento de Maimónides?*

carácter tentativo es algo que podría haber tenido sentido para Strauss. Para él, tanto como para Fackenheim, el pensamiento judío en la estela de los “abrumadores acontecimientos” de Auschwitz y del Estado de Israel “no podrá ser el mismo”. Su propio retorno a Maimónides era lo que Fackenheim habría llamado una “recuperación”: no un intento de escapar a la “situación” histórica, aunque lo diagnosticara de un modo diferente a Fackenheim. Aquéllos que desearan continuar (religiosos judíos ortodoxos o liberales, o sionistas seculares, y éstas eran las posiciones que todavía tenían integridad, mucho menos aquéllos que no la tenían) como si nada hubiera cambiado eran ilusos (véase, sobre uno de esos casos de judíos que se engañan a sí mismos sobre su situación, JPCM, 323-329.) Pero ¿qué había cambiado específicamente, cuál era el impacto de ese cambio y cómo debía responder el pensamiento judío?

Puesto que Strauss estaba tratando de ayudar a Fackenheim, no quería enfatizar las dificultades; estamos limitados a tratar de leer lo que tenía en mente en el lenguaje sumamente condensado y, sin embargo, sesgado de una carta de recomendación bastante extraña. Pero también alude a algunas dificultades al ponerlas, por así decirlo, prominentemente “entre líneas”. Primero, sugiere que el proyecto de Fackenheim no sigue el pensamiento de Maimónides. Sin embargo, al resaltar esa discontinuidad, ¿sugería también que habría sido más conveniente que Fackenheim hubiera intentado hacer su proyecto de algún modo continuo con, al menos, algún aspecto sustancial del pensamiento de Maimónides? Esa sugerencia crítica es aludida aún más al indicar que la ruptura con el pensamiento de Maimónides depende solamente de lo “que Fackenheim no puede aceptar”. Con este modo de expresión, ¿la intención de Strauss no sería quizás la de sugerir que lo que Maimónides podía aceptar, en oposición a lo “que Fackenheim no puede aceptar”, no tiene por qué ser puesto más allá de lo que es verdaderamente posible para que sea creíble o defendible en la teología contemporánea? En otras palabras, el lenguaje de Strauss no apoya inequívoca o incondicionalmente lo que Fackenheim (o aquéllos como él) podía aceptar como legítimo. Por consiguiente, para Strauss, no necesitaba ser presentado como el criterio que decidiría lo que sería razonable o imperativo para el pensamiento moderno, y, como resultado, también para el judío moderno. El elemento simplemente personal es resaltado por alguna razón, es decir, lo que “Fackenheim no puede aceptar”, en oposición a lo “que ningún judío que piense o que se precie puede aceptar”. No agrega nada, ni siquiera una matización, al sugerir que esa limitación, o condicionamiento, de la creencia debe ser vinculante incondicionalmente en la era moderna para el hombre o la mujer que estimen tanto la excelencia intelectual y la honestidad espiritual como la honorabilidad y la fidelidad.<sup>17</sup>

→

con Maimónides implicaría un estudio demasiado detallado para el presente contexto. Pero tal vez puedan verse al respecto sus dos grandes estudios sobre Maimónides: ‘The Literary Character of the *Guide of the Perplexed*, en *Persecution and the Art of Writing*, pp. 38-94; y ‘How To Begin To Study *The Guide of the Perplexed*, en M. MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, trad. de Shlomo Pines, Chicago UP, 1963, pp. xi-lvi. Strauss menciona “aproximadamente veinticinco años de estudio frecuentemente interrumpido, pero nunca abandonado”. Sin embargo, el “aproximadamente” constituye una reducción significativa: de hecho, estaban más cerca de ser cuarenta años. Para las razones por las que Strauss podría haber exagerado deliberadamente la brevedad de su estudio de Maimónides, véase K. H. GREEN, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, State University of New York Press, Albany, 1993, especialmente la nota 15, p. 222. Aunque Fackenheim reconocía a Maimónides como el mayor filósofo judío en el transcurso de la historia y, por tanto, como un modelo a imitar, nunca compartió la creencia de Strauss sobre la relevancia filosófica, teológica y política inmediata de Maimónides y de su *Guía* para el pensamiento contemporáneo. Lo más cerca que estuvo Fackenheim de esa creencia se encuentra en uno de sus primeros artículos: ‘The Possibility of the Universe in al-Farabi, Ibn Sina, and Maimonides’, en *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 16 (1947), pp. 39-70. Pero este artículo sigue siendo básicamente la obra de un especialista en historia y no la obra de un pensador o teólogo contemporáneo, como Fackenheim llegaría a ser. Nada de lo que escribió después, hasta donde sé, supone que la *Guía* (a diferencia de su *Mishná Torá* u otras obras similares) tenga importancia filosófica o teológica inmediata. Por supuesto, Fackenheim seguía considerando la *Guía* como “la obra con mayor autoridad de la filosofía judía”. Véase *The Jewish Thought of Emil Fackenheim*, Wayne State University, Detroit, 1987, p. 7. Pero, para decir lo obvio: “con mayor autoridad” no es lo mismo que “más importante”. Fackenheim no tenía ninguna duda de que, en la estela del Holocausto, casi nada de lo que el judaísmo había sido, o creído, podía volver a ser apropiado o aceptado de inmediato y sin reflexión: este tiempo presentaba un trauma histórico de proporciones sin precedentes que debía cambiar casi todo. Véase WJ, 9-11. De hecho, ya se había separado de Maimónides en la etapa anterior a 1967. Véase *Quest for Past and Future*, Beacon Press, Boston, pp. 204-211; EJM, 58-75, 81-82.

<sup>17</sup> Strauss comparó a Rosenzweig (uno de los principales mentores de Fackenheim) con Maimónides, y contrastó la actitud del “judío ortodoxo” (es decir, alguien —suponemos— que sigue el modelo de Maimónides) con Rosenzweig, que “era incapaz de creer sencillamente en

todos los milagros bíblicos”, aunque hubieran “podido llegar a ser creíbles para él”. El judío ortodoxo se reprocharía a sí mismo sus dudas... puesto que no determinaría con su capacidad individual o temporal, o su incapacidad de creer, a qué está obligado a creer”. Véase ‘Preface to *Spinoza’s Critique of Religion*’, JPCM, 153. Por otro lado, en ‘Why We Remain Jews’, JPCM, 344, admite que: “Creo que —y digo lo siguiente sin querer ofender a ningún judío ortodoxo— es difícil para la gente, para la mayoría de los judíos del presente, creer en la inspiración verbal (es decir, en la inspiración verbal de la Torá) y en los milagros —o en la mayoría de los milagros— y en otras cosas”. Sin embargo, limita estas aparentes concesiones a la opinión de Fackenheim con dos comentarios calificativos. Primero, con una referencia a “los pensadores judíos medievales”, como Yehuda Halevi y Maimónides: “Sé un poco” sobre sus obras. Y, sobre la base de una carrera de estudios desvelando las profundidades ocultas, oscuras u olvidadas de sus obras, dice que “hicieron un número considerable de cambios muy grandes e importantes”. En otras palabras, se podrían hacer cambios, incluso “muy grandes e importantes”, pero no es necesario perder o abandonar la esencia. Segundo, termina con un pedido para salvar las doctrinas fundamentales de la fe judía, como la doctrina de la creación, o la creencia en una Torá inspirada verbalmente, que Fackenheim consideraba agotadas. Strauss pide con insistencia un “judaísmo postcrítico”, que tenga como objetivo, no sólo la aceptación del “Creador del mundo de Rambam [Maimónides]”, sino más bien “la reformulación de la esencia de la fe judía” de un modo moderno y refinado conceptualmente. Se puede asumir que el “judaísmo postcrítico” vería la tradición y sus doctrinas fundamentales a la luz de lo que haya sido *descubierto* legítimamente por la crítica bíblica (y religiosa) como conocimiento genuino, pero sin considerarse *refutada* por esta crítica. En otras palabras: lo más extremo que quería transmitir con esta noción (“judaísmo postcrítico”) implicaría la posibilidad de una revisión o redacción de las doctrinas fundamentales, no su creación de la nada. Es digno de mención al margen que si bien Strauss atribuía generosamente la noción de “judaísmo postcrítico” a su amigo, el rabino Monford Harris (1920-2003), profesor de Estudios Judaicos en el Spertus College de Chicago, se trataba de algo que venía mencionando al menos desde 1952, en su conferencia ‘Progress or Return’ (véase JPCM, 93-94). Por supuesto, que Strauss mencionara primero esa frase, y lo que representa, no prueba que no la haya tomado originalmente de Harris, a quien acredita. En cuanto a la noción de “postcrítico”, se puede asumir que es legítimo hablar de ella, puesto que algo ha sucedido que ha dejado la etapa crítica en el pasado. ¿Es posible que el fin de esta etapa haya sido provocado por la crítica de la crítica, articulada en el pensamiento de Nietzsche y de Heidegger? Podemos situar la crítica de la crí-

tica en el contexto de la carta de Strauss sobre Fackenheim porque representa un dilema al que tanto Strauss como Fackenheim respondieron, cada uno a su manera. Podemos plantear el dilema del siguiente modo: cualquier tipo de desafío para la ciencia represente para el judaísmo (y definitivamente, representa un desafío), el deber no es más rendirse sencillamente y conformarse con la verdad, en la medida en que el judaísmo ama a la verdad. Para Strauss, el dilema quizás se resume mejor en la pregunta más profunda para el pensamiento filosófico contemporáneo (rara vez planteada y menos respondida): “¿Por qué la ciencia?” Ya que los científicos se enfrentan a esta pregunta en muy raras ocasiones, sin tener que prestar atención a que no tienen una respuesta, el judaísmo ya no está tan amenazado por la ciencia, y por consiguiente, por la crítica. Una vez que la pregunta ha sido articulada, y se hace evidente la ausencia de una respuesta adecuada, comienza la etapa “postcrítica”. Véase, por ejemplo, JPCM, 122-23, 131-32, 301-05, 328-29, 378-79. Strauss observó que Fackenheim percibía vagamente esta pregunta en su creciente concentración en Heidegger, pero Strauss estaba preocupado por que Fackenheim no comprendiera todas sus implicaciones, es decir, el nihilismo, que emerge en la destrucción de la razón. Lo que debería suscitar, según el pensamiento de Strauss, es un despertar de la necesidad paralela de recuperar algo como la opinión de Maimónides, como una posición equilibrada dialécticamente, que sea capaz de criticar tanto a la razón como a la revelación, sin rendirse —ni tratar de deconstruir— ni a la razón ni a la revelación.

18 Para lo que Fackenheim indica sobre la importante diferencia entre “la situación humana” y la “situación histórica”, a la luz del historicismo, cuyos términos han sido usados de modo no muy “técnico” en el presente contexto, véase GW, 140-144, o en el libro separado, MW, 48-61, 71-90.

