

ANTONIO LASTRA

**LA NATURALEZA DE LA
FILOSOFÍA POLÍTICA**
Un ensayo sobre Leo Strauss

Murcia, 2000

Primera edición, 2000

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *Copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© Res publica, de esta edición

© Antonio Lastra, 2000

I.S.B.N.: 84-8425-081-4

D.L.: MU-595-2000

Edición a cargo de: Diego Marín Librero-Editor

ÍNDICE

ADVERTENCIA PRELIMINAR	11
PRÓLOGO: Sobre el método de la investigación	13
CAPÍTULO I	21
1. Recepción de Leo Strauss	21
2. Vida en breve	33
3. De la vida a la obra	44
CAPÍTULO II	47
4. La ascendencia hebrea	47
5. Sobre la fidelidad	58
6. Jacobi o Spinoza	64
CAPÍTULO III	81
7. Filosofía y política	81
8. El pensamiento conservador	92
9. La palabra de orden	102
CAPÍTULO IV	117
10. América	117
11. Sociología de la filosofía	125
12. Tiranía y ser	138

CAPÍTULO V	159
13. El descubrimiento de la naturaleza	159
14. La ironía sin alma	173
15. Las dos ciudades	185
CAPÍTULO VI	199
16. La heterogeneidad noética	199
17. La tragedia más auténtica	213
18. El desmoronamiento del mundo	225
EPÍLOGO: La naturaleza de la filosofía política	237
BIBLIOGRAFÍA	243

An idea, in the highest sense of that word, cannot be conveyed but by a symbol; and, except in geometry, all symbols of necessity involve an apparent contradiction. ΘΩΝΗΣΕ ΣΥΝΕΤΟΙΣΙΝ: and for those who could not pierce through this symbolic husk, his writings were not intended. Questions which cannot be fully answered without exposing the respondent to personal danger, are not entitled to a fair answer; and yet to say this openly, would in many cases furnish the very advantage which the adversary is insidiously seeking after.

Veracity does not consist in saying, but in the intention of communicating, truth; and the philosopher who cannot utter the whole truth without conveying falsehood, and at the same time, perhaps, exciting the most malignant passions, is constrained to express himself either mythically or equivocally.

COLERIDGE

ADVERTENCIA PRELIMINAR

La naturaleza de la filosofía política forma parte de un estudio más amplio sobre la noción de la «ética de la literatura», que aparece circunstancialmente en este texto y reúne el arte de escribir con el arte de leer. Al esclarecimiento de ese concepto afecta una serie de trabajos que han ido viendo la luz en los últimos tres años e ilustran lo diverso que puede resultar un esfuerzo inicial, que nunca es fragmentario, con los resultados que se producen con el paso del tiempo y, en particular, con el género literario —el ensayo— de la crítica filosófica, dirigida a lo que Kant llamó el «público entero de un mundo de lectores».

Un mundo de lectores es, en realidad, el único lugar en que la ética de la literatura puede desarrollarse de manera adecuada. La ampliación a este «mundo» de lo que en su origen quedaba circunscrito a una comunidad, a una secta religiosa amparada en un tipo de escritura sagrada o a una «república literaria», obliga a reparar en la esencia individual de la pluralidad de lectores que pertenecen al público y al mundo y que descienden de la figura forjada por la literatura inglesa del *common reader*, del lector común, que vence y respeta la soledad parcial de la lectura o la contingencia de la escritura y se incluye en la inmensa *classis* de la especie humana. Este ensayo es, en consecuencia, «clásico», o quiere serlo, y obedece al principio de que la tradición aprueba todas las formas de la competición.

Al lector corresponde examinar si la ética de la literatura supone un contraste con el motivo de Strauss de «la persecución y el arte de escribir». En cualquier caso, las pautas que la ética de la literatura fija como criterio proceden de la propia ética kantiana, que ha establecido que la impronta de cualquier carácter no es otra que la unidad absoluta del principio interno de la

conducta. Esta severa disposición se atiene, sin embargo, más a la alegría de vivir y a la experiencia del sentido que al desistimiento descrito (y experimentado) por los enemigos de la Ilustración — a los que Strauss ha secundado en ocasiones — como «nihilismo», o a la rigidez de quienes creen cumplir con su deber siguiendo las reglas y olvidándose de los *parerga* de la virtud o del verdadero espíritu de las obligaciones, es decir, de la consideración de los motivos centrales de nuestro comportamiento como concéntricos respecto a los derechos de la humanidad. La ética de la literatura puede verse, entonces, como un «esquema» de la ética de Kant; pero las condiciones de aplicación de los principios que se requieren sólo puede proporcionarlas, en el terreno de la filosofía política, el liberalismo que, con la constitución americana, cobró carta de naturaleza como *ratio scripta* de los procesos de civilización, al menos en Occidente; la discusión que, respecto al fin de la historia, sostuvo Strauss con Alexandre Kojève, y que analizo en este ensayo, proviene de aquí. El republicanismo americano, en consecuencia, se ha convertido en un ideal con el que juzgar los resultados de nuestra propia investigación¹.

Este ensayo tuvo en su origen la forma de la tesis doctoral que el autor presentó en la Universidad de Murcia en el otoño de 1997. Dirigida por el profesor José Luis Villacañas, fue examinada por un tribunal compuesto por los profesores Juan M. Navarro, Patricio Peñalver, Manuel E. Vázquez, Eduardo Bello y Julián Sauquillo, y obtuvo la calificación de *Apto cum laude por unanimidad*. Mi deuda con José Luis Villacañas se ha extendido hasta las fronteras de la solidaridad.

Quiero añadir que la amistad y la colaboración de Javier Alcoriza han sido, y siguen siendo, indispensables para mí; decirlo es preciso, porque la ética de la literatura, como procedimiento o método de estudio, no puede desatender la riqueza que aporta a la *res publica* la *res privata* donde se configura la libertad característica de la modernidad y donde cobran relieve los atributos del hombre, y del lector, contemporáneo. Con palabras de Bunyan, me alegra pensar que ambos formamos en el camino *a brotherly covenant*...

¹ La trilogía ética kantiana-literatura inglesa-republicanismo americano no es inusitada: basta recordar el clima intelectual que se produjo en Inglaterra con la Declaración de Independencia americana. Textos capitales como las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* de Burke, *Los derechos del hombre* de Paine o la *Biographia Literaria* de Coleridge, por ejemplo, arrojarían luz sobre esta triple relación.

PRÓLOGO

Sobre el método de la investigación

La principal objeción que puede plantearse al estudio que sigue es la de haber atendido a demasiados requerimientos, hasta casi convertir en una breve historia de la filosofía el ensayo de poner de manifiesto las condiciones y las fuentes del pensamiento de Leo Strauss. La propia obra de Strauss habría sido, de este modo, más una condición que una fuente de nuestras consideraciones. Es difícil contestar a esta objeción. En lo fundamental, es cierto que, debido al carácter en apariencia más historiográfico o hermenéutico que especulativo de los escritos de Strauss, ha habido que aportar un acervo de conocimiento que podía sepultar el propósito original, mucho más breve. Por ello, la premisa, según la cual toda investigación sobre la historia de la filosofía es de suyo filosófica, ha guiado nuestra selección de lecturas. El estudio se configura, sobre todo, como una genealogía de la filosofía política. Toda genealogía debe hacer frente, sin embargo, a su concernencia con la formación del presente y al riesgo de dejar sin efecto las causas que ha puesto de relieve en la formación de los conceptos. En lo que Strauss respecta, se trataba —dada su profesión de *restorer of readings*— de no perder nunca de vista el horizonte moderno. Ha habido que defender que la modernidad es la condición de la escritura y legibilidad de la obra de Strauss, aunque no su fuente; sólo por el hecho de que esta condición fuera, al cabo, insuperable, las fuentes de la filosofía han adquirido todo su valor. Es, todavía, una condición doble: por una parte, la modernidad se constituye como una contraposición y, en consecuencia, su crisis señala una falta de reflexión de la antigüedad, particularmente grave en lo que afecta a la política; pero, por otra, la relación entre la modernidad y la antigüedad es de naturaleza circular, puesto que se vuelve a

la antigüedad desde la altura alcanzada con el paso del tiempo. La enseñanza de Strauss consiste en mantener intangible este círculo o sin superación aquella contraposición y en elevarla a una suerte de tensión definitiva, a la que Strauss ha llamado con el nombre de «las dos ciudades», Jerusalén y Atenas.

No sólo la propia obra de Strauss, sin embargo, ponía sus condiciones en nuestro estudio. La recepción de la obra de Strauss imponía sus resultados. Así, ha habido que despejar el significado de lo que se ha llamado genéricamente «renacimiento» o «nihilismo» a propósito de Strauss. El renacimiento de la filosofía política clásica o el retorno a la comunidad basada en la Ley revelada —es decir, la perspectiva clásica y la perspectiva judía de la recepción de Strauss— se enfrentaban a las conclusiones de quienes han creído descubrir en la obra de Strauss una decepción semejante a la de los adversarios de la Ilustración. Una y otra perspectivas convergen, sin embargo, en la necesidad de la comparación, del contraste, de modo que la insistencia en cualquiera de ellas no podía llevarnos más que a una reiteración exenta de toda crítica, que hemos procurado evitar. La recepción de Strauss era, por tanto, una condición de nuestro estudio, aunque no debía ocupar sino el principio de la investigación.

Nuestro estudio, en consecuencia, se basa en la atenuación de las diferencias entre la antigüedad y la modernidad, en el intento de hallar todas las transiciones entre una y otra e, incluso, en el intento de describir como transición y, a la vez, como persistencia el conjunto de la historia, de modo que no pueda hablarse de una solución definitiva de los problemas fundamentales a los que debe atender la filosofía en general, y la filosofía política en particular, sino de una modificación mucho más sutil, que requiere menos la novedad ideológica que la versatilidad de la argumentación filosófica. Este procedimiento es válido para extraer de la obra de Strauss menos de interpretación apenas cultivadas o incultas en absoluto, pese a que iluminan el cometido estrictamente filosófico y exotéricamente político de esta obra. Es el caso sobresaliente de la relación de Strauss con el epicureísmo y, en concreto, con Lucrecio. La atención que se ha prestado a Lucrecio en nuestro estudio va más allá del comentario del poema lucreciano elaborado por Strauss, hasta configurar, junto a la relación con Lessing, la verdadera ilación de nuestro argumento. Sobreponerse a las condiciones, remontarse hasta Lucrecio y Lessing, ha orientado nuestra perspectiva, con la que Strauss habría puesto de relieve, a salvo de la desesperación característica del desistimiento filosófico y del pensamiento conservador, la legitimación de la filosofía y la pertenencia a la comunidad, sin desconocer lo que Hans Blumenberg ha llamado la propia legitimidad de la modernidad, es decir, la moderación respecto a las expectativas de salvación prometidas por las confesiones religiosas. Que en esto consista el «secreto» de la filosofía de Strauss es ya una cuestión distinta.

Hemos seguido a Strauss de una manera elemental, por ejemplo, al llamar «existencialista» al pensamiento de Martin Heidegger. En éste y en otros casos, se ha de tener siempre en cuenta que nuestro estudio versa sobre Strauss y que habría resultado completamente desorientador (e inasequible para nosotros) tratar de prolongar la discusión con cada uno de los autores aducidos más allá de ciertos límites impuestos por la comparación; no era una historia de la filosofía, ni siquiera de la filosofía política, lo que, en efecto, tenía que lograrse. El supuesto existencialismo de Heidegger requiere, sin embargo, una explicación, fuera del modo en que Strauss se ha referido a él. A este propósito, se ha de decir que hemos reducido cuanto nos ha sido posible ésta y otras atribuciones, propias del lenguaje de la escuela: existencialismo sería, al cabo, la manifestación extremada del historicismo. En medio de la discusión, esta suerte de nominalismo pierde su importancia si los conceptos han sido entreverados debidamente en el discurso y pueden ser identificadas las actitudes a que responden. Con todo, la interpretación straussiana de Heidegger no es muy distinta de la reducción antropológica de la ontología fundamental planteada recientemente por Reinhart Koselleck y de la que nos hacemos cargo en nuestro texto. Esta reducción, en el fondo, supone una revisión por extenso de la discusión filosófica fundamental de la filosofía contemporánea, que en nuestro estudio hemos considerado a propósito del célebre debate de Davos entre Heidegger y Ernst Cassirer.

