

EMIL L. FACKENHEIM

REPARAR EL MUNDO

Fundamentos
para un pensamiento judío futuro

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2008

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Tania Checchi González sobre el original inglés
To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought

© Emil L. Fackenheim, 1982

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2008

C/ García Tejado, 23-27 - 37007 Salamanca / España

Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563

e-mail: ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1657-7

Depósito legal: S. 2021-2007

Impreso en España / Unión Europea

Imprime: Gráficas Varona S.A.

Polígono El Montalvo, Salamanca 2008

CONTENIDO

<i>Agradecimientos</i>	11
I. INTRODUCCIÓN	13
II. LA PROBLEMÁTICA DEL PENSAMIENTO JUDÍO CONTEMPORÁNEO. Desde Spinoza a más allá de Rosenzweig	47
III. EL «SHIBBOLETH» DE LA REVELACIÓN. Desde Spinoza a más allá de Hegel	129
IV. HISTORICIDAD, RUPTURA Y «TIKKUN OLAM» («REPARAR EL MUNDO»). Desde Rosenzweig a más allá de Heidegger	179
V. CONCLUSIÓN: LA «TESHUVA» HOY. Sobre el judaísmo des- pués del Holocausto	367
<i>Índice onomástico y analítico</i>	389
<i>Índice general</i>	397

1. A VUELTAS CON LAS INTRODUCCIONES

Cuando Franz Rosenzweig escribió su obra *La Estrella de la redención* decidió publicarla sin introducción. No quería comportarse como la gallina que cacarea tras la puesta del huevo. Sin embargo, cuatro años después se vio forzado a escribir una introducción tardía, ya que sin ella el libro resultaba ininteligible¹. El presente trabajo también necesita una introducción, y por el mismo motivo. Como la obra de Rosenzweig, responde a un propósito sistemático y comprensivo, y los autores de trabajos filosóficos o teológicos con un propósito tal afrontan una misma dificultad: no pueden decir todo cuanto quieren decir y todo cuanto debe ser dicho. Nietzsche compara a los creadores de sistemas filosóficos con hombres que descienden a una caverna sin fondo, y se pregunta por qué, en lugar de continuar su descenso, llegados a cierto punto se detienen. Parece que no se le ocurrió que un buen número de estos autores se planteraron la misma pregunta y, a pesar de eso, se detuvieron.

Esta dificultad deja al autor frente a tres opciones. Puede, como el propio Nietzsche, renunciar por completo a la comprensibilidad sistemática y echar mano de epigramas y aforismos. Puede abandonarse a la costumbre germánica de componer prolegómeno tras prolegómeno sin llegar jamás al tema en cuestión. O finalmente, puede hacer lo que Rosenzweig hizo muy bien y que Hegel llevó a cabo con maestría sin igual: apuntar lo que debe permanecer no di-

1. F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Schocken Verlag, Berlin 1937, 373ss (versión cast.: *El nuevo pensamiento*, trad. de I. Reguera, Visor, Madrid 1989, 43ss).

cho en el contexto de lo que es dicho no sólo a través de pistas y alusiones desperdigadas a lo largo del trabajo, sino también, particularmente, a través de la estructura de la obra como un todo. En ese caso, sin embargo, resulta imprescindible una introducción que por su parte esté libre de pistas y alusiones: si el trabajo ha de ser hasta cierto punto esotérico, la introducción debe ser exotérica.

La presente introducción, además de cumplir con lo que siempre es necesario, debe explicar por qué un libro con un propósito sistemático puede llegar a asumir una tan extraña forma. Y la explicación exotérica más apropiada es de índole genética. Lo que debe ser mostrado es cómo fue escrito este libro.

2. SISTEMAS

Mis primeros esfuerzos literarios incluían un esquema de teología judía moderna, es decir, el plan de un sistema². Dicho plan nunca fue más allá del esquema mismo, ya que el proyecto entero resultó estar, en principio, desencaminado. Un sistema teológico de espíritu pre-moderno puede basarse en dogmas aceptados por autoridad. Un trabajo teológico moderno en espíritu debe desdeñar argumentos de autoridad pre-modernos y no puede en modo alguno ser sistemático sin recurrir a la filosofía. El sistema resultante, pulcro en demasía, acaba por imponer tanto a la filosofía como a la teología trabas inaceptables³. En el caso de la filosofía, yo debería haber extraído esta conclusión de su historia entera. En el caso de la teología, debería haberla derivado de la intuición —surgida de la enseñanza de Buber— de que la revelación, tal como la entiende el judaísmo, debe permanecer abierta o, en todo caso, ser inagotable. Sin embargo, el impulso sistemático me llevó por un tiempo a subestimar lo que debería haber sabido y que, de hecho, sabía. La lección de este peligro en la búsqueda de sistema ha marcado mi pensamiento posterior.