19 Al menos con respecto al Estado de Israel, Strauss pensaba que era algo indudablemente positivo, y también un suceso crucial favorable en la historia judía, que sería una necedad tratar de negar. “Ustedes saben que hay judíos, una minoría en este país, que consideran al Estado de Israel algo insostenible (para usar una expresión moderada). Conozco a esas personas, pero lo único que se puede decir de ellas es que delirán” (véase ‘Why We Remain Jews’, en JPCM, 340). Este suceso es también, por lo tanto, de importancia crucial para la fe judía. Pues como Strauss clarifica sobre el sionismo religioso (que, en su pensamiento, se compone sobre todo de la fe judía), “se puede llegar incluso a considerar el establecimiento del Estado de Israel como el suceso más importante en la historia judía desde el Talmud”. Añade que “el establecimiento del Estado de Israel es la modificación más profunda de la *galut* que ha sucedido, pero no es el final de la *galut*”. Cualquiera que haya sido su intención al decir que este suceso en la historia judía “no es el final de la *galut*”, caracteriza al Estado de Israel como “la modificación más profunda de la *galut*”, para considerarlo esencial e incluso, incondicionalmente, una buena “modificación”. Está perfectamente claro, en el contexto de este examen, cuál es su opinión: llega al extremo de denominarlo “una bendición” para todos los judíos, “independientemente de que lo admitan o no”. Véase ‘Preface to Spinoza’s Critique of Religion’, JPCM, 142-4-3. Strauss y Fackenheim parecen compartir la opinión de que el Estado de Israel es un bien esencial, e incluso incondicional, para los judíos. Puede que Strauss haya ejercido cierta influencia sobre Fackenheim a través de las lecturas de sus ensayos y conferencias anteriores, logrando que cambiara progresivamente su actitud poco entusiasta con respecto a Israel. La falta de entusiasmo de Fackenheim era un producto de su judaísmo liberal, como lo había ideado originalmente. En una conferencia titulada ‘Existentialism’ (pronunciada en febrero de 1956 en el Hillel House de la Universidad de Chicago y editada por D. Bolotin, C. Bruell y T. L. Pangle, y publicada en *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 22 [1991-1995], pp. 303-320), Strauss declara inequívocamente sobre el Estado de Israel: “Permítanme observar por un momento el problema judío. La nobleza de Israel está literalmente sobre toda alabanza, es el único foco para el judío contemporáneo que sepa de dónde viene. Y, sin embargo, Israel no constituye una solución para el problema judío” (véase la página 307; el énfasis es mío). Una versión de la misma conferencia, con muy pocas diferencias (como un título diferente y sin los comentarios introductorios sobre los judíos y el Estado de Israel), que aparentemente Strauss llegó a pronunciar en otra ocasión, aparece como ‘An Introduction to Heideggerian Existentialism’, en *Rebirth of Classical*

La mencionada tensión entre el proyecto de Fackenheim y el pensamiento de Maimónides se observa también en otros pequeños detalles. Si bien fue Fackenheim quien caracterizó originalmente a Maimónides como “el mayor filósofo judío”, fue Strauss quien descubrió esa frase entre los cientos de páginas del manuscrito de Fackenheim, y es el responsable de darle tanta importancia. Strauss también añade la frase “en efecto” por énfasis: “Maimónides es, *en efecto*, el mayor filósofo judío” (EJM, 81). Además, el tiempo presente (“es”) del juicio de Strauss hace explícito algo que estaba solamente implícito en la afirmación de Fackenheim: para Strauss, esto parece indicar que, en efecto (es decir, con certeza), Maimónides *sigue siendo* el mayor filósofo judío, y no sólo un héroe reverenciado del pasado, aunque el proyecto de Fackenheim pudiera indicar otra cosa. Sin embargo, para Fackenheim, debido a las evidentes dificultades de aplicar juiciosa y persuasivamente el pensamiento maimonídeo a los desafíos del presente (lo que se revela en la sección dedicada a Hegel de su libro), está claro que ese juicio debería estar en el pasado. Por consiguiente, Fackenheim no seguiría a Maimónides ni trataría de reelaborar y revisar su pensamiento para el hombre moderno. Es posible que Strauss lo intentara: como pensador que no se limitó a ser un simple académico de antigüedades, explicó los grandes textos de Maimónides para poder interpretar su pensamiento y enseñanza para el hombre moderno, así como para los hombres de todas las épocas, y hacerlo relevante nuevamente.

Pero Fackenheim no podía seguir a Maimónides (o imitar a Strauss) al respecto, ya que, según la lectura de Fackenheim hecha por Strauss, “la conciencia histórica” (es decir, no originalmente los “abrumadores acontecimientos” de la reciente historia judía) requería que el pensamiento judío llevara a cabo “una revisión radical” de todo lo contenido en la “teología tradicional”. El pensamiento de Fackenheim afirmaría indudablemente que se trataba de una preparación para “una revisión radical” del pensamiento judío, e incluso afirmaría que constituía esa revisión, al menos en su forma rudimentaria o en sus elementos esenciales. Es posible que Strauss no haya dudado de la afirmación de Fackenheim de que era necesaria “una revisión radical” del pensamiento judío, pero dudaba de que esa revisión pudiera lograrse a través del pensamiento historicista (ya sea en la versión moderada que se encuentra en Hegel o en la versión radical que se encuentra en el Heidegger post-hegeliano). Por supuesto, a pesar de su disposición a respaldar “una revisión radical” del pensamiento judío en medio de la crisis contemporánea de la teología post-Holocausto, Strauss no deseaba respaldar el historicismo, en la medida en que Fackenheim parecía inclinarse en esa dirección. Strauss creía que una de las pocas cosas que no era posible evitar o negar honestamente era la historia, pero la historia, para Strauss, no implicaba necesariamente el historicis-

mo. Sin embargo, esto hace que los modos en que la historia puede ser usada, de acuerdo con Strauss, sean muy diferentes de los que Fackenheim imaginaba, puesto que creía que la historia podía tener un impacto (teológico) en el ser: Dios se revela a Sí mismo, y continúa revelándose a Sí mismo, a través de la historia, lo cual transforma al hombre, o al menos, la situación humana.<sup>18</sup> Ésta es una forma moderada de historicismo que, en el pensamiento de Strauss, tenía serios problemas. En efecto, el historicismo, como Strauss lo comprendía críticamente, era la causa fundamental del problema que hacía necesaria la “revisión radical”, y, por tanto, no podía ser la solución definitiva a la crisis que había provocado. Strauss reconocía la crisis, pero creía que podía encontrar una solución mejor a través de un esfuerzo moderno de adaptación o reelaboración (y no un falso intento de simple adopción o imitación) del pensamiento maimonídeo. La importancia de Maimónides puede considerarse el punto en el cual los pensamientos de Strauss y de Fackenheim comenzaron a dividirse.

Por supuesto, es significativo que Strauss refine su referencia a “la conciencia histórica” y a su importancia para Fackenheim: esto hace que sean sólo los dos acontecimientos históricos específicos, es decir, el Holocausto y el Estado de Israel, capaces de abrumar al pensamiento judío. El efecto abrumador es tan poderoso que, como se ha indicado, el pensamiento judío (que comprende todo lo que tenga que ver con los judíos y el judaísmo) no pueda ser el mismo de nuevo. De nuevo, es posible que Strauss no hubiera divergido de Fackenheim en discernir la importancia abrumadora de esos dos específicos acontecimientos históricos.<sup>19</sup> Sin embargo, es probable que continuara preguntándose si el judaísmo podía ser reformado legítimamente, en respuesta a estos eventos, según los requisitos de “la conciencia histórica”, y mantener su integridad espiritual. A pesar de que Strauss no profundizó en sus insinuadas críticas, puesto que estaba tratando de ayudar a Fackenheim, su lenguaje sugiere una disensión contra la noción de que el pensamiento judío deba ser determinado, e incluso, “revisado radicalmente” por “la conciencia histórica”. Para Strauss, el judaísmo actualizado de acuerdo con los requisitos de “la conciencia histórica” no podía ayudar, sino oscurecer las dimensiones verdaderas y las causas profundas de “la situación histórica”. Esa conciencia sostiene que la historia produce o forma, o reforma seguidamente, las verdades más esenciales acerca del Ser. En efecto, el Ser mismo se revela sólo en la estela de la historia (véase el último párrafo de ‘Restatement on Xenophon’s *Hiero*’, en JPCM, 471-472). Según la opinión preferida por Strauss, “el Ser es esencialmente inmutable en sí mismo y eternamente idéntico consigo mismo”. Ésa es, al menos, una de las razones por las que Strauss dedicó toda su vida a recuperar un pensamiento verdaderamente maimonídeo y que —si bien se tomaba en serio la historia— no considerara la historia como *la* fuente de la verdad. En contraste, a pesar de que Fackenheim había valorado altamente a Maimónides, como la “mayor” figura en la historia del pensamiento judío, situó su grandeza cuidadosamente en el pasado, lo que en última instancia lo convertía en una figura *histórica*, sin importancia primaria para el presente. Como tal, lo que se podría caracterizar como la posición sobre el

*Es una categoría (es decir, lo “demoníaco” y, por lo tanto, el trato con los “demonios”) que, como Strauss fue sólo capaz de sugerir, Fackenheim nunca encaró adecuadamente*

Ser que representaba Maimónides, no era para Fackenheim de suma o inmediata importancia: la historia puede y en efecto debe ser una (incluso si aún no lo es, la única) fuente de la verdad, donde las revelaciones del Ser han ocurrido y continúan ocurriendo. La revelación, según Fackenheim, comprendía la noción de que Dios había dado Su verdad no sólo *en* la historia sino también a *través* de la historia. En efecto, los “elementos” en la verdad del Ser de Dios son transmitidos como historia. Si ése es el caso, entonces eleva eternamente y santifica a la historia; hace a la historia capaz de “transmitir” revelaciones adicionales de Su verdad, y después de Su ser, en acontecimientos posteriores. Si bien Strauss y Fackenheim estaban de acuerdo sobre muchas cuestiones en la esfera del pensamiento judío contemporáneo, no hay dudas de que en este asunto crucial (es decir, si el Ser depende de la historia), divergían hasta el punto de casi sostener posiciones diametralmente opuestas.

Sin embargo, como ya se ha indicado, Fackenheim dedica su obra magna, *To Mend the World*, “a la memoria de Leo Strauss”. Es difícil imaginar lo que Strauss habría pensado del contenido del libro. Pero un aspecto de la carta de Strauss anticipa lo que Fackenheim haría: casi predice el creciente enfoque y la fascinación con Heidegger. Mientras que el libro por el que escribió la carta, es decir, *Encounters*, contiene sólo unas diez páginas sobre Heidegger, su obra magna contiene casi treinta y cuatro páginas densamente escritas sobre Heidegger (cf. EJM, 213-2223 y MW, 149-182). Pero de mayor importancia que el simple número de páginas es el hecho de que Heidegger desempeña, en cierto aspecto, un papel crucial o decisivo en el libro. En la carta, Strauss estaba claramente informado de la creciente relación de amor-odio de Fackenheim —o como él lo llama, de atracción-repulsión— con Heidegger y su pensamiento. La carta está construida de tal modo, para beneficio de Fackenheim, que permite revelar que la relación es seriamente controvertida y no sólo ambivalente. La “revisión radical de la teología tradicional [judía]” de Fackenheim parece culminar en (y, como sucederá en *To Mend the World*, en torno a) la confrontación con Heidegger. Pero esto resultaba cuestionable para Strauss, no a causa justamente del historicismo radical, puesto que Fackenheim —hasta *To Mend the World*— lo resistía valerosamente, e intentaba pensar sobre y más allá del historicismo radical.<sup>20</sup> Más bien, se debía a que la dependencia filosófica de Heidegger por parte de Fackenheim (como teísta), para validar su proyecto teológico, llevaba tácitamente —según Strauss— a un enfoque inevitable, si bien irresuelto, en lo que llama “demoníaco”. Como Strauss parece anticipar, el enfoque en el pensamiento de Heidegger y en el mal radical lleva directamente a lo “demoníaco”. Es una categoría (es decir, lo “demoníaco” y, por lo tanto, el trato con los “demonios”) que, como Strauss fue sólo capaz de sugerir, Fackenheim nunca encaró adecuadamente. Fackenheim no habría podido explicar de otro modo el hecho de que el pensador (es decir, Heidegger) cuya profundidad intentaba “invertir” teológicamente,<sup>21</sup> y contra cuyos niveles de pensamiento mediría el éxito o el fracaso de su propio sistema (es decir, si había alcanzado la verdad),<sup>22</sup> podía ser también un agente, incluso involuntario, del mal radical.