Strauss consideraba que cuanto ha llegado hasta nosotros merece ser considerado como auténtico por el intérprete. Este precepto verdaderamente ingenuo, que en realidad obedece a un pensamiento nada ingenuo sobre la naturaleza y la persistencia de las obras humanas, le lleva a remontarse a fuentes que la comunidad científica no aprobaría sin reservas. Hemos citado, por poner otro ejemplo de la manera elemental en que hemos seguido a Strauss, *Los rivales*, cuya atribución platónica es dudosa. Casos como éste han contribuido a caracterizar a Strauss como un exegeta hebreo más que como un comentarista filosófico, es decir, a menoscabar el alcance especulativo de su obra. Pensamos haber vencido esa dificultad con dos perspectivas de estudio de *Persecución y arte de escribir*: la originaria, según la cual el escritor debe sobreponerse a la censura del poder político mediante un arte de escribir perfecto; y la derivada, según la cual el escritor ha de anticipar el alcance de sus proposiciones fundamentales en virtud de las consecuencias que puedan deparar para la comunidad a que se dirigen. Más sincero es pensar, por encima de la autenticidad de los textos, que ninguna interpretación está en condiciones de captar por completo la intención del autor ni el conjunto de la tradición en que se incluye y que, en consecuencia, puede tener razón Strauss en limitar las consideraciones respecto a la autenticidad por el estudio del contenido efectivo de los textos literarios y filosóficos. Compen-

sar la hermenéutica con el pensamiento es una de las cualidades de la lectura de Strauss.

Todas estas consideraciones son previas a la cruz de nuestro estudio, que aparece en cada página y de la que trataremos en el epílogo sobre la naturaleza de la filosofía política. Esa cruz queda oculta, en parte, por lo que hemos advertido acerca de la referencia constante a los autores en torno a los que Strauss esgrime sus ideas. De esta referencia, que ha quedado discriminada en el aparato crítico, hay que decir que tenía la pretensión de proporcionar al lector la procedencia o el paralelismo de cada ideación straussiana. Esta tarea, naturalmente, era sencilla, en la medida en que no consistía sino en leer, pacientemente y, hasta donde fuera posible, según las pautas del propio arte de leer de Strauss, los textos aducidos. Se ha convertido, por el contrario, en una tarea ingente debido a que el propio Strauss es, como hemos dicho, un historiador. Al exponer sus ideas, ha de tenerse en cuenta que en modo alguno le eran desconocidas las ajenas. Nuestra lectura, sin embargo, ofrecía el sesgo que hemos adelantado sobre la modernidad; de esta manera, por ejemplo, la relación de Strauss con el Idealismo alemán, y principalmente con Hegel, o con la sociología alemana, y principalmente con Max Weber, ha ocupado más lugar del que suelen concederle los críticos, en consonancia con la importancia que el debate con Kojève merece. Del mismo modo ha habido que destacar las raras omisiones de aquellos autores con que la simpatía o la diferencia de Strauss tendría que haberse producido, como Shaftesbury, Fichte y, principalmente, Kierkegaard.

La cruz que estas referencias tenían que ayudar a erigir de una manera visible era la de la licitud de escribir sobre lo que el estudio de Strauss tenía que enseñarnos. Sin duda, es aquí donde se produce la discreción entre el autor y su asunto. Esta separación obedece a una serie de escrúpulos motivados por la coherencia descubierta en la obra de Strauss, incluso con la perspectiva adoptada de incluirla entre las obras modernas. Es obligado decir que la lectura de Lessing ha contribuido a establecer los límites de éstas y otras dificultades. La referencia a Lessing ha de indicar siempre una duda sobre el alcance de la Ilustración, despojada, sin embargo, de cualquier rasgo de desesperación o de aspecto trágico con que pueda ser formulada.

Comoquiera que la escritura, incluida la nuestra, tenía que ser contrastada con la elocuencia o persuasión del silencio filosófico sobre cuestiones capitales —las cuestiones filosóficas por excelencia—, el problema del estilo de las ideas o la cuestión literaria tenían que ser resueltos antes que el de la elaboración conceptual. Que haya sido así no corresponde juzgarlo al autor. Ha de decirse que Strauss ha cultivado una escritura que no puede ser calificada de escolástica ni de meramente ensayística. Sin duda, el exilio en América modificó las exigencias de la escritura filosófica, según el modelo clásico de entre-

verar la profundidad con la claridad. La reflexión sobre la escritura filosófica es oportuna por muchos motivos y se relaciona con la ética de la literatura que hemos tratado de destacar circunstancialmente en nuestro estudio. Podría apodarse, todavía, esta ética particular con la educación liberal que Strauss hubo de acoger en sus obras.

Los conceptos de «enseñanza exotérica» y «esotérica» consienten en servir de enlace entre la ética de la literatura y la tarea conceptual straussiana. Los propios conceptos son los que deben pesar en nuestro estudio. Strauss no es un pensador metafísico ni su obra puede inscribirse en la renovación contemporánea de la ontología. El concepto característico de su obra, sin duda, es el de «filosofía política», concepto de uso argumentativo y polémico con las instancias de la teoría del Estado o de la sociología de los conceptos y atenido al doble carácter que la enseñanza de la filosofía puede asumir. Es un concepto, en consecuencia, difícil de reducir a los contenidos de una disciplina académica. Por filosofía política se ha de entender la relación que se establece entre el filósofo y la ciudad. Los estadios por que atraviesa la formulación de este concepto —desde el judaísmo hasta la aceptación del «desmoronamiento del mundo» lucreciano— constituyen los diversos capítulos en que hemos desglosado nuestro estudio.

El concepto del «todo» o «conjunto», que resume el pensamiento sobre el ser de Strauss durante la mayor parte de su vida, ha de consentir el menoscabo ontológico que supone aceptar la heterogeneidad del ser, que obliga a una «heterogeneidad noética» acorde con el discreto contenido noemático que la política enseña a discernir en aquel todo. Hemos tratado de comparar esta trayectoria conceptual con las premisas de las principales escuelas contemporáneas a riesgo, a veces, de que la comparación redujera la relevancia de lo expuesto. Esto ha podido ocurrir, sobre todo, en la explicación de las discusiones de Strauss con la mencionada sociología alemana. Strauss no ha cultivado la historia de las ideas característica del pensamiento angloamericano de nuestro tiempo y es difícil que pudiera hacer frente a la más severa historia de los conceptos que se generó en la obra de Max Weber y Carl Schmitt. De esta manera, el concepto de «tiranía» trata de compensar su posible deficiencia científica con la carga de significado clásico o con la tradición literaria, en lugar de con la precisión de la neutralidad axiológica. Ha de añadirse que la lectura de Strauss de la fenomenología trascendental ha coadyuvado a la preferencia socrática por un lenguaje sencillo o ingenuo, manejado —como Edmund Husserl estipulaba— adecuada e incluso magistralmente. Lo que Strauss ha llamado «sociología de la filosofía» entra en conflicto, en consecuencia, con el uso y el alcance de los conceptos de la filosofía en la política, sin las debidas garantías de entendimiento por parte de la comunidad. Ésta es, como ha de verse, sólo una parte del cometido asignado

a este concepto; la otra, que pone de resalto toda la claridad del argumento, consiste en una suerte de «salvación» lessinguiana, según la cual los filósofos se deben más a su concurrencia con la verdad que a la ciudad y forman una comunidad que trasciende los límites de cualquier política positiva. La sociología de la filosofía es, también, un intento de respuesta comprensiva de los fenómenos de la elite política, desde la secta a la república literaria. El debate con Kojève sobre la tiranía y el ser es el lugar en que tales conceptos demuestran su vigencia o la pierden en la argumentación.

Nuestro estudio consta de seis capítulos, divididos, a su vez, en tres partes cada uno. En el primero, de carácter introductorio, se ha descrito la recepción de Strauss en general y discutido las tesis más recientes, polémicas y significativas. A la advertencia de la falta de versatilidad de los lectores de Strauss, se ha de añadir el procedimiento straussiano de atender más a los textos principales (en nuestro caso, a los propios textos de Strauss), que a la literatura secundaria, que ha quedado, no obstante, suficientemente reflejada. Una breve biografía permite mantener la distancia entre la vida y la obra de Strauss. Quizá haya que destacar lo que ya se ha dicho, a propósito de la ausencia de desesperación como rasgo sobresaliente de la vida de Strauss.

El capítulo segundo comprende la cuestión judía en la obra de Strauss, como precedente de sus relaciones con el pensamiento conservador. Ya se ha mencionado que la obra de Strauss ha sido calificada de «renacimiento» por sus discípulos. El concepto de renacimiento se corresponde con el concepto hebreo de «retorno» o «arrepentimiento» (*teshuvá*), que se inscribe en lo que, de una manera genérica, hemos llamado «fidelidad» o —en el mundo clásico— «piedad»; es decir, la pertenencia a una comunidad cuyas normas no provienen de la tierra y a la que se ha de volver después de las perplejidades suscitadas por la filosofía. El centro del capítulo lo ocupa el judaísmo de Weimar, al que se ha llegado después de trazar la ascendencia hebrea del pensamiento de Strauss. Esta tarea preliminar era indispensable para caracterizar la diferencia con los procedimientos de la filosofía de la religión, basada tradicionalmente en la perspectiva cristiana. Puede decirse que el estudio sobre *La crítica de la religión de Spinoza*, que Strauss publicó en 1930, ya contenía todos los problemas a que la posterior recuperación de la filosofía política clásica tuvo que hacer frente. Es también la primera ocasión en que Strauss se remonta a las enseñanzas del epicureísmo. Involucra, todavía, *in nuce*, la discusión con Carl Schmitt a propósito de *El concepto de lo político*, al incluir a Thomas Hobbes entre los miembros de la tradición de la crítica de la religión. Hemos tenido la oportunidad de poner de relieve que la disertación doctoral de Strauss sobre Fritz H. Jacobi era más importante de lo que el propio Strauss admitía en público.

El capítulo tercero ha servido para rehacer la relación de Strauss con Schmitt y *El concepto de lo político*. Vida y obra se entrecruzan en este momento aciago y desorientador. Otras discusiones de Strauss pondrán de relieve su sociología de la filosofía. La diferencia con Schmitt —aun siendo Strauss durante toda su vida un escritor preocupado con la ley y el orden— es insalvable. Este capítulo ha de ser leído atendiendo a la inversión que se produce entre la reflexión de categorías procedentes de la cultura-fuente alemana respecto al judaísmo y la conservación de las virtudes elementales de la religiosidad judía, en el orden de la comunidad y por comparación con la filosofía.

El exilio en América y los dos primeros libros de Strauss escritos en inglés, *Persecución y arte de escribir* y *Sobre la tiranía*, ocupan el capítulo cuarto. Nuestra argumentación alcanza su quicio y lo cruza en la consideración del concepto del ser que Strauss defiende en su debate con Kojève a propósito de la tiranía moderna. La perspectiva teológica de Strauss quedó, desde entonces, atenuada por la diferencia con la filosofía política clásica y por el progresivo «desmoronamiento del mundo» a que Strauss asiste en su lectura del poema de Lucrecio —comenzada por la misma época en que el exilio deja de ser insuperable, para adaptarse a las condiciones de la vida activa americana— y cuyo resultado no publicará Strauss hasta casi el final de su vida, precisamente en su libro más exotérico.

El «descubrimiento de la naturaleza» es el intento de Strauss por lograr una fuente de consulta para las acciones del hombre que no se reduzca a la voluntad, a la arbitrariedad o a la subjetividad de la modernidad y que pueda sostener la comparación con la Tora o Ley de la tradición judía. Con el descubrimiento de la naturaleza empieza el capítulo quinto, que involucra las discusiones de Strauss con la sociología de Weber y con la obra de Nicolás Maquiavelo. A propósito de Weber y Maquiavelo, la sociología de la filosofía de Strauss ha de probar la efectividad de sus planteamientos por la admisión en su seno de los pensadores menos afines. La salvación filosófica es, sin embargo, paralela al mantenimiento de la fidelidad, que cobra un carácter testamentario con los últimos escritos de Strauss, sobre Hermann Cohen y Husserl, que han de ser leídos menos en clave judía que por contraste con la filosofía.