2. E. L. Fackenheim, *Quest for past and future*, Indiana University Press, Bloomington 1968, cap. 6.

3. Cf., por ejemplo, el método de correlación de Paul Tillich.

La lección inmediata, con todo, no fue un rechazo frontal del sistema, sino una inspección minuciosa de las circunstancias en las que, en un contexto moderno, los sistemas parecen posibles y necesarios. En filosofía, esto sucede cuando existen razones para creer que el conocimiento filosófico está completo; en teología, cuando se cree lo mismo de la revelación. (Una teología que no descansa en la revelación es parte de la filosofía). Estas dos creencias han encontrado su más grande expresión en el sistema de Hegel. El sistema hegeliano también sugiere, sobre la base de que sólo la revelación cristiana puede reclamar para sí –de una manera defendible– la compleción, que la única teología que puede llegar a ser sistema es la cristiana.

Que esta sugerencia no es del todo verdadera, incluso en los tiempos modernos, quedó mostrado en *La Estrella de la redención*, el «sistema» a la vez «judío» y «filosófico» de Rosenzweig. Que no es en absoluto verdadera para los tiempos pre-modernos quedó mostrado por prácticamente todos los pensadores judíos –los trece principios de Maimónides constituyen el más famoso reclamo de compleción–. Pero, como ya se ha insinuado, hay una gran diferencia entre los medievales y los modernos. Y no podemos regresar al Medioevo. Ciertamente, Maimónides afirma la integridad de la revelación judía, a saber, que Moisés es el mayor de los profetas (principio 7) y que su Torá es inmutable (principio 9). Sin embargo, como sus homólogos cristianos y musulmanes, basa su afirmación en la autoridad revelada. Y puesto que las autoridades, reveladas o no, son mutuamente incompatibles y se excluyen entre sí, este hecho basta para que los sistemas basados en ellas no sean, según los parámetros de una modernidad crítica, abierta y antiautoritaria, genuinamente comprensivos. (Rosenzweig llama al pensamiento basado en la autoridad «fanático», término que, por cierto, busca ser puramente descriptivo y sin connotaciones despectivas.) Por contraste, en la explícitamente no-fanática *La Estrella de la redención*, el pueblo judío es el testigo anticipante de la *completa, enteramente* comprensiva Verdad, aun cuando el testigo mismo y su testimonio, al ser meramente anticipadores, sean ambos fragmentarios.

La Estrella de la redención no es sólo el más reciente sistema, sino el último; y no sólo en la esfera del pensamiento judío, sino más allá de ella. Hoy no puede haber ninguno, ninguno que no sea un anacronismo. Sospeché desde hace tiempo esta conclusión, pero no tomé plena conciencia de la misma con anterioridad a este trabajo, en el cual las razones para llegar a la misma quedan plenamente expuestas. ¿Qué queda entonces de un sistema cuando los «sistemas» han llegado a su fin? Kierkegaard sintió que era indispensable situar el compromiso existencial «por encima» de la desapasionada reflexión sistemática. Al hacer esto impuso, para sí mismo y para otros, la tarea de explicar la relación de este «arriba» y lo que está debajo. Por su parte, y según su propia confesión, Martin Buber –nunca filósofo más de lo necesario– dejó para otros la tarea de filosofar lo más posible. Los sistemas han desaparecido. Lo que queda –en filosofía, teología y por lo que hace a la relación entre ambas– es la labor sistemática del pensamiento.

3. REVELACIÓN

Si el primer compromiso duradero de mi pensamiento fue de índole formal, compromiso con el «sistema», mi primer compromiso persistente en lo que a contenido se refiere fue con la fe judía. Por «fe judía» entiendo hoy, como lo hacía entonces, un compromiso con la revelación; y por «revelación» entiendo hoy, como antes, no proposiciones o leyes apoyadas por una sanción divina, sino, primordialmente, el *acontecimiento* de la *Presencia divina*.

Leo Strauss escribió, hablando del judaísmo germano de los años veinte, que «todos, excepto los más retrógrados, daban por hecho que la fe no había sido refutada por la ciencia y la historia», y que esto era así porque la revelación –la incursión en el mundo humano de un Otro divino– no era tan sólo un supuesto hecho pasado, sino también, potencialmente, una experiencia presente⁴. Lo que fue verdad para Strauss en 1920, fue asimismo ver-

4. L. Strauss, *Preface to Spinoza's critique of religion*, en J. Goldin (ed.), *The jewish expression*, Bantam Books, Toronto 1970, 352ss.

dad para mi generación de los años 30. Y quizá más intensamente incluso, porque el fatídico año de 1933 ya había tenido lugar. La cuestión clave para nosotros era la de saber si la existencia humana en general, y la existencia judía en particular, se encuentra abierta o cerrada a la incursión de lo Divino. Y si, de ser posible y necesario para la filosofía explorar las implicaciones de las dos alternativas, la decisión entre ambas –si, en el caso de una *aparente* Presencia divina, es esta *real*; y si, en el caso de una divina Ausencia, una Presencia es *posible*– descansa en un compromiso o en un acto de fe.