→

*Political Rationalism*, pp. 27-46, esp. p. 31.

<sup>20</sup> Me refiero al “historicismo radical” de Heidegger, no al historicismo moderado de Hegel. Véase EJM, 81-169 —que es el cuerpo y el alma del libro— para su consideración de la filosofía hegeliana en contraposición con la historia y la fe judía. En estas páginas se muestra que Hegel fue incapaz de “hacer justicia a la alianza divino-judía”, como se manifiesta a sí misma en la forma de una tensión dinámica y dialéctica en la historia, que se mueve constantemente entre dos polos vitales: la distancia divino-humana o desproporción, y la relación divino-humana o proximidad. Fackenheim aceptaba el llamado (historicista) hegeliano a que se ilustrara y se cumpliera la verdad en la historia; pero la desenvuelve en un marco histórico donde las *ideas* (y no el ser como ser) tienen el papel principal. Es en este contexto donde Strauss habla sobre la tesis de Fackenheim de llevar a la filosofía moderna (y especialmente a Hegel) “ante el tribunal del judaísmo clásico”, es decir, la Biblia hebrea interpretada por los *Midrashim* clásicos. Es un juicio donde Fackenheim se permite a sí mismo —como representante del “judaísmo clásico” que es también un especialista en la filosofía occidental— actuar tanto de abogado como de juez. De este modo, examina a los testigos, analiza las pruebas y mantiene una posición de imparcialidad, en la medida en que desea descubrir si el judaísmo ha sido tratado con justicia. Fackenheim actuó de este modo porque deseaba descubrir si la filosofía moderna (y especialmente Hegel, a quien reverenciaba por su profundidad y rectitud) podía “sostener su afirmación”. Ésa es la afirmación de “que ha hecho o puede hacer justicia al judaísmo”. ¿Por qué es el judaísmo un desafío legítimo como tal al sistema en su totalidad? Porque, a pesar del particularismo de su tradición, su fe y su pueblo, a pesar de que posee su propia afirmación sobre la verdad de todas las cosas, no es simplemente particular del judaísmo. Como tal, sólo se puede prescindir legítimamente del judaísmo si antes su “verdad” ha sido integrada plenamente y tratada con justicia por la verdad totalmente comprensiva de la modernidad. Pero, como Fackenheim estaba destinado a mostrar, según Strauss, la filosofía moderna “casi nunca ha tratado de hacer seriamente” justicia al judaísmo, “aunque siempre haya afirmado el universalismo, la justicia universal”. Este proceso lleva a Fackenheim a la conclusión de que incluso en el caso de Hegel, el mayor de los filósofos modernos —a pesar de lo mucho que valoró la contribución de ideas de los judíos a la síntesis final—, también fue incapaz de hacer justicia al judaísmo. En efecto, si este hecho elemental se hubiera considerado con detenimiento desde el comienzo de ese proceso abarcador por medio del cual el pensamiento moderno ha llegado a ser casi totalmente historiado, se habría podido pronosticar fácilmente la defi-

ciencia y el colapso del sistema en cuanto a su total comprensibilidad y a su capacidad para ser justo con todo.

<sup>21</sup> Pienso en el título y la constitución de un libro que intenta un giro del pensamiento verdaderamente filosófico y sistemático de Heidegger: S. Rosen, *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, Yale UP, New Haven, 1993. Véase también H. PHILIPSE, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton UP, 1998.

<sup>22</sup> El pensamiento es auténtico solamente si se confronta al Ser como *Ereignis* histórico, es decir, como un acontecimiento que se apropia (de un aspecto) del Ser, incluso en su intento de comprensibilidad (véase MW, 172-80). Por otro lado, a pesar de que no está dispuesto a considerar “un sistema, ni siquiera un antisistema” su libro, está dispuesto a hablar de su “progresión sistemática”, es decir, hacia la comprensión del Ser en su búsqueda de la comprensibilidad y de ser “un proyecto del pensamiento sistemático”. Véase también MW, 4-6, 19-20, 22-23.

23 Véase EJM, 213-23. Por supuesto, es un juicio basado en una "evidencia *prima facie*". Parece que se debe principalmente a su opinión del Ser, no como Bien o Espíritu, sino como "una Presencia". Además, su noción de la verdad como "desvelada primordialmente" se parece mucho a lo que es transmitido por y en la revelación. Es también una noción que "precede o supera la dicotomía sujeto-objeto", y por tanto ayuda a que la teología escape de la prisión que constituyen las nociones filosóficas o racionalistas de la verdad. Además, lo "desvelado es accesible [sólo] a un pensamiento original, que es un *escuchar* más que un *ver*", y que es también "un *agradecer*". Estas nociones parecen haber sido tomadas o adaptadas de una auténtica teología bíblica. Sin embargo, Fackenheim cuestionará radicalmente si esta aparente "judaización es real", con la ayuda de las críticas generales del pensamiento de Heidegger que se encuentran en las obras de Hans Jonas, Martin Buber, Strauss y Karl Löwith. Por el otro lado, Fackenheim basará su propia crítica moral-teológica de Heidegger en su insuficiente comprensión de la "idolatría". Heidegger, que deseaba revivir a "los dioses" (como pagano más bien que como ateo), fue incapaz de distinguir entre los dioses verdaderos y los falsos; no pudo apreciar siquiera la razón por la cual la distinción puede ser importante, incluso vital. "En el último pensamiento de Heidegger, y posiblemente también en su primer pensamiento, entre las posibilidades de la *presencia* y la *ausencia* de *lo Divino*, la posibilidad de la idolatría había desaparecido en principio". En efecto, Fackenheim está dispuesto a sugerir que "ésta podría haber sido la razón definitiva para la rendición de Heidegger al nazismo". Véase también MW, 150-52, 174-76. Y está dispuesto incluso a hablar de que la "carrera de Heidegger" como pensador "tiene su clímax en la revelación y participación en *Seinsgeschichte*, la historia del Ser mismo". Esto se debe quizás a que está dispuesto a aceptar como posible la premisa fundamental que representa el "giro poderoso, profético y monumental del pensamiento de Heidegger: la Presencia del Ser es en sí misma finita, y puesto que el Ser es inseparable de su Presencia, el Ser también es finito". (He suprimido el énfasis. En el original de Fackenheim, todo lo que sigue a los dos puntos se encuentra en cursiva). ¿Cómo podríamos conocer la "finitud del Ser" como un hecho tan definitivo, incluso como un hecho histórico? Esto es algo que no se explica totalmente. Es tal vez intuido según un "encuentro" con la Presencia (finita) como Ser. Su verdad tendría que ser una cuestión de testimonio, no del conocimiento entendido convencionalmente, que ya ha sido descalificado como falso de "autenticidad". ¿Podríamos sugerir que, como programa teológico, tiene como objetivo la venganza de los dioses sobre Dios, sobre el Dios que los expulsó de la naturaleza y de la historia? Pero ¿podríamos decir también que ese programa no puede lograr su objetivo puesto que no son los dioses auténticos los que infligen la venganza, sino los dioses reconstruidos a imagen de Dios? Sólo una finitud *dogmática* (de los dioses limitados) puede anular desde el comienzo la posibilidad de acceso al Infinito en la Presencia (del único y verdadero Dios).

24 Maimónides percibe precisamente la necesidad de excelencia moral para lograr no sólo la perfección intelectual, sino especialmente el conocimiento de la verdad. Muestra que los profundos

defectos morales y los malos hábitos morales (englobando tanto la acción como el pensamiento) pueden corromper o engañar el pensamiento de un pensador. "La tercera condición [es decir, la que permite una preferencia por la verdad contra la "ceguera" producida por la crianza, la educación y las ventajas] concierne a tu moral. Pues cada vez que un hombre se encuentra inclinado —y no supone diferencia alguna si esto sucede debido a su disposición natural o por un hábito adquirido— a los apetitos y a los placeres o prefiere la cólera y la violencia, y deja prevalecer su facultad irascible, siempre estará en falta y dará tropezones adonde quiera que vaya. Porque buscará opiniones que lo ayuden en su inclinación natural". Véase Maimónides, *The Guide of the Perplexed*, II, 23, p. 321 (*Guía de perplexos*, trad. de D. Gonzalo, Trotta, Madrid, 2005).

25 Ya en EJM, 216-223, Fackenheim trata la relación entre el pensamiento filosófico de Heidegger y sus actividades y discursos políticos, y pregunta sobre la medida en que su pensamiento puede ser tenido como responsable. El libro de 1973 de Fackenheim ya lleva el asunto muy lejos: Heidegger no sólo se enroló en el partido nazi, sino que también le dio "su aprobación filosófica" al nazismo y a Hitler (y nunca se disculpó, ni se retractó, por su aprobación "filosófica"). Como resultado, Fackenheim describió las opciones del siguiente modo: "Ningún crítico serio o defensor [de Heidegger] puede dejar de revisar la filosofía por la estrategia de culpar al hombre solo. Y las posibles posiciones en la controversia se sitúan entre los extremos de que algo en la filosofía de Heidegger lo obligó a rendirse al nazismo y de que fue incapaz de evitar esa rendición". Hay una revisión (EJM, 216-217, con 261, nota 38), de las varias opiniones y argumentaciones del momento. Fackenheim repite esencialmente el mismo análisis de las posibles posiciones sobre el nazismo de Heidegger en MW, 169-70 y nota 25, con poco deseo de examinar la culpabilidad moral de Heidegger, como si tuviera poco que ver con su pensamiento. En ambos textos, parece tener como más sensata la valoración de John D. Caputo, "Heidegger's Original Ethics", *The New Scholasticism*, 45 (1971), pp. 127-38. (Sin embargo, en mi opinión, hay algo en la valoración final de Fackenheim, expresada en MW, 181, que está profundamente equivocado: "Sin embargo, no ha reevaluado de ningún modo su filosofía, que si bien no es responsable de su rendición al nazismo, fue incapaz de evitarlo". ¿Puede alguien decir que esta "filosofía" no es de *ningún modo* responsable de la rendición de Heidegger al nazismo? Si es así, ¿se debía en cierta medida la valoración de Fackenheim a la necesidad de justificar su deseo de usar el pensamiento de Heidegger en su propio pensamiento?). Por supuesto, esto precede a la fase del debate iniciada en 1987 por Víctor Fariás, *Heidegger and Nazism* (Temple UP, Filadelfia, 1989; *Heidegger y el nazismo*, El Aleph, Barcelona, 1989). Fariás recopiló muchas de las pruebas previamente conocidas y las suplementó con materiales adicionales; como resultado, ejecutó una sistemática acta de acusación, en la cual refuta o descarta como insostenible casi todas las exoneraciones o racionalizaciones anteriores. Hasta el momento, la historia del debate que comenzó casi de inmediato después de finalizar la Segunda Guerra Mundial en 1945 — sobre la relación entre el pensamiento