El capítulo quinto deja en alza esta contraposición y nos permite ahondar en las articulaciones del pensamiento de Strauss a que menos atención se ha prestado y que, en nuestro estudio, resultan determinantes: tales son el concepto de la heterogeneidad noética, las repercusiones de la comedia y de la ironía clásicas y la lectura de Lucrecio y de Nietzsche, que comprende el capítulo sexto.

En el epílogo sobre la naturaleza de la filosofía política, nuestra intención era la de reducir cuanto se ha dicho a cierto silencio. Es, como se ha avan-

zado, el momento más difícil o delicado, que pone de relieve la discreción entre el autor y su tema. Esta discreción, con todo, es de menos alcance que la versatilidad sobre la obra de Strauss que estaba en juego desde el principio.

Los capítulos siguen un orden de argumentación que procede mediante anticipaciones y que insiste, con cierto énfasis, en algunos de los enunciados fundamentales, de acuerdo con el procedimiento de Strauss de mantener cada una de las concernencias que han cumplido un cometido en su obra. En su origen, cualquier método tiene algo de arbitrario, lo que ha de compensarse con una coherencia seguida hasta el final. La línea argumental se apoya en una serie de discriminaciones a pie de página que tratan de ofrecer el cuadro de referencia más amplio que se ha podido trazar alrededor de la obra de Strauss y que se recoge en la bibliografía final.

CAPÍTULO I

1. RECEPCIÓN DE LEO STRAUSS. La obra de Leo Strauss es una obra de controversia. Además de su doble carácter, exotérico y escolástico o esotérico y filosófico, es legataria también de una ética de la literatura —y no sólo de un arte de escribir—, por que ha pasado a la posteridad o seguido una tradición y que ha ampliado las perspectivas académicas propias de un profesor de filosofía, hasta el punto de que, antes de alcanzar el corazón de su enseñanza o de llegar, incluso, a los límites que le corresponden, el lector ha de conocer un *status quaestionis* diverso con la unanimidad. En una sola cosa la recepción está conteste: en la conclusión de los intérpretes respecto a la importancia de esta obra, que ha obligado a los discípulos a ofrecer una apología más afín a la retórica que a la persuasión empleada por Strauss, y a los detractores a insistir en la decepción que les procura el autor de *Derecho natural e historia*. La primera condición de nuestro estudio es salvar esta diferencia; pero salvarla no quiere decir dirimirla. Las opiniones de cualquier multitud son, en efecto, irreductibles a un entendimiento común, y es verdad que los *scholars* no forman parte de ninguna *band of brothers* dispuesta a dejarse refutar por benevolentes refutaciones. Esta situación, sin embargo, lejos de perjudicarnos, nos acerca en realidad a la peculiar manera de ver las cosas de Strauss en la madurez de su pensamiento, pues nuestra opinión no se decide tampoco por ninguna de las conocidas y se suma, en consecuencia, a la discusión del conjunto de la obra. Debemos pensar, todavía, porque acaso en ello consista la principal enseñanza de este lector de Lessing, que la proliferación de las opiniones origina y garantiza, por extraño que parezca, la posibilidad y la trascendencia de la filosofía, o al menos de una investigación, mucho más modesta, sobre las condiciones y las fuentes de una obra cuya lectura no es difícil, pese a la

deliberación parafrástica en que abunda y que sólo en apariencia resulta tediosa; cuyo propósito es elusivo, aunque accesible, y que en su conjunto es legítimamente moderna. La obra de Strauss es moderna en el sentido de modernidad que justifica el uso, en la argumentación filosófica, de la representación de la antigüedad y la escritura de obras del tenor de la de Strauss, deliberadamente antimodernas, pero inimaginables fuera de la modernidad. La modernidad es, también, la condición de legibilidad de la obra de Strauss. El rechazo de la modernidad por Strauss ha de ser entendido, en consecuencia, como una toma de partido. La preferencia por la filosofía política clásica, sin embargo, hunde sus raíces en la propia razón de ser de la filosofía. Por debajo de las cuestiones académicas, que han enfrentado a Strauss con las corrientes principales de la filosofía contemporánea, fluye una concepción de la filosofía que no puede alterar los resultados que el abandono del existencialismo y del relativismo ha traído consigo, en lo fundamental respecto a una consideración normativa de la política y de la teoría de la acción social. Del concepto o premisa mayor del ser que Strauss mantiene aún frente a Kojève —un concepto de sustancia— al concepto o premisa menor de la heterogeneidad del ser estudiado en Sócrates —un concepto de función (según la conocida división de Ernst Cassirer)—, el camino es el que la filosofía contemporánea recorre hasta sus conclusiones políticas: si Strauss no puede ser llamado liberal en sentido estricto, no puede, tampoco, ser considerado comunitarista —no es de aquellos que, como Locke, han convertido la antigua economía de la escasez en una ideología de la propiedad, ni de los que, como Maquiavelo, anteponen la salvación de la patria a la salvación de su alma. La práctica de la fidelidad ha de ser posible sin traicionar la idea de la verdad¹.

1 Sobre esta *interpretatio scripti*, cf. K. EDEN, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition*, p. 7 ss., con, por ejemplo, la introducción de T. L. Pangle a L. STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989), y, en sentido contrario, con M. F. BURNYEAT, *Sphinx Without A Secret*, p. 30 ss.

La obra de Leo Strauss ha generado una escuela de filosofía política, cuyo fruto más representativo es la *History of Political Philosophy*, editada al cuidado del propio Strauss y de Joseph Cropsey (albacea literario de Strauss). Esta *History* apareció por primera vez en 1963 y ha conocido otras dos ediciones, en 1972 (aún en vida de Strauss) y en 1987, al cuidado de Cropsey. La última edición incluye un epílogo, *Leo Strauss and the History of Political Philosophy*, escrito por Nathan Tarcov y Thomas L. Pangle, modelo de la escritura escolástica straussiana, renovada en la introducción precitada de Pangle, a quien se debe también la introducción al último libro de Strauss, editado por Cropsey diez años después de su muerte y verdadero testamento del strausismo: *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983). Caracteriza a estos *scholars* —que siguen fielmente el *Art of Writing* de Strauss— la lectura de los textos clásicos, en lugar de la literatura secundaria, y un estilo de las ideas filosóficas en que la narrativa no desmerece de la elaboración de los conceptos. Entre quienes contribuyeron a la *History of Political Philosophy*, en su mayoría discípulos de Strauss o discípulos de discípulos, destacan los nombres de Allan Bloom y Stan-

La preferencia por la filosofía política clásica implica cierta idea de renacimiento. Como todo renacimiento, el renacimiento de la filosofía política clásica sólo puede tener lugar *in alio*, en el seno extraño de la modernidad, y

ley Rosen. Bloom, fallecido en 1992, fue sin duda el discípulo más conocido de Strauss. Su obra *The Closing of the American Mind*, que alcanzó una repercusión por encima de los meros límites académicos, abarca y reelabora los tópicos de Strauss y los aplica a la realidad americana, para la que ya no contaba lo que Lionel Trilling había llamado «la imaginación liberal». Por mediación de Strauss, Bloom conoció en París a Alexandre Kojève. (Un discípulo muy conocido de Bloom, Francis Fukuyama, ha extremado todas las consecuencias de las lecciones de sus maestros.) Rosen es autor, por su parte, de *Hermeneutics as Politics* y, de los discípulos de Strauss, es el que ha alcanzado una independencia de pensamiento más rigurosa. Ha presidido la Sociedad Metafísica de América. Otros colaboradores, como Carnes Lord o Laurence Berns, han logrado un reconocido grado de competencia como eruditos. A los discípulos de Strauss se deben también versiones de Jenofonte, Aristóteles, Maquiavelo, Spinoza y Rousseau, e importantes trabajos sobre Hobbes y Burke. Con ocasión de la jubilación de Strauss en la Universidad de Chicago, donde impartió durante años sus enseñanzas, Cropsey reunió en una *Festschrift* a los principales straussianos: *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss* (1964).

En general, la recepción de la obra de Strauss, fuera de la crítica literaria general, ha sido la propia de su escuela hasta fechas muy recientes, en que de nuevo se ha comenzado a estudiar con diversas perspectivas. La Universidad de Chicago ha publicado todas sus obras mayores. Ha de añadirse que Strauss ha influido en el mantenimiento de los estudios humanistas en las universidades americanas, así como en la tendencia del estudio de ciertos fenómenos políticos, como la «censura» (véase el artículo de George Anastaplo sobre *Censorship* en la 15ª edición de la *Encyclopaedia Britannica*) o la propia «retórica» (no es casual que Strauss publicase sus libros sobre Jenofonte y la «retórica socrática» (editados por Bloom) en la Universidad de Cornell, donde cundía la *New Rhetoric*, tan contraria a los preceptos straussianos).

Una perspectiva muy crítica de Strauss se encuentra en el libro de Shadia B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*. Ha de consultarse también el de Alan Udoff (ed.), *Leo Strauss' Thought: Toward a Critical Engagement*.

La recuperación de Strauss ha tenido que ver, en parte, con su relación con Kojève y Carl Schmitt, siempre con la mirada puesta en la crítica del liberalismo. (Tal interés es paralelo al que ha cobrado, sobre todo entre los círculos radicales americanos —en *Telos*, pero también en el Instituto de Tecnología de Massachusetts—, la obra de Schmitt.) Respecto a la relación con Kojève, el fruto más importante es la edición en 1991 de *On Tyranny* (aparecida en 1948 y, en versión francesa con la respuesta de Kojève y la contrarréplica de Strauss en 1954), a cargo de Victor Gourevitch y Michael S. Roth, que incluye todos los textos del debate entre ambos pensadores, además de la correspondencia que cruzaron. A Roth se debe *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*. Gourevitch (a quien Kojève profesaba una estima que no tuvo nunca por Bloom) ha introducido a Reinhart Koselleck entre el público anglosajón (cf. la edición inglesa de la obra primera de Koselleck, *Critique and Crisis*, en 1988). Este conjunto de autores puede dar ya una idea de las nuevas direcciones de la obra de Strauss, todas ellas relacionadas con la actualidad de la filosofía política.

Carl Schmitt, Leo Strauss und 'Der Begriff des Politischen': Zu einem Dialog unter Abwesenden, de Heinrich Meier, que reproduce las *Anmerkungen zu Carl Schmitt, 'Der Begriff des Politischen'* (1932), de Strauss, además de tres cartas dirigidas a Schmitt, es la obra de referencia sobre la relación entre Strauss y Schmitt. Los straussianos tendían a obviar la etapa europea de Strauss (Pangle llega a fechar la obra de Strauss entre 1945 y 1973), de modo que el estudio de esta época ha tenido, por fuerza, que matizar alguna de las conclusiones a que se habían lle-

seguir a una crisis que ha debido resultar visible. La crítica, en efecto, no puede ocultar la crisis. La filosofía política clásica, según la entiende Strauss, es el procedimiento filosófico y político por excelencia que permite repugnar

gado sobre la filosofía política de Strauss. Esto ya se ha producido, en parte, con la obra de Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism* y el ensayo de John P. McCormick, *Fear, Technology, and The State: Carl Schmitt, Leo Strauss and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany*. Es significativo que la obra de Meier haya sido acogida con relativa prontitud en el seno de la escuela straussiana: la versión inglesa, *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*, ha sido prologada por Cropsey y editada por la Universidad de Chicago, que también ha reeditado *The Concept of the Political*, versión inglesa de la obra maestra de Schmitt, al cuidado de George Schwab, que había aparecido en 1976 y abierto el camino para la lectura del jurista de Plettenberg en América. Schwab ha incluido en ambas ediciones la traducción de las *Anmerkungen*.