El «retorno a la revelación» asociado principalmente dentro del judaísmo con los nombres de Buber y Rosenzweig, no ofrecía en modo alguno una solución capaz de saldar de una vez por todas los problemas teológicos y filosóficos. (Su mayor mérito inmediato fue el de un nuevo, estimulante y vigoroso acceso a la tradición judía, en términos que incluían un amplio rango de posibilidades legítimas, desde el liberalismo halákico extremo de Buber hasta lo que podía haberse convertido, de haber vivido más tiempo Rosenzweig, en una práctica enteramente ortodoxa basada en nuevos fundamentos). Sería más correcto decir que la nueva manera de entender las cosas planteó problemas nuevos e hizo resurgir los de antaño con una profundidad y seriedad sin parangón desde los tiempos pre-modernos. Entre estos problemas estaban los siguientes: ¿Cómo entender un acontecimiento de incursión que ha de ser aceptado como divino? ¿Cómo relacionarlo con una recepción que interpreta el acontecimiento pero que es ella misma humana? ¿Qué papeles han de ser asignados a lo humano y lo divino en una nueva hermenéutica bíblica? Y, en y a través de todas estas preguntas, ¿cómo alcanzar el contenido de la revelación, o sea, cómo ir de hecho desde el puro acontecimiento de la Presencia divina a un contenido cualquiera?

En la vida judía han tenido lugar sucesos estremecedores desde el «retorno a la revelación» de hace dos generaciones. Estos acontecimientos han comprometido el pensamiento teológico, pues uno no puede, por ejemplo, aplazar soluciones halákicas a los problemas israelíes hasta que el propio pensamiento teológico [...]

ÍNDICE GENERAL

<i>Agradecimientos</i>	11
------------------------------	----

I. INTRODUCCIÓN

1. A vueltas con las introducciones	15
2. Sistemas	16
3. Revelación	18
4. El Holocausto	22
5. «Fundamentos para un pensamiento judío futuro»: la génesis de un plan	28
6. «Fundamentos»: del plan a la ejecución	34
7. Estrategias napoleónicas y similares	37
8. El lenguaje	41
9. Hacia un pensamiento judío futuro	44

II. LA PROBLEMÁTICA DEL PENSAMIENTO JUDÍO CONTEMPORÁNEO Desde Spinoza a más allá de Rosenzweig

1. Prolegómenos sobre Spinoza y Rosenzweig	49
2. Baruch Spinoza	55
3. Franz Rosenzweig	78
4. Actualidad de Spinoza y Rosenzweig	116
5. Conclusión	127

III. EL «SHIBBOLETH» DE LA REVELACIÓN Desde Spinoza a más allá de Hegel

1. Rosenzweig a propósito de Hegel	131
2. Hegel a propósito del judaísmo y Spinoza	133
3. La revelación como «Shibboleth»	137

4. La base de la actividad mediadora del pensamiento hegeliano	138
5. Spinoza y Hegel a propósito de la revelación	143
6. El núcleo de la mediación hegeliana	143
7. La mediación hegeliana entre Spinoza y el judaísmo	145
8. El fracaso de la mediación hegeliana y sus resultados dialécticos	147
9. El paso hacia los extremos	149
10. El final del constantinismo y el giro a la apertura dialógica	156
11. La catástrofe	160
12. El «Shibboleth» de la revelación en la modernidad judía ..	167

IV. HISTORICIDAD, RUPTURA

Y «TIKKUN OLAM» («REPARAR EL MUNDO»)

Desde Rosenzweig a más allá de Heidegger

1. Spinoza, Rosenzweig y Heidegger a propósito de la muerte	181
2. La historicidad	184
3. Historicidad y trascendencia	187
4. El círculo óntico-ontológico	196
5. El año de la decisión: 1933	202
6. La era de la técnica y la era de Auchwitz	207
7. El pensamiento inauténtico después del Holocausto	229
8. El espectro de la resistencia durante el Holocausto. Un intento de descripción y definición	240
9. La resistencia como categoría ontológica. Un ensayo de análisis crítico	268
10. Ruptura, «Teshuva» («Retorno») y «Tikkun Olam» («Reparar el mundo»)	295
11. Historicidad, hermenéutica y «Tikkun Olam» después del Holocausto	302
12. Sobre la filosofía después del Holocausto	309
13. Sobre el cristianismo post-Holocausto	326
14. La existencia judía después del Holocausto	345
15. Epílogo	366

V. CONCLUSIÓN: LA «TESHUVA» HOY
Sobre el judaísmo después del Holocausto

1. La problemática de la «Teshuva» en nuestro tiempo	369
2. Rosenzweig después de Heidegger	372
3. El «Yom Kippur» después del Holocausto	374
4. El mensaje de la «Beit Ha-Tefutsot»	378
5. Compartir la «Teshuva» después del Holocausto	380
<i>Índices</i>	387