filosófico de Heidegger y sus actividades y discursos a favor de Hitler y de los nazis— no puede ser escrita, puesto que todavía se está desarrollando. Para el examen quizás más reciente, véase a E. Fariás, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie* (Albin Michel, Paris, 2005). En el libro de 1973, por el que Strauss escribió la carta, Fackenheim pregunta si (en opinión de Hans Jonas) las actividades y discursos políticos de Heidegger representan "una vergüenza para la filosofía", o si (aparentemente en su propia opinión) representan "su eterna vergüenza". Está forzado a preguntarse si una mancha permanente e irreparable no ha dañado el nombre una vez honorable y supremo de la filosofía. Strauss fue capaz, por un lado, de reconocer cierta genialidad en Heidegger: "Superaba en inteligencia especulativa a todos sus contemporáneos", "intentó avanzar por un camino que no había sido recorrido por nadie o, más bien, pensar de un modo en que ningún filósofo de cualquier nivel había pensado antes", "nadie cuestionó nunca tan radicalmente la premisa de la filosofía como Heidegger", y "trató con algo de suma importancia para el hombre como hombre". Por otro lado, Strauss fue capaz de tener una opinión mucho menos ambigua, y por tanto mucho más crítica, de la relación entre el pensamiento filosófico de Heidegger y sus actividades y discursos políticos: fue "intelectualmente el homólogo de lo que Hitler fue políticamente", "lo que no podía tragar era su enseñanza moral", y "hay una línea recta que lleva desde la resolución de Heidegger a su subordinación a los llamados nazis en 1933". Véase JPCM, 450, 461. Vale la pena leer el breve tratamiento de estos asuntos por Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (Simon and Schuster, Nueva York, 1987, esp. pp. 309-312; *El cierre de la mente moderna*, trad. de A. Martín, Plaza & Janés, Barcelona, 1989). Bloom fue, por supuesto, no sólo alumno de Strauss, sino amigo de Fackenheim durante su estancia en la Universidad de Toronto de 1970 a 1979.

*Esa forma de idolatría sin precedentes establece singularmente "un pacto demoníaco entre el Volk y el Führer", un pacto que permite que se forme incluso "una circularidad demoníaca" entre ellos*

Ése sería especialmente el caso si Heidegger (a quien Fackenheim consideraba no sólo la más importante voz filosófica sobre el Ser en numerosos siglos, sino también el pensador cuyo pensamiento sobre el Ser potencialmente "judaizaba la filosofía"),<sup>23</sup> es también un agente político impenitente de lo que Fackenheim llamará el mal demoníaco. ¿Cómo pudo un genio único del pensamiento puro (como Fackenheim le consideraba) involucrarse en un mal moral e histórico sin precedentes? Al considerar el perfil de la fe de Fackenheim, que se funda en la voluntad divina "personal" y se conecta a la noción buberiana del encuentro, Strauss sugiere que la consistencia requeriría que llevara este sometimiento al mal hasta el encuentro de Heidegger con lo demoníaco. En ese encuentro (que tal vez ocurriera a través de la atracción de Hitler y los nazis), Heidegger y su pensamiento cayeron en la garra de un demonio (esto parecería ser consecuente si pudiéramos asumir que, para Fackenheim, el pensamiento mismo no es demoníaco *inherentemente*, y que el Ser como Presencia manifiesta el carácter de lo "personal" en la altura, sea de Dios o de los dioses, o de los demonios). Esa voluntad "personal" (demoníaca), tal vez bajo la apariencia de dioses más allá del bien y del mal, es lo que le llevó a promover el mal demoníaco. La diferencia fundamental entre Fackenheim y Heidegger concerniría entonces a la posible existencia de un carácter absolutamente moral de lo "personal" en el Ser supremo, en la Presencia, lo cual crearía la alternativa entre Dios y los dioses "falsos", es decir, los demonios. Pues si la confrontación de Heidegger con el Ser tenía alguna importancia *definitiva* para el pensamiento humano (como Fackenheim parecía considerarlo), no podía haber sido un encuentro del pensador con el Ser como Dios, pues el pensamiento de Heidegger no es, según Fackenheim, corrupto y corruptor. Más bien, tiene que haber sido un encuentro puramente "personal" e involuntario (es decir, más allá del pensamiento) con el Ser, como *el opuesto virtual de Dios* —o al menos, Su antagonista (*Satanás*, como el original hebreo lo habría descrito)—, en la medida en que las acciones de Heidegger como hombre pueden ser separadas, y pueden no estar estrechamente relacionadas, con su pensamiento. Tal vez un demonio "personal" (que no puede ser reducido *simplemente* a un defecto de la personalidad o rasgo vicioso) lo corrompió, tentándolo a someterse al mal.<sup>24</sup>

¿De qué otro modo podía Fackenheim comprender los actos malvados de Heidegger si, como sugiere, no puede culparse correctamente, o al menos directamente, su pensamiento?<sup>25</sup> Y mientras la filosofía puede, en cierto sentido, relegar en última instancia el mal a la ignorancia, la religión no puede permitirse hacerlo, puesto que ve al hombre (desde Génesis 2-3) de acuer-

do con su decisión a favor o en contra de Dios. Para la religión, el mal ocurre en la medida en que el hombre es tentado a alejarse de Dios, y se vuelve en contra de Él. Si el bien mayor es “personal”, como parece haber sido para Fackenheim, del mismo modo, el mal mayor es “personal”, aunque sólo sea como ceguera o torpeza moral de lo *verdaderamente* “personal” como lo mayor. En efecto, en este tipo de casos, es decir, el de un genio antifilosófico que sucumbe al mal a través de una supuesta ceguera o torpeza moral, no es del todo claro que la filosofía (interpretada clásicamente) pudiera considerar razonable la “creencia” en la suficiencia de la ignorancia para explicar su maldad y su guía a otros para que hicieran el mal. La filosofía también tendría que recurrir a algo así como lo “demoníaco” para explicar esa ceguera o torpeza, aunque sea la clase opuesta al “demonio” que evitaba que Sócrates hiciera el mal.<sup>26</sup> ¿Como podía Fackenheim explicar este extraño “demonio” que incitaba a Heidegger a hacer el mal y que le instaba a permitir que triunfara su ceguera u obtusidad?<sup>27</sup>

En este punto, la suspicacia de Strauss expresa un dilema con el que Fackenheim *debe* luchar, aunque parezca que quiere evitarlo. Si Fackenheim considera ilegítimo, vulgar o reduccionista explicar las acciones viles de Heidegger en términos de su elevado pensamiento, entonces tendrá que haber algo en su propio pensamiento que le pueda ayudar a explicarlo. No podía permitirse este dilema: ¿es ése un pensamiento que no es sólo de interés para la teología contemporánea, sino que puede servir como su base fundamental, incluso de forma corregida? Esta base remite a la noción de revelación como a una presencia divina indefinida que es sentida y a un llamado divino silencioso que es escuchado. Las acciones de Heidegger lo involucran en los crímenes de un régimen maligno, algo de lo cual no se arrepintió. Ésas no son acciones consecuentes con ninguna de las nociones del filósofo que Fackenheim quisiera adoptar, pues no era de la clase de pensador religioso que estaría dispuesto a usar este tipo de prueba para condenar a la filosofía misma como depravada congénitamente. Como Strauss sugiere, sería conveniente, para validar su propio proyecto teológico, que Fackenheim hiciera un esfuerzo por clarificar con mayor precisión sus opiniones sobre la categoría de lo demoníaco. Pues ¿cómo podía Fackenheim combinar tan fácilmente la aguda atención de la profundidad del pensamiento de Heidegger con su propia penetrante atención sobre el mal radical sin prestar una seria atención al mal radical que Heidegger cometió o al que se asoció? ¿Cómo podía Fackenheim explicar, en el caso de Heidegger, dos cosas extrañamente relacionadas: cómo se podía ser al mismo tiempo un profundo pensador y un malvado, un cómplice y un facilitador de malvados, o incluso sólo un apologista de los malvados?<sup>28</sup> Incluso en su propia opinión sobre las deficiencias del pensamiento de Heidegger, Fackenheim reconoce que ese pensamiento, si se siguiera hasta el final, sería incapaz totalmente de reconocer el mal radical.<sup>29</sup> Según lo que Strauss parecía indicar, el proyecto teológico de Fackenheim creaba tácitamente la necesidad inevitable, irresoluble, de la categoría de lo demoníaco, aunque fuera sólo para explicar a Heidegger. Pues sólo la

<sup>26</sup> Considérese APULEYO, *The God of Socrates*, trad. de Th. Taylor, Prometheus Trust, Somerset, UK, 1997, pp. 233-255. El libro, con sus comentarios sobre los “daimones”, es dilucidado por C. S. Lewis, *The Discarded Image*, Cambridge UP, Cambridge, 1964, pp. 40-44, 117-18 (*La imagen del mundo*, trad. de C. Manzano, Península, Barcelona, 1997). Compárese también con MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, II, 6, pp. 261-65, respecto a su afirmación más radical sobre el “ángel”: “Pues todas las fuerzas son ángeles”. Maimónides es consciente de que este uso único del término resultará en un contenido amorfo e impreciso. Por consiguiente, añade un indicador a su lector, que estará dispuesto a aplicar en numerosos contextos. Para clarificar un comentario mirásico sobre el texto bíblico, indica de pasada algo que establece la prioridad de la naturaleza: “El Uno sagrado, loado sea Él, hizo que el ángel para la concupiscencia —es decir: la fuerza del orgasmo— se le apareciera”, es decir, la historia de Judá y Tamar. Para Platón sobre Sócrates y su “*daimonion*”, véase *Apología de Sócrates*, 40a-c. Para Strauss, véase ‘Jerusalem and Athens’, en JPCM, 402-403. Sobre esa base, el *daimonion* y la vida filosófica, Strauss compara y contrasta a Sócrates con el profeta bíblico. Sócrates sólo escuchaba una voz que le controlaba, “algo divino y demoníaco”, más que una voz que le ordenara. Considérense también sus comentarios en *Xenophon’s Socrates*, Cornell UP, Ithaca, 1972, pp. 3-8, 19-20, 22-26, 32, 104, 124-26, 129-31, 136-37; *Studies in Platonic Political Philosophy*, pp. 49-63; *On Plato’s ‘Symposium’*, ed. de S. Benardete, Chicago UP, 2001, pp. 174, 260; esp. su extenso examen de los demonios y lo demoníaco, pp. 188-197. Esa fuerza “divina y demoníaca se relaciona con el aspecto de la vida filosófica (o, más bien, el espíritu y el carácter filosóficos) que impiden al verdadero filósofo hacer el mal. El énfasis, sin embargo, debe situarse en “verdadero”: esa clase es, desafortunadamente, muy rara. En este contexto se debe juzgar la frase “no sin hipocresía” que Strauss aplica cuidadosamente a Heidegger: también fue un calculador que apostó en su propio beneficio y perdió, lo cual lo convierte en algo bastante cercano a un “sofista”.