Ellis Sandoz ha lamentado, con razón, que la importantísima relación de Strauss con Eric Voegelin no haya merecido más atención por parte de los críticos. La correspondencia entre ambos ha sido reunida por Peter Emberley y Barry Cooper en *Faith and Political Philosophy* (1993), que incluye, además de ensayos de ambos autores entre los que pueden descubrirse alusiones recíprocas, importantes comentarios de Hans Georg Gadamer, Stanley Rosen, Pangle y el citado Sandoz, entre otros. De esta correspondencia ha de destacarse la atención prestada a Husserl y *La crisis de las ciencias europeas*, en el momento en que la fenomenología —de la mano de Marvin Farber y Alfred Schütz— comenzaba a expandirse en los Estados Unidos. Esta edición recoge también la crítica de Voegelin a *On Tyranny*, lo que complementa la edición citada de Roth y Gourevitch.

En 1991 apareció en París *Le Testament de Spinoza*, un conjunto de escritos de Strauss sobre el judaísmo, que en su mayoría no se habían vuelto a reeditar desde su publicación en los años veinte y treinta. El judaísmo de Strauss ha dado origen, en los últimos años, a innumerables estudios. La Universidad de New York ha iniciado la publicación de todos los escritos judíos de Strauss, prevista en cinco volúmenes, primicia de lo cual es la versión de *Philosophy and Law* de Strauss (1995), a cargo de Eve Adler. El primer volumen de la serie, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997), a cargo de K. H. Green, es una verdadera introducción al judaísmo de Strauss. A Green se debe el intento de considerar a Strauss como un pensador eminentemente judío, en detrimento, sin embargo, de la corriente de interpretación que hemos señalado previamente. Green pasa por alto, por ejemplo, la relación de Strauss con Schmitt o ciertos planteamientos de la correspondencia con Voegelin.

La obra de Peter G. Kiermansegg (ed.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought*, arroja luz sobre una animadversión compartida por ambos pensadores. Strauss y Arendt, que profesaron en la Universidad de Chicago sobre la misma materia, no se mencionan en sus obras. La diferencia, aparte de la relación con Heidegger o de una enemistad irracional, consiste en la dedicación a la vida activa, más arendtiana, o contemplativa, más straussiana.

Laurence Lampert investiga, en *Leo Strauss and Nietzsche*, la influencia nietzscheana, que llegó a ser abrumadora en la juventud de Strauss y que hallará eco en uno de los últimos ensayos de Strauss, publicado póstumamente, *Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil* (1974).

Strauss confesó a Voegelin: «Cuanto más leo a los clásicos, más advierto lo inadecuada que ha sido la asistencia ofrecida por la filología clásica». De la mutua falta de entendimiento entre Strauss y la filología (una cuestión verdaderamente nietzscheana), da buena cuenta la acerba recensión de Terence Irwin al libro de Strauss *Xenophon's Socrates* (1972). Por el contrario ha de mencionarse la admiración que le profesaba Arnaldo Momigliano, puesta de manifiesto en *Hermenéutica y pensamiento clásico en Leo Strauss*. Es importante advertir que Strauss no conside-

tanto el nuevo orden de la teoría del Estado como la antigua injusticia de la guerra civil, tanto a Leviatán como a Behemoth, aunque semejante repugnancia suceda dentro de fronteras infranqueables. Este recobramiento de cate-

raba que sus comentarios de textos clásicos fuesen filológicos; en cierto sentido siguen las pautas rabínicas de exégesis de las Escrituras y, de modo más profundo, se dirigen al presente tanto mediante la repetición como por la omisión.

La recepción de Strauss en Alemania se deberá, a buen seguro, a Heinrich Meier, que ha comenzado a editar las *Gesammelte Werke* de Strauss, de importancia para la lectura de las primeras obras de Strauss, *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften* (1996) y *Philosophie und Gesetz. Frühe Schriften* (1997). A Meier se debe también *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intension des Philosophen*. Estas publicaciones han sido saludadas por el lessinguiano Friedrich Niewöhner, en *Die zweifache Schrift der Weisen*. La recepción de Strauss tenía como antecedente la correspondencia de Strauss con Gadamer (a propósito de *Verdad y método* y la figura de Heidegger, sobre el fondo de la *Querelle des Anciens et des Modernes*) y Karl Löwith (sobre la modernidad). Strauss es considerado en Alemania, en general, como un conservador; así lo ha visto Jürgen Habermas —que lo equipara a Hans Jonas o Robert Spaemann— en *La modernidad, un proyecto inacabado*.

En Francia la obra de Strauss encontró una temprana acogida gracias a su relación con Kojève y al interés de Raymond Aron y, por ello, leída en controversia con el marxismo-existencialismo francés y con la sociología política de Max Weber. *Derecho natural e historia* fue traducida apenas un año después de su publicación en América: *Droit naturel et histoire* (1954). Han sido traducidas al francés muchas obras de Strauss. La última versión, *La Renaissance du Rationalisme Politique Classique* (1993), a cargo de Pierre Guglielmina, incluye un postfacio del traductor que recibe la influencia de Luc Ferry, de cuya interpretación straussiana nos hacemos cargo en el texto, y que varía la interpretación tradicional francesa, lo que puede apreciarse por contraste con las versiones de Olivier Benichon-Sedeyn. El *Art of Writing* de Strauss ha encontrado también estudiosos entre los seguidores de la deconstrucción derridiana.

En Italia (debo esta información al profesor Massimo La Torre), las traducciones de Strauss sirvieron a los propósitos de una derecha epistemológica —por hablar a la manera de Lukács— en su pugna con el marxismo. La recepción de *On Tyranny*, sin embargo, por Nicola Chiaromonte es en extremo lúcida y alejada de toda traza ideológica (*La tirannia moderna*, en *Il tarlo della coscienza*). Ha de consultarse, con provecho, la recepción académica de G. Duso (ed.), *Filosofia Politica e Pratica del Pensiero*.

En lo que a España respecta, se conocen dos versiones de Strauss: *Meditación sobre Maquiavelo* y *¿Qué es filosofía política?* No he podido consultar la primera; de la segunda cabe decir que es una traducción elegante, aunque poco fiel al lenguaje straussiano e incompleta respecto a la edición original (omite las importantes recensiones que Strauss publicó en los primeros años del exilio americano). La versión de la *Historia de la Filosofía Política* es correcta en su conjunto. Fruto de la preocupación por Spinoza es el interés que por Strauss ha demostrado Jesús Blanco Echauri, en *La filosofía política de Spinoza*. A Echauri se debe también *Leo Strauss: lenguaje, tradición e historia (reflexiones metodológicas sobre el arte de escribir)*. Y fruto de la dedicación a Platón es la obra de Josep Monserrat i Molas, *Leo Strauss, lector de Platón*. A Monserrat debemos diversos artículos de recepción de la obra de Strauss, así como una versión al catalán, *Jerusalem i Atenes*, en colaboración con Jordi R. Sales i Coderch. Fernando Vallespín, por su parte, ha tenido el acierto de considerar en conjunto a Strauss y Voegelin en su *Historia de la teoría política*.

De mi propia edición de *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política* sólo se debe dar aquí noticia, así como del ensayo sobre la relación entre Schmitt y Strauss, *Modernidad y conservadurismo*.

gorías acomete, todavía, contra la idea de decadencia —espléndidamente estudiada por Spengler— y pone de resalto la diferencia con los pensadores neobarrocos, cuyo lema podría resumirse en la exhortación del *Fausto* de Marlowe: *Then read no more*, desistid de la lectura. No es, desde luego, éste el propósito de Strauss, que incluso ha sido ridiculizado por la opuesta adoración de los libros. Con el destino de los «viejos libros» se entrevera la *Lebenslanglesung* de Strauss, que pudo escribir: «Estamos compelidos a vivir con libros, pero la vida es demasiado breve para vivir con los que no sean los libros mayores». Nuestro estudio consiste, de acuerdo con esto, en no apartarnos de la lectura, salvo por otra lectura, aunque seamos discretos respecto al arte de escribir.

Proponer la modernidad de la obra de Strauss supone aceptar que no existe un horizonte distinto al horizonte del liberalismo que el joven Strauss quería superar en sus *Apuntaciones sobre 'El concepto de lo político' de Carl Schmitt*; es decir, distinto a los límites establecidos por Hobbes. También ésta es una óptica propia del Strauss de la madurez —una madurez que comienza con la discusión con Kojève, a propósito de la tiranía moderna y de la recuperación de la sabiduría política de los antiguos—, que escribió lo granado de sus libros en el mundo liberal americano, del que Gadamer ha podido observar la liberalidad con que encajó las objeciones que Strauss iba contraponiéndole en la sede de sus mismas universidades².

Esta generosidad es, todavía, perfectamente irónica y condice con la ausencia de patetismo, de desenlace trágico, que Strauss establece como condición de posibilidad de la relación de la filosofía con la ciudad, pese a la muerte de Sócrates, o precisamente para evitarla. No sería justo estudiar la

En la introducción precitada de Pangle a *The Rebirth of Classical Political Rationalism* se ofrece una panorámica de la recepción más polémica de Strauss. Naturalmente, esta recepción se agría cuando se trata de las repercusiones ideológicas del pensamiento straussiano. Sobre este último aspecto han escrito P. A. Lawler, *El pensamiento político conservador en la América actual*, y Tracy B. Strong, en el prólogo a la reedición citada de *The Concept of the Political* de Schmitt. Strong deja sin contestar «y meramente planteado si puede haber un straussismo de izquierda en América, digamos una alianza de Berkeley y Chicago».

2 En 1965 aún se congratulaba Strauss de que Alexandre Kojève fuera tan crítico como él con los liberales americanos (cf. L. STRAUSS, *On Tyranny* (1991), p. 313, con H. G. GADAMER, *Verdad y método*, p. 620 ss.). Julien Freund ha observado que el uso straussiano del término «liberal» es, en consonancia con la tradición americana, más radical que el uso europeo, aunque ha objetado que Strauss desconociera sus implicaciones económicas. Sobre este último aspecto, podría aducirse la preferencia straussiana por una «economy of scarcity» frente a la economía de la sociedad opulenta, pero es verdad que la *oconomica* de Strauss está muy lejos de *La esencia de lo económico*. Cf. J. FREUND, *Sociologie Politique*, en *L'Année sociologique*, 42 (1992), p. 403 ss., con J. MOLINA, *La filosofía económica de Julien Freund ante la economía moderna*, (1997). Véase L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern* (1968) y *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the 'Oeconomicus'* (1971).

obra de Strauss sin mencionar los recursos de la ironía y de la comedia —los frutos tardíos de la cultura de la antigüedad de Strauss—, ni sería justo omitir que aun el silencio sobre ciertos aspectos puede reclamar nuestra atención hacia otros y aun hacia ese mismo silencio. La ironía, por la que nuestra apreciación ha de ser muy comedida, es el presupuesto del legado de la obra de Strauss y la razón literaria de la controversia sobre el alcance de su obra. El antiguo carácter irónico de la comedia es la réplica eterna del carácter propio de la jactancia. Por la ironía ha atenuado Strauss la que probablemente fuera la posesión más preciada de sus años de Europa: la seriedad, actitud que pudo aprender tanto de Rosenzweig como de Schmitt, y que ha sido la nota dominante de la ética filosófica del siglo XX. Strauss pudo advertir —como Lessing— que Alemania era «la nación sin comedia», y reconocer en la esencia de la filosofía una propensión a la risa o a la jovialidad que ya no habría podido compartir con sus maestros³.

Cualquier lector que no sienta desconfianza hacia sus propias facultades intelectuales ha de conocer lo que otros lectores han opinado sobre los libros que él tiene en sus manos. La recepción más reciente de la obra de Strauss corrobora la falta de unanimidad a que nos hemos referido y, en cierto modo, descubre también una ausencia de versatilidad en la interpretación, que extrema la predilección y la adaptación al propio arte de escribir de Strauss o, por el contrario, manifiesta sus «atrabiliarias y esplenéticas reflexiones», sin alcanzar una visión más amplia de su trayectoria.

La obra de Catherine H. Zuckert es la última aportación straussiana a esta controversia filosófica. Strauss ocupa la atención de la autora con preferencia respecto a los otros autores estudiados (Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Gadamer, Jacques Derrida, frente a los que Strauss, fuera de América, es relativamente desconocido). Zuckert ha sabido contrarrestar las durísimas acusaciones de Hannah Arendt o Luc Ferry sobre el conservadurismo de Strauss, insistiendo en la discreción respecto a Schmitt⁴. El conservadurismo de Strauss ha de ser estudiado y, por tanto, no puede ser ostentado con la crueldad con que la autora de los *Orígenes del totalitarismo* ha recordado siempre a Strauss. Ferry, por el contrario, merece otra suerte. Preocupado por la concepción de un humanismo contemporáneo, el escritor francés desestima

3 Sobre la ironía, cf. PLATÓN, *Los rivales*, 133 c-134 e, con L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli* (1958), p. 92 y *The City and Man* (1964), p. 50 ss. Sobre la comedia, cf. L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli* (1958), p. 292 («No hay tragedia en Maquiavelo...»), y *Socrates and Aristophanes* (1966), p. 312, con F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, § 7, 28. (Véase, *infra*, 17. LA TRAGEDIA MÁS AUTÉNTICA.)

4 C. H. ZUCKERT, *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Véase E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt*, pp. 141-42, 225, y L. FERRY, *Filosofía Política I. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*.

la obra de Strauss con un supuesto motivo: el de la ignorancia u omisión straussiana de la filosofía de Kant. Que esta reivindicación de la filosofía kantiana (y fichteana) provenga de Francia es relevante en relación con la propia biografía de Strauss, como veremos: la Francia a que llegó Strauss en 1932, proveniente de una Alemania que iba a conocer muy pronto las consecuencias de haber superado a Kant, era una nación dispuesta también a compartir las concepciones hegelianas que se habían abierto paso en el país vecino. Por ello, sólo hasta cierto punto esta imputación resulta verdadera; quizá se deba sólo a la letra del kantismo o únicamente suceda a propósito del neokantismo. Cincuenta años de preocupación por la obra de Cohen o Husserl y, por tanto, indirectamente por la filosofía crítica, no pueden ser desechados sin considerar los motivos por que Strauss, a pesar de cultivar los procedimientos humanistas propios de la recepción de los clásicos, no ha propugnado, en efecto, el humanismo ni se ha situado en la línea de la Ilustración, ni siquiera de la Ilustración judeo-berlinesa o *Haskala*⁵.

Estos motivos se corresponden, aunque sólo en parte, con la conclusión del estudio de Ferry, que ve en la institución filosófica de las universidades, desde la época del Idealismo alemán, el modo de reunir la realidad y la idea, la teoría y la práctica de la vida social. La Ilustración, en efecto, no concibe que la «osadía de saber» entre en contradicción con el ingreso de un público cada vez más amplio en las instituciones que permiten o administran el acceso a la sabiduría. La respuesta a esta pretensión, a la manera de Strauss, es inmediata y polémica con las aspiraciones de la filosofía clásica alemana. La educación liberal, al convertirse en institucional —no sólo en lo que afecta a la academia, puesto que gracias a las instituciones se ha reducido la distancia entre la ideas filosóficas y los actos legislativos—, ha ido en detrimento de la formación del carácter individual al tener que hacer frente a la responsabilidad democrática o de los individuos como un todo:

Del entendimiento de la virtud como una opción valiosa de suyo —escribe Strauss— se ha pasado a un entendimiento instrumental de la virtud: la honestidad no es sino el mejor curso de acción, el curso de acción que conduce,

5 Strauss fue, sin embargo, coeditor de la *Jubiläumsausgabe* de las obras de Mendelssohn. Compárese M. MENDELSSOHN *et al.*, *¿Qué es Ilustración?*, con L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli* (1958), p. 78, y *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989), pp. 3 ss., 126. Sobre el clima político y filosófico en Francia al que aluden las «concepciones hegelianas» de Kojève, véase M. HANNA, *The Mobilization of Intellect*, y M. S. ROTH, *Knowing on History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*. La primera publicación de Strauss sobre Cohen data de 1924: *Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas*; la última es de 1972: *Introductory Essay for Hermann Cohen 'Religion of Reason out of the Sources of Judaism'*. A Husserl, de quien fue alumno en Friburgo y raro lector durante toda su vida, volvió Strauss en *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy* (1971). (Véase, *infra*, 15. LAS DOS CIUDADES).

sobre todo, a una vida cómoda o a una confortable preservación propia. La virtud se ha tomado en un sentido estrecho, con el resultado final de que la palabra *virtud* ha caído en desuso. Ya no había necesidad de una genuina conversión de una concernencia premoral, si no inmoral, con los bienes mundanos a la concernencia con los bienes del alma, sino sólo respecto la transición calculada de un interés propio falto de ilustración al ilustrado. Ni siquiera esto era enteramente necesario. Se pensó que al menos la mayoría de los hombres actuaría sensata y correctamente si la alternativa se hacía inaprovechable por una clase adecuada de institución, política y económica. El trazado de la clase correcta de instituciones y su incremento ha llegado a ser considerado más importante que la formación del carácter por la educación liberal⁶.

A esta contestación típica habría que añadir el argumento de peso de Strauss: de la concernencia por la formación del carácter del alma no cabe esperar una transformación de la realidad; por el contrario, las expectativas de irreversibilidad de los fenómenos políticos que las instituciones suscitan son, en efecto, desmesuradas e incluso muy poco liberales, en la medida en que han generado una dependencia recíproca entre las masas y el Estado cuya decepción —fundamentalmente en la cuestión de la transición del temor de Dios al *metus* hobbesiano por que se funda el Estado— ha resultado fatal. (Por ello resulta inconcebible que los detractores de la técnica hayan sucumbido, al cabo, a la misma esperanza o desesperanza escatológicas respecto a una metamorfosis del mundo de los hombres).

Si es de lo humano de lo que se trata, la virtud que ha de cultivarse es la moderación. El nervio de la filosofía de Strauss reside en esta virtud, de que sólo el individuo, en su opinión, y no la ciudad, es capaz, y en que consiste toda su perfección o sabiduría; una perfección y una sabiduría limitadas de acuerdo con el rango del hombre en el conjunto del universo —y no restringidas por una temática denigración de las capacidades humanas o por una reformulación de la «pecaminosidad consumada», típica de la versión religiosa que ha desesperado de la antropología filosófica—, aunque supongan de suyo abandonar la tarea ilustrada de refutar la revelación. La filosofía entendida como investigación, en el sentido etimológico de *skepsis* o *zetesis*, no presupone ninguna comprensión o doctrina específica respecto al todo; en particular, y en referencia a la vuelta a los clásicos, no implica tampoco la aceptación de la teoría de las ideas ni de la cosmología aristotélica. Podría decirse que Strauss ha obrado así para la «salvación» —en el sentido

6 Cf. L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern* (1968), p. 21. La explicación que Strauss dará del fenómeno de la masa no sigue las interpretaciones ideológicas o económico-estructurales propias de la sociología del conocimiento, sino que se atiene a una peculiar versión de la *Trahison des Clercs* de Julien Benda o a una «sociología de la filosofía». (Véase, *infra*, 11. SOCIOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA).

de Lessing— de la naturaleza de la filosofía política en la época del fin de la historia.

La defensa de Strauss habría sido, sin embargo, más coherente, e incluso habría logrado captar la benevolencia de un público contemporáneo o post-moderno, si Zuckert hubiera acudido en su búsqueda a una de las fuentes de consulta más puras de Strauss, a la que habremos de llegar si de verdad queremos lograr una descripción completa de su pensamiento y de la que emana la propensión al *animus hilaris*, a la jovialidad por que se reconoce también la virtud: la tradición epicúrea, que incluye la física menos idónea para ser considerada como una proyección de las expectativas humanas, al revés de lo que podría decirse de la concepción estoica de la naturaleza. La naturaleza de las cosas, según el poema de Lucrecio, es indispensable en las miras de Strauss de limitar las pretensiones de la ciudad, de hacerla mensurable. El universo infinito, curiosamente, favorece la edificación de una sociedad definida y regida por las dispensaciones del azar y de la necesidad. El renacimiento de la filosofía política clásica no puede consistir, por tanto, en una suplantación de la realidad; por sutiles que sean sus causas, el efecto ha de ser palpable en la vida política. La prudencia respecto a la influencia que el pensamiento ejerce en la ciudad es, en cualquier caso, irreprochable y preferible a la sabiduría que se retira sin concesiones de la vida pública⁷.

Charles Larmore ha reiterado la acusación de ignorancia por parte de Strauss respecto a la filosofía de Kant en general y, en particular, respecto a la ética kantiana⁸. Tiene razón cuando escribe que «una relación de la ética moderna que no sitúe a Kant en el centro y distorsione irresponsablemente su pensamiento apenas debe fomentar nuestra convicción»; pero ya no parece tan sencillo de asumir que la obra de Strauss haya acabado en silencio, si este silencio equivale a no tener nada que decir. Larmore ha tenido que forzar su argumento, en el sentido de recalcar el rechazo straussiano de la modernidad, sin detenerse a pensar en que no puede afirmarse que para Strauss el recurso a los clásicos sea un dogma o una vía de salvación, lo que no habrían consentido ni el judaísmo antiguo ni la filosofía clásica, por citar las dos profesiones más asumidas por Strauss y por los lectores de Strauss. Larmore elude

7 Cf. C.H. ZUCKERT, *Postmodern Platos*, p. 258 ss. Véase L. STRAUSS, *Notes on Lucretius*, en *Liberalism Ancient and Modern* (1968), pp. 85, 89, 131. El epicureísmo de Strauss es una idea-motivo de nuestro estudio (véase, *infra*, 18. EL DESMORONAMIENTO DEL MUNDO). Han de tenerse siempre en mente los vínculos de Strauss con Alexandre Koyré, a quien Kojève debió su integración en el mundo académico. Compárese a A. KOYRÉ, *Del mundo cerrado al universo infinito*, p. 256, con F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, § 9, 14. Véase, además, I. KANT, *La metafísica de las costumbres*, p. 362. Sobre la ciudad, con una perspectiva judía, cf. G. ZARONE, *Metafísica de la ciudad. Encanto utópico y desencanto metropolitano*.

8 C. LARMORE, *The Secret Philosophy of Leo Strauss*, en *The Morals of Modernity*, p. 65 ss.

averiguar si el propio Strauss no habría desarrollado, respecto a su propia obra, un arte de escribir semejante al estudiado en los autores clásicos y medievales, y de nuevo tiene razón cuando considera, por el contrario, que a Strauss hay que estudiarlo por lo que manifiestamente dice, aunque cabría añadir a lo propuesto por Larmore que se ha de tener en cuenta todo lo que Strauss manifiestamente ha escrito, de modo que obtengamos todas las pautas de interpretación y no sólo las que convengan a una visión determinada. Si «la pregunta realmente importante es por qué Strauss terminó teniendo tan poco que decir», la respuesta podría ser si aquello que ha de decirse se mide por su extensión (cf. *Gorgias* 482 b, o *Leyes*, hacia el final) e incluso si, además de para el destinatario de sus obras, el filósofo no escribe también, o antes, para acordar con la letra su propio espíritu. Larmore opone, todavía, a la ética de Strauss, una concepción de la moral que coincide, punto por punto, con la teoría de la sociedad que el propio Strauss ha caracterizado como previa o circundante respecto a la filosofía; una concepción según la cual las creencias y las razones —las opiniones, según Strauss— se siguen, sin que Larmore descubra el menor motivo de conflicto entre ellas ni con otras ni el más leve obstáculo que impida la comunicación. Precisamente porque las nociones más importantes para la vida política difieren en su contenido y son más o menos polémicas, incluso en el régimen democrático, donde, según Platón, conviven «hombres de todas las procedencias» (*República* 557 a), el saber filosófico se constituye por la trascendencia respecto a las opiniones de la ciudad y genera la necesidad de una persuasión o de un arte de escribir distinto a la acción comunicativa en general; pero la trascendencia respecto a las opiniones de la ciudad no es, de suyo, una trascendencia específicamente religiosa, como Larmore parece sugerir, puesto que forma parte de las disposiciones naturales de la razón y no difiere, en un sentido funcional, del significado de la propia crítica kantiana ni siquiera de la lógica de un veredicto jurídico.