<sup>27</sup> Véanse EJM, 220, y las notas 31 y 33 *supra*. Como he dicho, en su búsqueda de una razón superior o “filosófica” que explique la “rendición [de Heidegger] al nazismo” (que explica como algo pasivo), Fackenheim menciona como “la razón definitiva” para esa “rendición” “la posibilidad de que la idolatría hubiera desaparecido en principio” de su pensamiento.

<sup>28</sup> Mark Lilla ha reflexionado sobre el tema político-filosófico que constituye el frecuente apoyo de pensadores poderosos a las tiranías del siglo XX: véase *The Ruthless Mind: Intellectuals in Politics*, The New York Review of Books, Nueva York, 2001 (*Pensadores temerarios: los intelectuales en la política*, trad. de N. Catelli, Debate, Barcelona, 2004). En lo que se refiere a Heidegger, Lilla resume el juicio de Karl Jaspers. Jaspers llega a su conclusión tras la última comunicación sustancial, una carta de Heidegger, donde justifica su conducta durante el régimen de Hitler y su adhesión al nazismo. Esa carta no es más que “una extraña diatriba”

que evita todos los temas serios y no muestra ningún remordimiento. Esto “lo llevó [a Jaspers] a concluir que Heidegger era irredimible, como hombre y como pensador. Para él, Heidegger ya no era el modelo de lo que un filósofo debía ser, sino un antifilósofo demoníaco, consumido por peligrosas fantasías”. Para sus cartas, véase *The Heidegger-Jaspers Correspondence (1920-1963)*, ed. de W. Biemel y H. Saner, trad. de G. E. Aylesworth, Humanity Press, Amherst, 2003, esp. pp. 185-191, 195-198; *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963*, ed. de W. Biemel y H. Saner, Klostermann, Frankfurt; Piper, Munich, 1990, pp. 196-203, 207-211 [*Correspondencia (1920-1963)*, trad. de J. J. García, Síntesis, Madrid, 2003]. La frase “antifilósofo demoníaco” es de Lilla; sin embargo, caracteriza legítimamente la última opinión de Jaspers. También recupera apropiadamente un término de una observación biográfica hecha por Jaspers, como una impresión acerca de la personalidad de Heidegger: “A veces me parece que un demonio se ha introducido dentro de él” (*Es konnte mir scheinen, als ob ein Dämon bei ihm eingeschlichen sei*). Por supuesto, ese “demonio” dentro de Heidegger que Jaspers había diagnosticado puede que no haya sido el mismo “demonio” que Strauss había percibido en Heidegger. Véanse ‘Philosophical Autobiography’, en *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. P. A. Schilpp, The Library of Living Philosophers/Open Court, La Salle, 1981 [edición aumentada], pp. 75-76; K. JASPERS, *Philosophische Autobiographie*, Piper, Munich, 1977, pp. 97-98 (*Autobiografía filosófica*, trad. de P. Simón, Sur, Buenos Aires, 1964). Pero si se eleva a un nivel superior, parece que reiterara asombrosamente el comentario de Strauss a Fackenheim (si bien Strauss no podía conocer en 1973 el pasaje en la ‘Philosophical Autobiography’ de Jaspers, puesto que la sección sobre Heidegger no aparecería publicada hasta 1977). En la carta de reprimenda enviada por Jaspers a Heidegger (fecha del 24 de julio de 1952), escribió lo que eran para él frases intensas, como son “Estoy horrorizado... en vista de las cosas [que], por su indeterminación, promueven la destrucción... sin decir claramente al mismo tiempo que usted reconoce el poder de lo que es el mal... No es este poder del mal en Alemania también el que ha crecido constantemente y que, de hecho, ha facilitado la victoria de Stalin... No es una filosofía que conjetura y poetiza frases como las de su carta, que evoca una visión de algo monstruoso, ¿no es acaso entonces la preparación la victoria del totalitarismo al separarse a sí misma de la realidad? ¿No es la misma filosofía de antes de 1933, que facilitó en gran medida la aceptación de Hitler?” En el pasaje con el que termina su fuerte crítica, caracteriza los “sueños” y fantasías de Heidegger acerca de la política en un lenguaje que está muy cercano al de Strauss: “¿Puede desaparecer lo político, que usted considera fuera de juego? ¿No ha cambiado sus formas y sus métodos? ¿No sería necesario que reconociéramos el proceso?” (Sigo a Lilla, p. 34, que traduce mejor el pasaje.) Por último, Jaspers condena a Heidegger por querer “proponerse como un profeta que nos revela lo sobrenatural según una revelación secreta”. Con esto pretende decir que Heidegger no había aprendido nada de lo que había experimentado en la

Alemania de Hitler y de los nazis.

<sup>29</sup> Como él condena seriamente, con respecto a un filósofo (EJM, 223), “el último Heidegger como el más temprano sigue siendo incapaz de reconocer el mal radical”. Pero “el último Heidegger ha pasado de ser un filósofo a ser un *Denker* [pensador]”. Y Fackenheim denominará en su momento a esta forma de pensamiento (la del Heidegger posterior a *Ser y tiempo*) como “pagana” en últimas instancias, es decir, un pensamiento que puede ser reverencial a los dioses, pero no a Dios. Pero, si es verdaderamente pagana (o al menos “neo-pagana”), ¿es ésta una forma de pensamiento que de algún modo está obligada a reconocer el mal radical? Y, por tanto, ¿es justo culpar a Heidegger por esta deficiencia de su pensamiento? Por otro lado, para el estado algo confuso de las cosas en las consideraciones de Fackenheim de 1973, el último pensamiento de Heidegger es también de utilidad, y tiene cierta afinidad, para el pensamiento judío. En efecto, “el poder de la obra del último *Denker* para cautivar al pensador judío supera inclusive el de *Ser y tiempo*”. Basado en lo que afirma es una distinción de Buber (pero que puede haber sido originalmente de Heidegger), entre la prioridad griega de “ver” y la prioridad judía de “escuchar”, “bien se puede considerar que el último Heidegger estaba ocupado con la no menos sorprendente iniciativa de judaizar toda la historia de la filosofía occidental”. Por supuesto, esto no será más que una ilusión, debido a su paganismismo, pero no lo suficiente como para anular totalmente la continua atracción que los pensadores judíos como Fackenheim sentían por el pensamiento de Heidegger. Parece haber sido precisamente esta continua, aunque culpable, atracción del pensador judío Fackenheim por el pensamiento de Heidegger lo que Strauss estaba tratando de aconsejar que no hiciera y desistiera, al señalar con un índice aleccionador hacia los demonios.

existencia de un demonio podría ayudar a Fackenheim a explicar teológicamente lo que parecería una improbable combinación en un filósofo: la profundidad del pensamiento y la torpeza, si no la depravación, en la moral.<sup>30</sup>

Si es cierto que Strauss estaba sugiriendo a Fackenheim la necesidad inevitable de la categoría de lo demoníaco para solucionar su dilema sobre el uso del pensamiento de Heidegger en su teología filosófica, Fackenheim no fue aparentemente persuadido, y no siguió esa línea de pensamiento en su obra posterior. Por supuesto, *Encounters* no se dirigía a lo demoníaco (lo cual Strauss parecía considerar como el requisito para la reflexión teológica sobre el mal), sino hacía “lo idólatrico”, del que, según Fackenheim, se podía hablar como una categoría válida moderna que ayudaba a comprender la fuente del mal radical humano. Fackenheim definía la idolatría como “la identificación literal, actual... de la finitud con la infinitud” (EJM, 189, 192). Pero esa definición de la idolatría llevó a Fackenheim a afirmar adicionalmente que el judaísmo antiguo —como se había transformado desde su forma bíblica a la rabínica, donde la antigua atención a las raíces malignas de los ídolos ya no parecía ser tan evidente o amenazadora— no prescindía de, ni mitigaba, la prohibición de los ídolos. Esto se debía a que los maestros rabínicos no consideraban “al ídolo antiguo” “una irrelevancia”, como si hubiera sido materia sólo para las situaciones religiosas de los maestros bíblicos, sino que más bien magnificaron al ídolo, que consideraron “el rival demoníaco del Único de Israel” (EJM, 189). Lo notable de esa afirmación para nuestro propósito es que, para poder explicar la idolatría, Fackenheim estaba obligado a recurrir a la categoría de “lo demoníaco”, que desafortunadamente no llegó a dilucidar. En su lugar, le preocupaba demostrar la razón por la que no se debe confundir al ídolo con el “símbolo religioso”.

En una crítica a Paul Tillich,<sup>31</sup> Fackenheim reconoció que era posible que las estatuas griegas y romanas de los dioses estuvieran muy cerca de ser símbolos religiosos. Pero se negó a aceptar esa *cercanía* como razón suficiente para *igualar* uno con el otro. El judaísmo antiguo legitimaba como símbolo religioso sólo aquellas cosas donde Dios se presenta momentáneamente, pero no estaba permitido considerarlas un lugar permanente de Dios. Su preocupación persistente era que ese símbolo no llegara a rivalizar con Él como objeto de la adoración humana. “Una zarza ardiente puede revelar la Presencia divina”, pero no es en sí misma la Presencia. Por tanto, es *sólo* un símbolo religioso. Pero las estatuas siguen proyectando lo infinito sobre lo finito, “de modo que producen no una identificación simbólica sino más bien *literal* y, por lo tanto, *total* de la finitud y la infinitud”.

Con esta definición de la idolatría, estamos mejor capacitados para acercarnos a la fuerza enfáticamente *demoníaca* atribuida al ídolo como rival de Dios. Esto sugiere cruzar una línea: más allá de la sencilla proyección humana, una vez que “la finitud y la infinitud” han sido identificadas “literal” y “totalmente”, se encuentra de repente la suposición de una voluntad totalmente autónoma o separada en el ídolo. Fackenheim sugiere que ésa es la clase de adoración

*Según las alternativas fundamentales del pensamiento judío respecto al tratamiento del mal radical, el pensamiento de Fackenheim (en su To Mend the World) parece dividido entre dos posiciones alternativas*

que, por así decirlo, anima al ídolo para su adorador; se encuentra atrapado en corazón y en espíritu en la garra del ídolo, que se revela entonces como un “rival demoníaco” de Dios. Tal vez esto lo demuestre el hecho de que el ídolo parece que incluso puede ordenar actuar al adorador, lo cual es el origen de los actos de maldad. Por consiguiente, el ídolo de Fackenheim, como “el rival demoníaco del Único de Israel”, parece señalar en dirección a la posibilidad de que la misma definición de la idolatría —es decir, la proyección humana de lo infinito sobre lo finito, como si se tratara de una “identificación literal y actual”, que permitiría tácitamente al ídolo ordenar actuar a sus adoradores— se aplicaría igualmente a “lo demoníaco”. Si bien Fackenheim parece ocasionalmente dispuesto a emplear el término “demoníaco” como término recíproco de “idolátrico”, sigue prefiriendo (por razones no del todo claras) resaltar la idolatría como la máxima fuente del mal en la historia humana. Puede que Strauss hubiera detectado, y estuviera aludiendo, a una conexión sutil pero crucial entre la idolatría y lo demoníaco en el libro de Fackenheim, donde la idolatría representaría la fase a la que había llegado su pensamiento sobre el mal radical. Si tenía como intención relacionarlo con lo demoníaco, no lo explicó adecuadamente.