Que Strauss no pudiera ampararse en una serie de opiniones recibidas, en las costumbres políticas de una sociedad o de una comunidad determinadas, a las que, sin embargo, debía permanecer fiel, no significa que no pudiera reclamar una tradición de pensamiento sobrepuesta a cualquier tradición política o religiosa. El secreto de la filosofía de Strauss no radica, por tanto, en el nihilismo, como Larmore deduce, sino en algo más consistente, aunque provenga, como toda sabiduría humana, de la resignación ante un descubrimiento antiguo y moderno, ante el hecho de que no todo sea humano: la parcialidad de lo humano en el universo es el quicio insuperable del humanismo. Para que nada de lo humano le sea ajeno al hombre, lo humano ha de ser mensurable. El famoso desafecto de Strauss hacia las cosas humanas no es, al cabo, distinto del rechazo de la divisa idealista de «apartarse de

la angustia de la tierra», es decir, de aquello que siempre es inmenso comparado con la mente del hombre. La serenidad de la obra de Strauss y, hasta donde nos es dado afirmarlo, de su vida, se corresponde con un convencimiento logrado gracias a la persuasión de que es mejor ocuparse del ser que de la nada, y del ser humano, en la medida de lo posible. No otro es el sentido de la filosofía política de Strauss y no es preciso agregar que tampoco es distinto el de Kant.

Hay que recordar, todavía, que la acusación de nihilismo es siempre una acusación arriesgada. Si quien la lanza es, o pretende ser, un kantiano, como Larmore —y, en consecuencia, lo hace ante el tribunal de la razón—, toda precaución, toda garantía procesal resultan insuficientes. Kant y el kantismo han debido defenderse, precisamente, del cargo de nihilismo desde que Jacobi lo formulara después de haberlo dirigido contra Spinoza y Lessing. La obra de Strauss ha sido amenazada por el nihilismo de Jacobi, de Schmitt o de Heidegger —y ha de observarse la dependencia católica y decepcionada de todos estos pensadores en contraste con el judaísmo de Strauss— desde el principio, pero no hasta el final. La misma idea de renacimiento sugiere, en efecto, una decadencia previa. Si Strauss hubiera seguido los pasos de Heidegger y se hubiera remontado más allá de Sócrates en una apropiación de la «destrucción de la historia de la ontología», las consecuencias habrían sido trágicas, como trágica y estéril ha sido, al cabo, tal destrucción heideggeriana en su manifestación política (y acaso en su manifestación filosófica). La necesidad de luchar contra el nihilismo ha derivado por una vertiente menos seria o menos patética, más acorde con una concepción de la naturaleza humana irremediabilmente entregada a la ciudad o vinculada a la comunidad y expuesta, en consecuencia, a las pasiones y costumbres de los hombres; pero puede decirse que Strauss no ha dado ningún *salto mortale* para eludirlas. Por ello no se ha producido en su pensamiento lo que Nietzsche ha llamado el «nihilismo psicológico», porque la renuncia a la totalidad (cosmológica o política) es la condición misma de la filosofía de Strauss entendida como heterogeneidad noética, a la manera de Sócrates, e incluso condice con la tradición epicúrea del juicio y con la crítica conservadora de la filosofía llevada a escena por la comedia⁹.

9 Cf. F. NIETZSCHE, *En torno a la voluntad de poder*, pp. 22, 198. Es importante recordar el argumento de Nietzsche —«Es necesario que haya cosas que sean tenidas por verdaderas, pero no que sean verdaderas»—, porque Strauss advertirá, en su obra sobre Spinoza, influido por Jacobi, que cualquier sistema de filosofía está basado en hipótesis y, por tanto, en un acto de la voluntad indistinto de la creencia en la revelación. La situación más expuesta de la obra de Strauss, donde radica su acercamiento a «soluciones» como las de Heidegger (en la filosofía) y Schmitt (en la política), se produce, precisamente, en este momento de perplejidad. (Véase, *infra*, 6. JACOBI O SPINOZA).

2. VIDA EN BREVE. No es en modo alguno casual, y desde luego es un aliciente añadido a nuestro estudio esta tarea de apodo, que sea con Kant con quien se midan una y otra vez los resultados de la obra de Strauss; pero se ha de ser consciente de que con ello también asistimos a un renacimiento. Siempre se acaba volviendo a Kant. Sin embargo, el fenómeno del abandono de la empresa kantiana cundía dentro y fuera de las universidades, a pesar de la fenomenología trascendental de Husserl o de la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer, cuando, en 1918 —el año de la muerte de Cohen—, recién acabada la Gran Guerra, Strauss se disponía a comenzar su carrera académica. Ni en Alemania, Francia o Inglaterra, ni en América ha sido la obra de Kant recuperada hasta ayer: los últimos textos de Strauss coinciden con la publicación de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls¹⁰. No es de extrañar, por tanto, que las críticas kantianas de Strauss sean parciales, incluso cuando estén en lo cierto, y que no afecten íntegramente a un pensamiento que ha derivado por otros caminos, aunque haya mantenido hasta el final la vinculación con Cohen y Husserl (al menos su lectura) y, por tanto, con cierta tradición de pensamiento que se remonta a Kant, además de a las fuentes del judaísmo. El último libro de Strauss, publicado después de su muerte, pero dispuesto aún por él, empieza con un ensayo sobre Husserl y concluye con otro sobre Cohen y el judaísmo; y la primera obra de Strauss, la tesis doctoral dirigida por Cassirer, versó sobre *El problema del conocimiento en la doctrina filosófica de F. H. Jacobi*. De Jacobi a Husserl y Cohen —si Strauss no ha sido un lector de Kant, no ha sido tampoco ignorante de su recepción¹¹.

Esta trayectoria ha de darnos una idea de la obra, de modo que las acusaciones de ignorancia respecto a Kant deben tomarse con un grano de sal, sobre todo cuando ni Ferry ni Larmore se refieren en sus apreciaciones al acontecimiento decisivo para la suerte del kantismo en la primera mitad del siglo XX, en general, y para la valoración de la formación filosófica de Strauss en particular, aparte de la ortodoxia judía: el coloquio de Davos entre Cassirer y Heidegger, sobre el kantismo y la filosofía, que tuvo lugar el mismo año en que Heidegger publicó su *Kant y el problema de la metafísica*

10 Sobre Strauss y Rawls, véase la introducción de Hilail Gildin a L. STRAUSS, *An Introduction to Political Philosophy* (1989), pp. vii-viii. Gildin se refiere al cambio de posición de la filosofía analítica respecto a los juicios de valor y la posibilidad de encontrar normas en la política.

11 L. STRAUSS, *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*, Universidad de Hamburgo (1921), Tesis de Doctorado inédita, de la que se ha publicado un resumen, y *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy e Introductory Essay for Hermann Cohen 'Religion of Reason out of the Sources of Judaism'*, en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983).

(1929). Sin las consecuencias de este coloquio, al que más adelante atenderemos, no se entiende la trayectoria del pensamiento de Strauss¹².

Con la felicidad y la sabiduría se ha de tener paciencia; sólo la muerte tiene en sus manos la última palabra sobre el hombre feliz y sobre el sabio. De la obra y de la vida de Strauss nos importa, en consecuencia —puesto que la felicidad no es asunto nuestro—, requerir en qué medida pueden calificarse de sabias o, al menos, de filosóficas, según las dos antiguas acepciones de filosofía que el propio Strauss ha defendido y con las que ha significado la búsqueda de cierto conocimiento, y no su posesión, además del ejercicio de cierta actitud, de una ética. El anhelo de conocimiento del todo y la actitud respecto a la ciudad (de la filosofía a la política) se rigen, según Strauss, por la misma virtud cardinal que ya hemos señalado: la moderación. El itinerario mental y social que haya quedado trazado ha de ser descrito, sin embargo, por el resultado literario. La escritura será siempre asunto de la ironía: ningún escritor puede estar en lo cierto respecto al alcance y la comprensión de lo que ha escrito y, a la inversa, ningún lector puede llegar al convencimiento sincero de haber entendido perfectamente lo que ha leído. En coherencia con las proposiciones características de su obra de madurez y por alusión a la capacidad negativa del dramaturgo para esconderse detrás de sus personajes o del filósofo para hacer lo propio en sus diálogos, Strauss, en lo que a su vida toca, apenas ha dejado espacio autobiográfico en sus libros. No se trata, por tanto, de explicar la obra por la vida. En la discusión sobre el historicismo, Strauss no ha negado nunca la importancia de los rasgos circunstanciales en la elaboración de los conceptos: sólo ha exigido que no se sustituya el entendimiento del autor estudiado por el entendimiento del lector o por la visión del mundo propia de la época del lector; ha solicitado, únicamente, que no se produzca un cambio de intenciones. Poner de relieve las condiciones de la obra de Strauss e iluminar las fuentes de su pensamiento es, sólo en apariencia, un procedimiento contrario a las reglas de interpretación del arte de escribir. No tratamos de entender a Strauss mejor de lo que Strauss se entendió a sí propio.

No cabe dudar, por ello, de que el año decisivo para Strauss —por emplear la forma de hablar de Spengler para referirnos al año en que Strauss vio las consecuencias políticas de sus determinaciones filosóficas— estuviera comprendido entre 1932 y 1933. A finales de 1932, Strauss salió de Alemania para ampliar sus estudios en Francia e Inglaterra, después de haber publicado su recensión, antes citada, de *El concepto de lo político* de Schmitt. Los motivos

12 Cf. L. STRAUSS, *Kurt Riezler (1882-1955)*, en *What is Political Philosophy?* (1959), y *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989).

de la partida de Strauss de Alemania eran estrictamente académicos, no políticos: la Fundación Rockefeller, a instancias de Julius Guttmann (director de la Academia para la Ciencia del Judaísmo), de Cassirer y, principalmente, del propio Schmitt, le había proporcionado una beca de ampliación de estudios en Francia sobre cuestiones judías —en que Strauss había demostrado ya su competencia con el libro sobre la crítica de la religión de Spinoza—, que se extendería hasta el cotejo de los manuscritos de Hobbes en Inglaterra que habría de granjear a Strauss su reputación de erudito. Sin embargo, la toma del poder por Adolf Hitler en enero de 1933 supondría también la adhesión al nacionalsocialismo de Schmitt y Heidegger y, por tanto, la imposibilidad de continuar a la vuelta con su carrera filosófica en Alemania. Las simpatías filosófico-políticas, eminentemente conservadoras, que Strauss hubiera podido contraer con el talante de sus maestros y que se prolongaron inexplicablemente, dada su condición de judío, aun después del golpe nacionalsocialista, abonando el terreno de esta manera para las acusaciones de Arendt, no impidieron que su condición de judío le obligara a renovar el exilio en persona. No era la protección académica lo único que Strauss perdía con la imposibilidad de regresar a Alemania ni se trataba de una mera ocasión para la prosecución de la diáspora tradicional del pueblo elegido de que Strauss formaba parte. Para un judío alemán, el exilio era, sobre todo, el final de las esperanzas liberales de integración en la cultura alemana y la corroboración de los pronósticos sionistas sobre la necesidad de apartarse del Estado alemán y constituir un Estado propio. En 1938, Strauss —ya autor de la monografía sobre Hobbes y del libro sobre Maimónides— llegó a los Estados Unidos y en 1944 obtuvo la nacionalidad americana. Desde ese momento, la vuelta a Alemania se hizo innecesaria y se produjo significativamente de paso hacia Israel en 1954, cuando Strauss se detuvo para visitar la tumba de su padre. Strauss encontró en la filosofía la ciudad perfecta —una ciudad ideal, imposible de reproducir políticamente—, y escribió en inglés, en detrimento del alemán, una obra enderezada a modificar el judaísmo y el clasicismo. Como Kracauer y a diferencia de Benjamin, Strauss logró vencer los «escrúpulos europeos» en la hora de la emigración con una suerte de felicidad análoga a la que inspiró la *América* de Kafka. Toda consideración sobre el conservadurismo de Strauss ha de tener en cuenta este desarraigo de la cultura-fuente alemana, que se traducirá tanto en el desafecto hacia las cosas humanas como en la fidelidad a una comunidad por encima o como fundamento de la obediencia política.

Strauss, que habría de enseñar en América la filosofía política durante más de treinta años, comenzó por aprender de la tradición gentil y de la imaginación liberal americanas que la decadencia de Occidente debía ser reformulada en América, incluso en el sentido ilustrado de considerar el nuevo mundo

como asilo ante el asalto de la razón. No obstante, Strauss permanecerá en su suelo como un meteco, casi del mismo modo en que el judío es excluido de la plena vida social y debe ser capaz de vivir dentro y fuera de otra cultura. Ésta es la explicación de que adoptara desde el principio, con toda la sutileza de que fue capaz, el estilo de un profesor e historiador de la filosofía, y de la filosofía política en particular, y no propiamente la figura egregia del filósofo, aunque no debemos engañarnos respecto a la virtud que palpita contenidamente debajo de sus lecciones; una virtud que prueba que el joven judío se había encaminado, después de practicar la humildad bíblica, hacia la moderación de la madurez, inasequible sin la grandeza de alma propia del ser adulto y excelencia específica del ciudadano de la república. Jerusalén y Atenas, la obediencia o la inquisición filosófica requieren del hombre un alma capaz de soportar la tensión a que ambas la someten. Con ocasión de la muerte de Strauss, Arnaldo Momigliano ha evocado la imagen de un hombre orgulloso y delicado¹³. Siendo profesor de filosofía, Strauss ha contribuido al menoscabo del existencialismo como actitud filosófica; siendo historiador ha compuesto con las ajenas sus ideas y convertido en filosofía, sobre la agencia histórica, la historia de la filosofía.

Leo Strauss nació en Kirrhain, una remota población rural en el *Land* de Hesse, Alemania. Educado en el seno de la ortodoxia hebrea, compensó el hábito de las leyes ceremoniales con la formación humanista del *Gymnasium* y la lectura de Schopenhauer y Nietzsche. Fue movilizado hacia el final de la Gran Guerra, a cuyo término pasó a engrosar las filas de lo que Ringer ha llamado el «proletariado académico», en las disciplinas de la matemática, las ciencias naturales, la historia y la filosofía. En 1921 se doctoró con Cassirer —el más ilustre de los seguidores de Cohen— en la Universidad de Hamburgo, una universidad recién creada y donde era posible que incluso los estudiantes judíos albergasen la esperanza de un futuro académico¹⁴. Al magisterio de Cassirer sucederá un itinerario por diversas universidades alemanas, atento a las concepciones filosóficas contemporáneas, desde el neokantismo de Marburgo por donde había comenzado con Cassirer hasta la fenomenología de Husserl, siempre sobre la ascendencia hebrea de que empezará a dar cuenta en diversas publicaciones sionistas, la más conocida de las

13 Véase A. MOMIGLIANO, *Hermenéutica y pensamiento clásico en Leo Strauss*, en *Páginas hebraicas*, p. 244 ss.

14 F. K. RINGER, *El ocaso de los mandarines alemanes. La comunidad académica alemana, 1890-1933*, pp. 139-190, 215, 227. Recuérdese lo que Max Weber había escrito en su célebre conferencia sobre *La ciencia como vocación*: «La vida académica es puro azar. Resulta casi imposible aceptar la responsabilidad de aconsejar al joven que viene a pedir una orientación sobre su posible habilitación. Si se trata de un judío hay que responderle naturalmente: *Lasciate ogni speranza*» (M. WEBER, *El político y el científico*, p. 190).

cuales fue *Der Jude*, dirigida por Martin Buber¹⁵, hasta llegar a Berlín en 1925. En Friburgo había tenido ocasión de escuchar («sin entender una palabra», según confesión propia), además de al propio Husserl, cuya influencia permanecerá latente hasta el exilio en América, a su entonces joven asistente, Heidegger —que a la sazón explicaba a Aristóteles—, y de trabar una amistad de por vida con Gadamer, Jacob Klein y Karl Löwith¹⁶.

La profesión de judaísmo del último Cohen de la que había partido el estudio sobre Spinoza, la amistad de Franz Rosenzweig y de Buber por la que conoce el irracionalismo judío de que se salva por la recuperación de Maimónides, el coloquio de Davos a que ya nos hemos referido y una larga lectura de Nietzsche separarán paulatinamente a Strauss, si no de Kant, sí del neokantismo y de la Ilustración secular que hubiera podido aceptar inicialmente, y también, al cabo, de las aspiraciones políticas (sionistas) del judaísmo. Klein le indicó la enseñanza fundamental de Heidegger: la necesidad de una nueva lectura y apropiación de la filosofía clásica, aunque no en el sentido de la «destrucción» ni remontándose, en consecuencia, por encima de Sócrates:

Klein me convenció de dos cosas. Primero, de que lo único que filosóficamente se necesita en principio es una vuelta, una recuperación de la filosofía clásica; segundo, de que el modo en que se lee a Platón, especialmente por los profesores de filosofía o por los hombres que hacen filosofía, es completamente inadecuado porque no repara en el carácter dramático de los diálogos, ni siquiera, de aquellas partes que parecen tratados filosóficos¹⁷.

15 L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997), pp. 311 ss., 413-414.

16 Véase K. LÖWITH, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*. Esta autobiografía ha iluminado ciertas consideraciones de nuestro estudio. Löwith es, sobre todo, un hombre sincero. A propósito de lo que luego se dice sobre la fascinación que Strauss sintió por Heidegger, en detrimento de Weber, o respecto a la relación entre Strauss y Schmitt, habremos de tener en cuenta, tácitamente, las intenciones reales de quienes, como Löwith o Strauss, estaban comenzando su carrera. Se corre el riesgo, de otra manera, de cargar sobre la vida lo que ahora conocemos por la historia. Hemos aludido a la conferencia de Weber sobre la ciencia como vocación. Esta conferencia fue pronunciada a solicitud de un grupo de estudiantes entre los que se encontraba Löwith. Hoy no podemos leerla sin sorprender el peso argumental del judaísmo o sin admirar la lucidez de Weber. Sin embargo, ni Löwith ni Strauss comprendieron, en primera instancia, el mensaje: quien no estuviera en condiciones de soportar el «descanto del mundo», tenía que volver al seno de las antiguas confesiones, sin tratar de descansar en visiones del mundo que ofrecieran un nuevo consuelo o presentaran el desconsuelo —tal el caso de Heidegger— como acceso a una piedad restringida a la comunidad nacional.

17 Cf. L. STRAUSS, *A Giving of Accounts, The College 22/1* (1970), pp. 1-5, ahora en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997), p. 462.

Es significativo que el conocimiento de Heidegger menoscabara de golpe la admiración sentida hasta ese momento por la «intransigente devoción a la probidad intelectual» de Weber. La animadversión manifestada con posterioridad hacia el «mandarín» de Heidelberg brotará de una desazón sobre la genealogía de la moral moderna —quizá fruto de no haber sabido captar las diferencias entre Weber y Heidegger, una vez que el terreno de la discusión científica hubiera quedado abandonado, por considerarlo tan escaso de fundamento normativo como la propia obediencia de la revelación. La interpretación straussiana de Weber, sin embargo, ha sido malentendida en un grado sólo comparable al de las críticas kantianas mencionadas; en justicia ha de decirse que es más sutil que una mera *reductio ad Hitlerum* y menos clemente de lo que esta fórmula desafortunada indica¹⁸.

A esta discreción del idealismo fáustico alemán seguirá, con el tiempo, la preferencia por el idealismo clásico; pero antes su interés derivará por Spinoza. En 1925, Strauss comenzó a profesar la filosofía en la Academia para la Ciencia del Judaísmo, de Berlín. Las actividades de la Academia de Berlín eran paralelas a las que se producían en la Casa de Libre Enseñanza Judía, que Rosenzweig dirigió en Frankfurt am Main hasta su muerte en 1929, y donde Strauss pudo impartir en un seminario las lecciones sobre Spinoza de que habrá de resultar su primer libro, *La crítica de la religión de Spinoza*, elaborado entre 1925 y 1928 y publicado en 1930. Tanto la Academia como la Casa de Enseñanza trabajaron durante los años de Weimar por integrar a la comunidad judía en la cultura alemana, examinando las fuentes del judaísmo y renovando su vitalidad y relieve en la actualidad. La edición de los escritos de Mendelssohn, en que Strauss participó notablemente, fue, quizás, la obra más serena emprendida por la Academia y quizás por la Ciencia del Judaísmo en su conjunto. Sólo el carisma de Rosenzweig (más propio, sin embargo, del rabino jasídico o del profeta del antiguo judaísmo que de la vocación científica weberiana, y demasiado cercano a las categorías de la estética del círculo de Stefan George para no suscitar la discreción de Kracauer o Benjamin) logró mantener juntas las diversas e incompatibles direcciones del judaísmo alemán. A su muerte,

18 Cf. L. STRAUSS, *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989), con M. WEBER, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, pp. 9, 24, 44-48, 89, 159. Las consideraciones sobre Weber se situarán, como veremos, en un terreno metacientífico y con el propósito de saber por qué la ciencia ha deparado una decepción que no estaba prevista en su origen. Véase *What Is Political Philosophy?* (1959), p. 23: «El más destacado representante del positivismo de la ciencia social, Max Weber, ha postulado la insolubilidad de todos los conflictos de valor, porque su alma anhelaba un universo en que la decepción (esa bastarda del pecado violento acompañado por una fe aún más violenta), en lugar de la felicidad y la serenidad, fuese la marca de la nobleza humana». (Véase, *infra*, 13. EL DESCUBRIMIENTO DE LA NATURALEZA).

liberales, sionistas y asimilacionistas se dispersaron hasta la llegada fatal del nacionalsocialismo.

Cohen, Buber y Rosenzweig no se habían convertido a la religión de sus padres por temor o temblor, ni consentían la obediencia absoluta como criterio ético de conducta; pero no habían renunciado, por la consideración de la debilidad y de la pecaminosidad humanas —motivo del existencialismo, por omisión de la perspectiva clásica de la parcialidad humana—, a la necesidad de redención, una solicitud de los tiempos por encima de la más austera tradición hebrea. Los defectos que Spinoza había advertido en el mantenimiento de esta actitud, poco acorde con el liberalismo de que protestaban Cohen o Rosenzweig, fueron corregidos al efecto mediante una piadosa idealización de la creación y la revelación, mediante un «nuevo pensamiento» de la creencia religiosa, que Rosenzweig, sin mencionar la palabra «religión», quiso reconstruir como un sistema filosófico, siguiendo los postulados de Cohen de la correlación o confianza entre hombre y Dios. La significación filosófica e histórica de Spinoza en el seno del judaísmo y respecto a la integración en la cultura alemana remitía, por tanto, a la discusión de Jacobi con Lessing sobre la superstición y el ateísmo y la propia función de la filosofía en el conflicto entre el Estado y la religión (por donde habrá de comenzar significativamente la obra de Strauss). Cohen renovó, al cabo, el anatema de la sinagoga y acusó de nuevo a Spinoza de traidor al pueblo judío, del mismo modo que Rosenzweig, en un sentido que prefiguraba el existencialismo posterior, habría de abandonar la filosofía —«de Jonia a Jena»—, después de su monumental obra sobre *Hegel y el Estado*, para recobrar un sentido de la experiencia acorde con la naturaleza de la revelación y la orientación que señala para la vida.

La monografía de Strauss sobre Spinoza, llevada a cabo en el seno de la Academia, se basaba aún en la suposición de que una vuelta a categorías premodernas de pensamiento fuera imposible. El problema teológico-político comienza a plantearse en seguida con la discusión con Schmitt, ya mencionada, que señala una encrucijada de la obra de Strauss. Es el turno, después del fervor sionista y del estudio de la Ciencia de la Biblia, del conservadurismo político de Strauss y el momento de elegir, de tomar partido por un horizonte distinto al horizonte del liberalismo, máxima aspiración del joven Strauss; pero también por un horizonte diferente del existencialismo heideggeriano, que habría de enseñar su virtud política con ocasión de los discursos sobre la universidad alemana. Un horizonte semejante, si es que existe, sólo podía encontrarse más allá de la modernidad, hacia las costas del clasicismo apenas entrevistas. A la ascendencia hebrea y a la cultura alemana comienza a oponer Strauss la «gran tradición» que se remonta a Sócrates y que se conserva, de una manera esotérica, en las obras de los autores medievales judeoarábigos. Lo que Strauss ha llamado el «descubrimiento de la naturaleza» en Atenas le obligó a

prescindir, en primer lugar, de la ortodoxia hebrea o de la sinceridad incondicional de la fe —de Jerusalén— y de la ortodoxia científica sobre la aplicación de la técnica a todos los órdenes de la vida; pero también del «problema de una destrucción de la historia de la ontología» planteado en *El ser y el tiempo*. Los años que siguen a 1932, hasta la convencional datación de su obra en América, son años de una investigación dedicada a mantener la tensión, característica desde entonces del pensamiento de Strauss, entre Jerusalén y Atenas. *Filosofía y ley*, sobre Maimónides, de 1935, y *La filosofía política de Hobbes*, de 1936, marcan los dos extremos de su pensamiento y señalan las direcciones posteriores. Al problema clásico de la justicia, por tanto, precederá la consideración de la división de la obediencia: en un sentido conservador, se tratará de inculcar la obediencia a una sola ley; en un sentido filosófico, de conciliar la obediencia a la autoridad con la búsqueda de la verdad.