En efecto, dejando a un lado la *relación* inarticulada entre la idolatría y lo demoníaco, Fackenheim no expuso adecuadamente *ni* lo que intentaba realmente cuando llamaba “demoníaco” al ídolo (o cualquier otra cosa) *ni* cómo —si Dios es omnipotente verdaderamente— es posible que de algún modo haya un “rival” de Dios.<sup>32</sup> Asume que, como teísta inequívoco, y defensor del judaísmo monoteísta tradicional (cualquiera que hayan sido sus preocupaciones filosóficas con los seres divinos hipotéticos), su intención era la de expresar un rival *imaginado* (o, en el mejor de los casos, *postulado*) del Dios de Israel, del único Dios verdadero. De manera similar, examina de pasada tópicos tales como la forma en que la idolatría moderna crea “posibilidades específicas para el mal radical” (EJM, 190) y procede a desarrollar la actualidad histórica de la “idolatría moderna” en la Alemania nazi. Esa forma de idolatría sin precedentes establece singularmente “un pacto demoníaco entre el *Volk* y el *Führer*”, un pacto que permite que se forme incluso “una circularidad demoníaca” entre ellos (EJM, 194). Esta forma supera a la idolatría antigua en la medida en que niega toda “otredad” como trascendencia. Un indicio de la razón por la cual ese pacto era demoníaco puede encontrarse en que se trata de “un pacto *consciente*” (énfasis añadido) que fue acordado “entre el *Volk* y el *Führer*”. Ese fue el acto reflexivo o deliberado por medio del cual el *Volk* —por miedo a su finitud o a la nada— tiene la esperanza *consciente* de llegar a ser una actual infinitud por medio de su adoración libre y, por así decirlo,

30 Strauss describe sin dudas una cualidad de puerilidad o ingenuidad en la personalidad de Heidegger, así como cierto rasgo de piedad alemana: “Además, no podemos, por nauseabunda que fuera la conducta de Heidegger en 1933, pasar por alto el hecho de que tanto el Heidegger joven como el viejo recuerdan al acólito que, sin el menor reparo, piadosamente, aunque tal vez no del todo sin hipocresía, oficia un auto de fe”. Pero hay algo más en la evaluación de Strauss, además de lo que es perdonable, es decir, del entusiasmo religioso ciego y el fervor piadoso inconsciente del niño. Pues como un “acólito que... oficia un auto de fe”, otra cualidad hace que se parezca a la especie de niño-demonio o engendro del diablo de los filmes de horror contemporáneos. Por consiguiente, es caracterizado también como un corrupto moral o un pervertido espiritual, a pesar de su ingenuidad infantil. En cierto modo, es culpable, y por tanto, condenable, aunque sólo sea como una especie de niño-monstruo. Véase también el juicio definitivo de Jaspers sobre la personalidad de Heidegger, en su carta del 24 de julio de 1952, examinada en la nota 37, *supra*.

31 EJM, 182-84, 189. Se refiere a P. TILICH, *Systematic Theology*, Chicago UP, 1951 (*Teología sistemática*, trad. de D. Sánchez, Sígueme, Salamanca, 2001). En contraste con esa crítica, es posible que Fackenheim haya delineado el contorno de su noción de la idolatría a partir de Tillich. EJM, 255-256, nota 21, extiende el debate: Fackenheim critica a Tillich (y también a Hegel y a Heidegger) por negar la posibilidad de lo que llama la “idolatría absoluta”. Esto (si lo he comprendido correctamente) puede suceder incluso, o tal vez especialmente, en las mentes y en los corazones de aquéllos que se ven inmersos en la “verdad absoluta” de Dios. En otras palabras, parece sostener que el conocimiento de la “verdad absoluta” de Dios no evita, e incluso puede facilitar, la tentación de la “idolatría absoluta”. Esto se puede reformular como una “idolatría de lo humano como el absoluto”. El hombre que aspire a convertirse *radicalmente* (en cualquier aspecto de lo humano) en el Dios único y verdadero —para substituir a Dios más que para negarlo simplemente— es una amenaza mayor para Dios y el hombre que el idólatra antiguo, o premoderno. Si Fackenheim hubiera tenido la oportunidad de reflexionar sobre el islam, o lo que se conoce también como el islam radical, fundamentalista o militante, con su proclividad a adoptar un antisemitismo al estilo nazi en combinación con una negativa fanática y oscurantista del Holocausto, habría sugerido que se trataba de un ejemplo perfecto de “idolatría absoluta”. Pues su intención es la de presentarse *como* Dios, o al menos como *Su vocero y portavoz sin mediación*, lo que le permite justificar y santificar el asesinato como un bien. Como desafortunadamente hemos sido testigos, esto produce tanto el mal radical como una inconsciencia o negación simultánea del mal, puesto que como Dios (o como Su representante sin mediaciones o sin reformulaciones), puede negar *legítimamente* que lo que está haciendo sea malvado. Ésta es una forma original y sin precedente del mal moderno, y especialmente de la

“creativa” del *Führer*. Ambos —tanto el *Volk* como el *Führer*— tenían la esperanza de que por medio de esa adoración casi mutua pudiera elevarse a sí mismo (como *Volk* y como *Führer*) desde ser “nada” a ser “todo”. Como Fackenheim parece indicar, se trata de la idolatría como nihilismo, es decir, se trata de la idolatría como “pacto demoníaco entre... dos nada”, que de algún modo logran hacer o generar el mal como lo único que el nihilismo “crea”. Ese nihilismo (que no puede saber lo que realmente debe crear) sólo puede manifestarse a sí mismo “en una pasión por la destrucción infinita”. La adoración mutua entre el *Volk* y el *Führer*,<sup>33</sup> y la invocación “consciente” o “creativa” del *Führer* como una clase de dios, en lo que se convertiría por la adoración del *Volk* y en lo que el *Volk* se convertiría por la adoración de él, son intentos de “un exorcismo de la nada y en efecto, de la *creatio ex nihilo* de la divinidad”.<sup>34</sup>

La noción de idolatría moderna de Fackenheim parece basarse en las ideas de Nietzsche, y específicamente en su “profecía” del nihilismo. Como una vez escribió: “El hombre preferiría no querer *nada* que no querer”.<sup>35</sup> La voluntad por la nada (en lugar de la nada) es confundida fácilmente con la voluntad de la “destrucción infinita”, puesto que ya no puede reconocer la noción de un Creador, y, por tanto, ya no puede diferenciar entre el bien y el mal, de los que se considera más allá. Pero sea lo que sea lo que se diga de la noción de idolatría de Fackenheim, el interés de Strauss parece haber sido estimulado por la base específica sobre la que se erige la noción de idolatría y hace del mal un hecho definitivo y prioritario, ya que de otro modo no sería clara la razón por la cual el nihilismo necesita valorar la “destrucción infinita”: el mal es una fuerza afirmativa y autónoma que debe ser tomada en consideración. Pero el mal como una fuerza afirmativa y autónoma es una definición razonable de lo que se entiende por demoníaco, una vez que ha sido personalizado o se le ha dotado de voluntad. Por tanto, la dependencia no reconocida de Fackenheim de “lo demoníaco”, es decir, del dominio del ser que parece surgir de la intención pasional, o la voluntad absoluta de hacer el mal, puede (estoy especulando) derivar de un deseo. El deseo de la activación de una fuerza primordial que ascienda al deseo del ser humano perverso (es decir, “personal” o con voluntad), no de hacer simplemente el mal, sino de fundar el significado y el valor en el mal. Por tanto, es también el deseo de la participación humana “auto-santificadora” en la fuerza primordial. Fackenheim no estaba dispuesto a reconocer una fuerza vital primordial como tal, casi separada de la naturaleza humana, que operara inflexiblemente en el universo hasta el punto de inducir al hombre a aliar su voluntad al mal. Strauss parece haber pensado que esa noción —el mal como fuerza primordial, que, deseada por el hombre, recibiría de un dominio demoníaco o que lo haría receptivo a los demonios— era fundamental para el argumento de Fackenheim, aunque no lo reconociera. Sin embargo, al no ser reconocida, hace que la atención de Fackenheim al respecto sea oscura o mal encauzada. Para que Fackenheim corrija o clarifique esa noción apropiadamente, como Strauss sugiere indirectamente, tendría que regresar al principio original de su propio postulado teológico.

Strauss estaba de acuerdo con la posición crítica de Fackenheim sobre el “mal en general, incluso el mal radi-



abominación religiosa; está más allá de lo podría llamarse (en la terminología de Fackenheim) “idolatría absoluta”, y se revela como una auténtica “idolatría monoteísta”. Esto es cierto, pues en su supuesta causa “religiosa” adopta incorregible e inconscientemente todos los instrumentos modernos (la ideología, la tecnología, la persuasión masiva, etc.) y los emplea para hacer el mal radical, mientras niega que de ningún modo tenga sus orígenes en el ateísmo y sigue en esencia fundamentalmente así. Por otro lado, el religioso tradicional siempre ha sospechado precisamente eso de los dispositivos modernos; por consiguiente, de él se puede decir al menos que siempre ha desconfiado y ha hecho lo que ha podido para evitarlos, lo cual ha preservado su sentido moral, del que el fundamentalista carece completamente. Esto se relaciona con nuestro tópico principal, pues puede ser el caso que las corrupciones morales del islam contemporáneo, y del totalitarismo islámico, deriven, o al menos se relacionen directamente, de su compromiso virtualmente “religioso” con la negación del Holocausto.

32 H. KUNG, *Does God Exist?*, Crossroad, Nueva York, 1978, pp. 617-618 (*¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, trad. de J. M. Bravo, Trotta, Madrid, 2005). Kung afirma que éste es uno de los tres principios que distinguen el monoteísmo bíblico y hace único al Dios bíblico hebreo: primero, no hay otros dioses; segundo, no hay consorte (lo cual puede implicar que no hay sexualidad en Dios, aunque no lo diga); tercero, “no hay mal que rivalice con Dios” (es decir, “al *antagonista* o *acusador*” no le está permitido “prevalecer junto al principio del bien” como un principio del mal paralelo y opuesto). Continúa con algunos comentarios sobre el debate académico sobre “lo demoníaco en Yahweh” contra la idea de los demonios como antítesis de la “fe en Yahweh” en la página 668.

33 En su carta, Strauss comenta críticamente la reprobación que hace Fackenheim a Heidegger por impulsar a “*das Volk*” a un nivel equivalente al de una auténtica comunidad arraigada en su historia (“Pero no se puede tener en contra de Heidegger, como hace Fackenheim, que *Sein und Zeit* de Heidegger se mantenga aún en silencio sobre “*das Volk*”: en esa obra Heidegger estaba aún en su camino desde la razón al lenguaje”). Si asumimos que Fackenheim conocía el contenido de la carta, rechazó la orientación de este comentario crítico, al menos en términos generales (tal vez algunos elementos específicos de su discurso original hayan sido cambiados), aunque parece que mantuvo su criterio esencialmente. Véase EJM, 216.

34 EJM, 191-195. Quizás el pensamiento de un escritor contemporáneo sobre la crisis del arte moderno pueda ayudar a iluminar aquello a lo que Fackenheim parece tratar de llegar: “La modernidad está obsesionada con la originalidad. Como Ortega [y Gasset] dijo: ‘El poeta aumenta el mundo añadiendo a lo real... el contenido de su imaginación’. Hasta muy recientemente la tarea del artista era trabajar con lo que le era dado, homenajear a Dios y a la naturaleza, se suponía que si bien jamás alcanzaría la perfección, podía acercarse a ella a través de las varias disciplinas que hacen uso de lo que se encuen-

tra en el universo, de lo que hay en abundancia. Cuando era más osado, el artista trataba de hacer, en el lenguaje de Broadway, otra versión de lo que Dios había creado. Nunca habría presumido que creaba realmente, no sólo porque habría sido de una vanidad imperdonable sino porque habría sido ridículo. Ahora, los artistas llevan trabajando durante generaciones bajo la falsa suposición de que están aumentando la realidad cuando, en efecto, lo que han hecho sencillamente es distorsionarla. Operar a partir de la suposición de que se puede ser un dios lleva rápidamente a la esterilidad, y a pesar de que todo un aparato cultural está dispuesto a asegurar que no lo es, lo que es estéril es estéril, y se sabe... La suposición de que el artista puede crear es idéntica a la propuesta de que nada tiene importancia, de que el universo opera sin consecuencia o significado. Expresándolo brevemente y sin ningún ímpetu evangélico, si Dios no existiera y tampoco Su orden, todos seríamos libres de hacer lo que quisiéramos, de hacer nuestro propio orden, y el que prevaleciera sería simplemente el que pudiera obtener mayor poder. Éste, el imperio de la fuerza, es el legado del nihilismo, que es el obsequio de la creencia de que el universo carece de significado. La modernidad tiene su origen en estas ideas, que han guiado y limitado su desarrollo, y no es una coincidencia que la modernidad haya sido y sea sierva de las fuerzas de destrucción y alienación inigualables de este siglo” (M. HELPMAN, “Against the Dehumanization of Art”, conferencia pronunciada el 25 de mayo de 1994 y publicada en *New Criterion*, 13, 1, septiembre de 1994).

35 F. NIETZSCHE, “What is the Meaning of Ascetic Ideals?”, en *On the Genealogy of Morals*, trad. de W. Kaufmann, Vintage Books, Nueva York, 1967, pp. 97, 163, tercer ensayo, sección 1 y 28 (*La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez, Alianza, Madrid, 1972). La otra versión es la siguiente: “El hecho fundamental de la voluntad humana es *horror vacui*: necesita un objetivo y preferiría no querer *nada* que no querer”.

36 Véase MW, xvi, 234: lo describe como un “lapsus al escapismo”. Véase ‘Reply to My Critics’, en GPJT, 260-261, para su insistencia en lo histórico (en oposición a lo singular o personal) como modificador de la significación de los actos morales, y (yo añadiría) como modificador igualmente de la significación de los actos de maldad. No es ni honesto ni justo que todos los actos sean tratados homogéneamente o “en general”. Si bien todo asesinato constituye una atrocidad, la ley reconoce las circunstancias específicas en que sucede cada asesinato. Esas circunstancias determinan el significado del crimen, el valor de la defensa (es decir, si vale considerar alguna exoneración), y por tanto, el nivel y la clase de atrocidad. Ese conocimiento es de suma importancia para el juez, para el historiador y para el teólogo. Véase el comentario de Kierkegaard sobre la antigua destrucción del Templo de Jerusalén (“el poder de hacerlo todo inexplicable”), que Fackenheim usa como epígrafe en ‘Reply to My Critics’.

37 Véase EJM, 213-223. Fackenheim nunca asoció a Heidegger con los “demonios” o con “lo demoníaco”: usó esa terminología solamente con Hitler y la Alemania nazi. Es Strauss el que vincula a Heidegger con los “demonios”, un vínculo que alude solamente al pensamiento de Fackenheim. El vínculo más cercano que he podido encontrar al respecto en EJM (y en el cual Strauss pudo haber pensado) es el paralelo que Fackenheim establece, deliberadamente o no, entre los “rivales” antiguos y modernos de Dios. Primero: “El ídolo antiguo no era irrelevante sino que era el rival demoníaco del Uno de Israel” (EJM, 189). Segundo: “El pensamiento fundamental de Heidegger no es neutral al cristianismo. No es un enemigo ateo. Es un rival pagano” (EJM, 219). La preocupación por los dioses no explica mejor la forma en que Heidegger la describe: los antiguos dioses se han fugado y necesitamos nuevos dioses (EJM, 222), sino por la ansiedad (o incluso el terror) del judaísmo en la historia, que se mantiene como el asunto decisivo, es decir, la ansiedad (o incluso el terror) de no crear y no substituir “dioses falsos por el Dios verdadero” (EJM, 221).

38 Adapto el título de un conocido artículo de Steven Schwarzschild, que usó (según admite) en un contexto y por razones totalmente diferentes: ‘On the Personal Messiah: Toward the Restoration of a Discarded Doctrine’. Véase *Arguments and Doctrines: A Reader of Jewish Thinking in the Aftermath of the Holocaust*, ed. de A. A. Cohen, Harper & Row, Nueva York, 1970, pp. 521-537. También puede recordar una de las afirmaciones hecha por Lessing en la conocida carta a Mendelssohn del 9 de enero de 1777. Al leer a Adam Ferguson, se pregunta si es “realmente bueno contemplar y preocuparse seriamente con las verdades con las que se ha vivido, y con las cuales se debe seguir viviendo por tranquilidad, en constante contradicción... Hay algunas entre ellas que hace mucho tiempo que he dejado de considerar verdades. De todas formas, no ha sido desde ayer que me he estado preocupando por si al desahacerme de ciertos prejuicios, puedo no haber eliminado un poco más de la cuenta, que tendré que recuperar”. Por tanto, se podría preguntar qué interés puede tener para un filósofo —o si se prefiere, un pensador filosófico— como Strauss, analizar a los demonios, pues para algunos es algo indecoroso para un filósofo estar dispuesto incluso a tenerlos en mente,

excepto para ridiculizar a aquéllos que creyeran en ellos. Debo obviar el asunto del *daemonion* de Sócrates, puesto que es posible que se haya tratado de una clase totalmente diferente de lo que pensamos como demonios o diablos. Pero el problema podría ser tratado con honestidad por un filósofo si lo enfocara de manera correcta. Esta manera fue indicada mejor por un escritor teológico moderno, que recurrió a una paradoja que Strauss seguramente habría apreciado: “Hay dos errores iguales y opuestos sobre los demonios en los que nuestra raza puede incurrir. El primero es dudar de su existencia. El otro es creer y sentir un interés excesivo y malsano en ellos” (C. S. LEWIS, *The Screwtape Letters*, Geoffrey Bles, Londres, 1950, p. 9; *Cartas del diablo a su sobrino*, trad. de M. Marías, Rialp, Madrid, 2001). Pero, sobre el asunto planteado por Strauss, el comentario de Lessing es quizás el definitivo. Véase su ‘Leibniz on Eternal Punishment’ (1773), en G. E. LESSING, *Philosophical and Theological Writings*, ed. de H. B. Nisbet, Cambridge UP, Cambridge, 2005, pp. 37-60 (*Escritos filosóficos y teológicos*, ed. de A. Andreu, Anthropos, Madrid, 1990). Por otro lado, con una perspectiva muy diferente, considérese a Freud, que estaba fascinado —por razones puramente psicológicas— con las nociones del diablo y de los demonios. Véase, por ejemplo, S. FREUD, ‘Seventeenth-Century Demonological Neurosis’, en *Art and Literature*, Vol. 14, en *The Penguin Freud Library*, trad. de J. Strachey; y ed. de A. Dickson (Penguin, Londres, 1990, pp. 379-423). Para un comentario de un académico que se ha tomado muy en serio el elemento de lo demoníaco en el pensamiento de Freud, y le ha dado su debida atención (aunque algo idiosincrásicamente, véase D. BAKAN, ‘The Devil as Suspended Superego’, Parte IV en *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*, Free Association Books, Londres, 1990, pp. 187-237; ‘The Projection of Agency on the Figure of Satan’, capítulo III en *The Duality of Human Existence*, Beacon Press, Boston, 1966, pp. 38-101).

39 Por supuesto, como Strauss no pudo saber, en *To Mend the World*, Fackenheim se acercó más al pensamiento “mítico”, con las nociones que tomó de la Cábala, como la “ruptura”, que mantiene al menos cierta similitud con *shevirat ha-keilim*, la “ruptura de los vasos [divinos] primordiales, la “reparación” (*tikkun*), etc. Por supuesto, en ‘Reply to My Critics’, GPJT, 276-277, insiste en el hecho de que son préstamos y que se mantiene en el círculo del pensamiento filosófico o racional. No está tan claro si la legitimidad de este préstamo alcanza a justificarse totalmente. Y tampoco está tan claro si este préstamo llega a romper con el pensamiento filosófico o racional, independientemente de lo que afirme. Strauss parece haber detectado la dirección de su pensamiento, pero quizás también expresó el deseo de cierta consistencia o cierta lógica frente a la divergencia que había sido indicada. Uno de las primeras reseñas de *To Mend the World*, la de Arthur A. Cohen, criticó el libro en este sentido, aunque no específicamente por su cuasi-misticismo: “La exposición de *To Mend the World* comienza con un argumento filosófico y termina con una metáfora... Las pruebas, por ejemplo, que persuaden a Fackenheim de que aquellos que resistieron *l’univers concentrationnaire*, que decidieron defender la vida absoluta en medio de la muerte absoluta, comenzaron la obra de *tikkun*

*olam*, nos facilita excelentes dispositivos retóricos, pero no son nada frente a su exposición encolorizada ante la filosofía y sus decepciones... El recurso a un argumento remedado por Fackenheim o, de manera más amable, a un lenguaje por mosaicos, en donde recortes de poesía, trozos de novelas, recortes de periódicos, informes de estupideces atroces o gestos bondadosos son colocados uno junto al otro con exposiciones profundamente teológicas, simplemente enturbia el tono y distorsiona el estilo”. Véase A. A. COHEN, ‘On Emil Fackenheim’s *To Mend the World: A Review Essay*’, *Modern Judaism*, 3 (1983), pp. 225-236, esp. pp. 233, 235.

40 Isaías, 45: 7. Véanse también Proverbios 16: 4, y Lamentaciones 3: 38.

cal, y demoníaco, en general”, como categoría para tratar el mal en la historia y, especialmente, el mal radical del Holocausto, que es un escándalo debido a su particularidad.<sup>36</sup> Sin embargo, no podía depender sólo de “lo demoníaco”, puesto que como término genérico o universal es demasiado abstracto y no ha sido definido con precisión desde el comienzo. Más bien, Fackenheim debería comenzar por dirigirse “al demonio”, puesto que así fundamentaría su relato del mal radical sobre la forma aparentemente concreta de la “vida real”. Aunque no exista una forma real y demostrable de vida humana o natural que sea conocida por todos como demonios, al menos puede ser una forma de vida imaginada, que parezca o posea un parecido cercano a la vida real. Pero Strauss parece sugerir además que necesitaría responder fácticamente a tres preguntas estrechamente relacionadas. Primero: “¿Existen verdaderamente los demonios como forma separada del ser?”. Segundo: “Si los demonios son solamente criaturas de la mente humana, ¿representan imaginativamente una realidad?”. Y tercero: “Dependiendo de las respuestas dadas a las preguntas anteriores, ¿cómo se define un demonio?”.<sup>37</sup> Sobre estos tres temas, Strauss parece argumentar que Fackenheim necesitaría reflexionar sobre el demonio específicamente personal, y casi lo incita a restaurar una doctrina desechada, que sugiere puede ser de utilidad, con independencia de que sea o no cierta.<sup>38</sup> Cualquiera que sea la forma de la rehabilitación de los demonios, Strauss parece indicar, al menos, que se trata de un asunto que merece una cuidadosa consideración, aunque sea sólo como un método para clarificar lo que el mal radical es *realmente*.

Pero estos temas no pueden ser desconectados de los tópicos clásicos de la teología judía: se relacionan con lo que es Dios, en la medida en que Su Ser influye sobre el problema del mal. Pues, ¿cómo cambiaría nuestra percepción de Dios si el mal radical fuera una realidad en la historia? Al sugerir que Fackenheim debería considerar si Heidegger no habría sido cautivado por un “demonio”, Strauss parece indicar otra cosa: Fackenheim debería haber entrado y explorado en una dimensión diferente de la teología si quería proseguir consecuentemente con esa línea de pensamiento concerniente al mal radical. De hecho, habría tenido que adoptar un estilo teológico totalmente diferente, por mucho que hubiera querido evitar el pensamiento “místico”, puesto que prefería generalmente el estilo filosófico.<sup>39</sup> Por consiguiente, si el cuestionario anterior conduce a la defensa de los demonios como seres reales, que operan o residen en un dominio separado del ser, deben hacerse las siguientes preguntas: ¿es el dominio de los demonios similar y separado del dominio de Dios? ¿Existe un ser, como sostiene una corriente mayor de la tradición judía, que rige el dominio separado de los demonios, que es conocido usualmente como “Satanás” o “Samael” y que es el verdadero “rival demoníaco” de Dios? Si no es totalmente autónomo (es decir, no es verdaderamente un “rival”), pero se mantiene subordinado a Dios, como se sostiene normalmente (puesto que no puede ser justificado coherentemente con la omnipotencia divina), entonces, ¿cuál es su relación con Dios? Y si Dios ha “creado el mal” verdaderamente,<sup>40</sup> ¿cómo puede ser justificado que lo haya hecho el Dios benigno, especialmente respecto al mal radical? ¿O es que el mal es un aspecto fundamental de la naturaleza de las cosas que no puede ser erradicado?<sup>41</sup> ¿Existe una dualidad fundamental presente en

Dios mismo, en la medida en que Él es el Creador, que hace del mundo de algún modo la operación de Dios a través de su dualidad, y que no será resuelta “hasta que el Mesías llegue”, como una señal de que este proceso “en Dios”, por así decirlo, ya ha finalizado? ¿O este mundo está tan contaminado de mal que es insalvable y debemos trascenderlo a “otro mundo”, como la única forma de comprender, o de escapar a, su depravación?<sup>42</sup> Se trata de una serie de problemas a los que debe atender cualquier pensador judío que intente hacer uso de “lo demoníaco”, como Fackenheim parecía intentar.

Entre el deseo de preservar la fe en el Dios benigno y todopoderoso que ha creado el mundo y, al mismo tiempo, enfrentarse al Holocausto según las alternativas fundamentales del pensamiento judío respecto al tratamiento del mal radical, el pensamiento de Fackenheim (en su *To Mend the World*) parece dividido entre dos posiciones alternativas.<sup>43</sup> Primero, se hace eco de la corriente dominante del misticismo judío (del que Schelling estaba muy cerca), donde el dualismo fundamental entre el bien y el mal se encuentra en Dios y no sólo en el hombre y en el mundo. El dualismo fundamental está en el hombre y en el mundo porque el hombre y el mundo son un reflejo de Dios, y participan en el proceso histórico de la “unificación” divina. En otras palabras, los seres humanos pueden, a través de sus acciones, ayudar u obstaculizar el proceso por el cual Dios opera a través de Su dualismo en la historia y en la naturaleza. En segundo lugar, se hace eco del puro agnosticismo judío (del que tanto el Heidegger anterior como el posterior a la Segunda Guerra Mundial estaban, con importantes salvedades, muy cerca), según el cual nada que pueda hacer el hombre será decisivo, porque está básicamente abandonado en un mundo donde el mal parece dominante. No estoy seguro de que Fackenheim haya resuelto totalmente la división de su pensamiento entre estas dos posiciones, tal vez porque se encontraba inmerso profundamente en la oscuridad del mal radical. Pero en *To Mend the World* esta división parece inclinarse ligeramente a favor de la corriente luriana del misticismo judío, que ofrece alguna luz y esperanza en contra del mal y lo demoníaco. Sin embargo, no es posible responder a esta pregunta, ni siquiera intentarlo, en el presente contexto. Sólo puede indicarse que Strauss incita a Fackenheim a enfrentarse a la lógica de su posición al señalarle la dirección que debería seguir. Strauss resaltó en su carta la aparentemente inevitable necesidad de Fackenheim de la categoría de los demonios para poder hacer uso de lo demoníaco. Necesitaba esa categoría si iba a tratar apropiadamente del mal radical en toda su extensión, mientras se mantenía firme en preservar el fundamento auténticamente teísta de su pensamiento. Esa necesidad se revela cuando recurre (aunque sea tentativamente) a “lo demoníaco”, incluso durante su intento provisional de articular la “idolatría moderna” como primera solución a su más profundo problema.

*Traducción de Raúl Miranda*

Nota: El traductor quiere expresar su agradecimiento por la lectura y revisión del texto llevada a cabo por el propio autor, Santiago Slabodsky y Martín Schejtman.

<sup>41</sup> Fackenheim critica a Strauss por no “tomarse el mal con suficiente seriedad” y tener demasiada “moderación con respecto al mal en general”. Esto se debe a que está profundamente arraigado en el pensamiento filosófico, incluso en su lectura de la Biblia hebrea. Nótese en su comentario, con respecto a Strauss y el Holocausto, que la opinión de Strauss (como toda opinión filosófica, tan cierta para Platón como para Hegel, “aunque por diferentes razones”) “no es adecuada” en el enfrentamiento con “el mal diabólico” del Holocausto. Vale la pena insistir en el significativo adjetivo al que se ve aparentemente obligado a recurrir: “el mal *diabólico*”. Pero no dice nada más sobre lo “diabólico” ni sobre si puede separarse realmente del diablo, como parece querer. Véase ‘Leo Strauss and Modern Judaism’, J.P.J., 103. Por otro lado, STEVEN B. SMITH, en *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago UP, 2006, pp. 98-99, 200, insiste en la atención que Strauss le dedica al mal como un hecho irreducible y permanente de las cosas humanas. (Esto no significa una aprobación del uso que hace Smith de la afirmación de Strauss para emitir pronunciamientos sobre cómo Strauss habría juzgado la política contemporánea o la guerra contra lo que algunos llaman el “islamofascismo”). Que el mal sea irreducible y permanente es una afirmación acerca del mal *metafísico*, esto no impidió a Strauss reconocer la necesidad de combatir previas formas derrotables del mal *político* en la historia moderna, como la Alemania nazi o la Rusia soviética. Si el presente enemigo de Occidente y de la democracia liberal, el “islamismo”, es considerado un equivalente de sus predecesores en términos de mal político, esto podría sugerir que probablemente Strauss reconocería la necesidad de combatir al presente enemigo, tal como él apoyó una vez combatir a los anteriores. Para Strauss, este tipo de mal político puede en apariencia, y necesita, ser resistido y derrotado. La idea de que el mal es un aspecto fundamental de la naturaleza de las cosas, que no puede ser erradicado si queremos un mundo y una vida humana, pues está enraizado en un aspecto necesario de las cosas (es decir, la privación), es una opinión de Maimónides, *Guide*, III, 8-12, pp. 22-24. Es difícil imaginar cómo Maimónides hubiera conceptualizado el mal radical o aceptado la noción de Fackenheim al respecto; pero es posible que Fackenheim hubiera interpretado su incapacidad como un resultado de la buena fortuna de no haber tenido que sufrir la experiencia del Holocausto. Por otro lado, sería difícil decir acerca de Maimónides, como creo que sería difícil decir acerca de Strauss, que no tomaba el mal con suficiente seriedad; él estaba determinado a darle la importancia que le correspondía, pero sin permitirle que determinara completamente su opinión de las cosas. Fackenheim, sin embargo, también rechazaba el argumento de Strauss sobre la primacía de lo más alto; en algunos casos de los males mayores, lo bajo no puede ser comprendido, y no es capaz de “revelarse totalmente a sí mismo” por lo que es, si es visto “desde el punto de vista de lo más alto”. Ésta tal vez sea otra manera de decir que, para Fackenheim, el Holocausto derrota a la filosofía: la filosofía no puede comprender apropiadamente o hacer justicia al “mal *diabólico*”.

<sup>42</sup> Los partidarios de la noción de “otro mundo” en el judaísmo se dividen sobre las posibilidades de liberarse radicalmente del mal y la depravación de este mundo. Algunos debaten si la liberación es algo que sucede después de la vida individual (el mundo por venir), o si sucede solamente después de la historia colectiva de la humanidad (el final de los tiempos). También se dividen sobre si la liberación solamente comprende el espíritu (la inmortalidad) o si también comprende el cuerpo (la resurrección). Los “Trece principios” medievales de Maimónides parecían haber resuelto el debate en virtud de su dictamen definitivo sobre la Ley. Sin embargo, una revisión de la secular controversia maimonide, de las interminables críticas a la *Mishná Torá* de Maimónides, y de las variaciones sobre este tema hechas por las numerosas escuelas de la Cábala, muestran que las especulaciones y los debates nunca se resolvieron, incluso entre los más pietistas. Véase M. B. SHAPIRO, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonide's Thirteen Principles Reappraised*, Littman Library, Oxford, 2004, pp. 139-156.

<sup>43</sup> La opinión alternativa, según la cual una fuerza poderosa, activa, separada y “personal” del ser, que es llamada diablo y que (aunque subordinada a Dios) contribuye a justificar el mal por su rebelión en contra de Dios, fue probablemente mejor examinada por John Milton en el *Paraíso perdido*. Una de las ventajas de recurrir a Milton, para comprender el mal, es el principio, la norma o la máxima que el diablo representa, pues es el único que está dispuesto a reconocerlo: el “Mal, tú serás mi bien” (véase *Paraíso perdido*, IV, 110). Sin embargo, no está del todo claro si Milton ha elaborado una teología y una política que puedan explicar esta terrible decisión como una posibilidad verdaderamente radical en un mundo creado por un Dios bueno y todopoderoso.