La concernencia por Spinoza, Maimónides y Hobbes procedía aún de Alemania; el judaísmo, Heidegger y Schmitt estaban detrás de las obras, incluso en la incipiente apreciación del mundo clásico, que Strauss había advertido en el peculiar aristotelismo heideggeriano. A su modo, Strauss trataba de contestar a la pregunta sobre la función que hubiera de desempeñar la filosofía en la época de las ciencias: la división del saber no era distinta a la división de la obediencia. Un cometido que, según Strauss, será político para poder seguir siendo filosófico. El planteamiento es propio de Heidegger; la respuesta, sin embargo, ya no podrá serlo en modo alguno: «No hay lugar para la filosofía política en la obra de Heidegger, y esto bien puede deberse al hecho de que el lugar en cuestión está ocupado por dios o por los dioses». Que los dioses no ocupan, en efecto, el lugar de la política es una premisa epicúrea¹⁹.

La estancia de Strauss en Francia añade a su vida la amistad con Kojève, el exiliado de la Rusia soviética y displicente mentor del Colegio de Sociología, con quien cruzará desde entonces una extraordinaria e irregular correspondencia y, dos décadas después, sostendrá la famosa polémica a propósito de su libro *Sobre la tiranía* (1948). La discusión con Kojève no es menos importante que la controversia con Schmitt y, en ciertos aspectos, es consecutiva. En ambas, Strauss tratará de permanecer dentro de los límites de la filosofía sin que, en ningún momento, le tiente el procedimiento ideológico de suplir el diálogo —que indica siempre y exige una resistencia en quien escucha sólo comparable a la propia capacidad persuasiva de quien habla— por el reconocimiento del fin de la historia o la sumisión a una ética de la facticidad, incapaz de establecer normas e ideales y subordinada de suyo a una validez inescrutable. En la transformación de la filosofía en general, y de la

19 Cf. L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983), p. 30; *The City and Man* (1964), Intr.

filosofía política en particular, en «saber absoluto» o ideología, ha visto Strauss el motivo desencadenante de la crisis o decadencia de Occidente. Toda ideología, podría agregarse, se sitúa al margen de la filosofía; pero sólo puede hacerlo si tergiversa profunda e irrevocablemente el sentido escéptico o investigador de la filosofía e interrumpe con ello su experiencia. Strauss rebate a Kojève con el trabajo contrafáctico de la filosofía, y no con su referente histórico; redarguye con la referencia ideal o con la preferencia por el discurso filosófico. Aun como judío tenía que considerar con cierta contención todo mesianismo. En lo fundamental, esta diferencia entre la ideología y la filosofía no es sino la desproporción irrefragable que existe entre la ciudad y la filosofía, entre la historia y la filosofía, entre la política y la filosofía:

Platón — escribe Strauss — sugiere en su *Critón*, donde evita el término mismo de *filosofía*, que el filósofo se debe de hecho a la ciudad y, en consecuencia, está obligado a obedecer, al menos de modo pasivo, incluso las leyes injustas de la ciudad y a morir a instancias de la ciudad. Sin embargo, no está obligado a comprometerse en una actividad política. El filósofo, como filósofo, es responsable ante la ciudad sólo en la medida en que, al realizar su trabajo, por su propio bienestar, contribuye al bienestar de la ciudad: la filosofía tiene necesariamente un efecto humanizador o civilizador. La ciudad necesita la filosofía, pero sólo mediata o indirectamente, por no decir en una forma diluida. Platón ha descrito esta situación al comparar la ciudad a una caverna, de que sólo un arduo y escarpado ascenso lleva hasta la luz del sol: la ciudad, como ciudad, está más cerrada que abierta para la filosofía²⁰.

La meditación sobre la tiranía (planteada en principio como un comentario de texto) es el puente entre el viejo y el nuevo mundo, y su primera contribución al entendimiento de los fenómenos totalitarios y al desarrollo de una programática sociología de la filosofía. En América, Strauss habrá de explicar el carácter de la escritura filosófica y establecer una historia de la filosofía política sobre el fondo de la relación entre la sociedad y la sabiduría, muy alejada en sus planteamientos de la sociología del conocimiento de Mannheim o de la historia de las ideas de Isaiah Berlin. *Persecución y arte de escribir* es, sin duda, el libro más célebre de Strauss. La coherencia con lo que Strauss había escrito hasta ese momento es precisa. Sergio Quinzio ha escrito que sólo el perseguidor sabe quién es judío; pero la persecución, además de con la transferencia de identidad, de nacionalidad o de pertenencia a una comunidad que origina, tiene que ver también con el problema político clásico por excelencia, el problema del régimen perfecto o la pregunta por quien

20 Cf. L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern* (1968), p. 15. (Véase, *infra*, 12. TIRANÍA Y SER).

haya de gobernar, en cualquier tiempo y en cualquier lugar²¹. Es improbable, según la filosofía política clásica e incluso según la física epicúrea, que este régimen perfecto se establezca en la realidad, porque depende de la conjunción azarosa del poder y la filosofía en un único instante o de la insistencia en la determinación causal en detrimento de la libertad o de la «inclinación»; pero puede ser establecido en el discurso filosófico. El modelo del régimen perfecto que el discurso filosófico pone de relieve puede contrastarse con el régimen actual por su naturaleza teleológica. La amenaza que este contraste supone para la sociedad obliga al filósofo a adoptar una forma de comunicación esotérica, un arte de escribir que, a su vez, suscita el problema de su correcta interpretación, pero que se sobrepone a la censura y a la persecución tanto como a la veleidad de multiplicar su limitado alcance con una técnica política.

La explicación del arte de escribir puede entenderse como la aportación de Strauss a la educación liberal a lo largo de varias décadas de enseñanza y escritura. En su conjunto, la educación liberal, como la filosofía política, versa sobre la excelencia individual, sobre la grandeza de alma, cuya capacidad necesariamente difiere de un individuo a otro y que, por tanto, requiere del consentimiento de las opiniones, que forman la multitud de la ciudad. La educación liberal es razonablemente democrática. La filosofía política clásica, según la entiende Strauss, es la experiencia de esta diversidad insuperable de las opiniones y de la profunda sensación de ignorancia que depara. Al valor que se necesita para descender hasta el fondo de esta ignorancia se une la moderación con que se han de trascender las opiniones de la ciudad o de la tradición.

Esta moderación social, por la que se ha calificado políticamente la obra de Strauss, aunque se corresponde con la atenuación de las expectativas de un conocimiento del todo, ha llevado a considerarlo un conservador. Antes de que el conservadurismo sea objeto de estudio, podemos incluir una comparación literaria. Al cabo de un libro tan lessingiano (y tan leído por Strauss) como *Guerra y Paz*, Pierre Bezujov, el gran protagonista de Tolstoi, propone la formación de «una sociedad de verdaderos conservadores, de verdaderos gentilhombres en el sentido más amplio de la palabra [...] con el único objetivo de conseguir el bien y la seguridad generales»²². Esta sociedad de conservadores, según una paradoja digna de Lessing, habría de estar formada por seres independientes. La independencia de Bezujov es el resultado de la historia, igual que, según el argumento de la novela, la paz es el resultado de la guerra, e

21 S. QUINZIO, *Radici ebraiche del moderno*, p. 62 ss.

22 Compárese G. E. LESSING, *Ernst y Falk. Diálogos para francmasones*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, p. 616: «¡No se puede unir a los hombres más que separándolos, sólo mediante una continua separación se les ha de mantener unidos! Esto es así y no puede ser de otro modo», con L. TOLSTOI, *Guerra y paz*, en *Obras selectas*, II, Ep., 14.

incluso de la inexperiencia o irresponsabilidad, y de ella sólo puede hacerse cargo una ética de la literatura; en el caso de Strauss, que podría suscribir sus palabras y formar parte de su sociedad, la independencia es el resultado del pensamiento sobre la historia y la justicia y, en consecuencia, de una responsabilidad que no puede verse compensada por la omnisciencia literaria del escritor. Esta sociedad de conservadores tendría que comenzar sus actividades por la búsqueda de un principio conservador común, que admitiera los dos fines propuestos —*finis per se* de la política— y no aceptara nada de lo existente que no estuviera sometido a una profunda consideración espiritual acerca del valor de su permanencia entre los hombres.

Éste es el problema de la filosofía política: ¿cómo trazar un orden del Estado que no se inmiscuya, hasta anularla, en la conciencia de quienes lo integran? ¿Cómo conciliar la autoridad con el individuo? Strauss ha observado que el libro fundamental del Estado moderno, *El príncipe* de Maquiavelo, no menciona la palabra «alma». La obra de Strauss está dedicada a interrogarse sobre cómo sea posible una sociedad en que el bien no haya desaparecido de las expectativas de sus miembros y en que la seguridad de la vida social, con el menoscabo que supone para el primero de los objetivos, sea también posible. ¿Cómo ponderar el orden de la libertad de pensamiento con el orden del poder político? Sería imprudente, por tanto, sin dar antes una respuesta a estas preguntas, reducir este conservadurismo insatisfecho —Estado o alma, Leviatán o *polis*— a una actitud ideológica, a una preferencia política o a una condescendencia con el liberalismo americano. El testamento de Strauss puede ser el testamento de Spinoza que él mismo puso de relieve: la independencia.

Leo Strauss murió en Annapolis, Estados Unidos, en 1973. Fue enterrado en el cementerio de la sinagoga de la ciudad y en su funeral se recitó el salmo 114, uno de los que habían ilustrado, en su ensayo sobre *Jerusalén y Atenas*, la diferencia entre las dos ciudades y uno de los cinco salmos que componen la plegaria que se reza en recuerdo de la liberación de Egipto y —en la actualidad en el Estado de Israel— en conmemoración del Día de la Independencia²³.

23 La fuente más importante para la biografía de Leo Strauss es su *Preface to Spinoza's Critique of Religion* (1965), reimpresso en *Liberalism Ancient and Modern* (1968). De gran valor son *Kurt Riezler 1882-1955*, en *What Is Political Philosophy?* (1959); la *Introduction to Heideggerian Existentialism*, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989); *A Giving of Accounts*, ahora en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997), y —por su carácter testamentario— el conjunto de los *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983). Véase, además, A. BLOOM, *Leo Strauss*, en *Political Theory* 5 (1977), pp. 315-330, y la voz *Leo Strauss*, redactada por J. Cropsey, en el *Biographical Supplement* de la *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Free Press, New York 1981.

3. DE LA VIDA A LA OBRA. «Todo cuanto nos ocurre nos deja huellas, todo contribuye, sin que lo advirtamos, a nuestra cultura; pero es peligroso darse cuenta de ello, pues nos volvemos orgullosos y negligentes, o decaídos y apocados, y tan malo es para lo futuro lo uno como lo otro». Goethe ha resumido en estas palabras el ideal de la formación de la experiencia humana. Este ideal se ha de convertir, al estudiar la obra de Strauss, en un método regulativo, si no se quiere caer en el mero registro de las corroboraciones, contradicciones y omisiones que abundan en el curso de todo pensamiento. Es característico de Strauss que haya conservado hasta el final cada una de sus preocupaciones iniciales, en coherencia con la proposición de la permanencia de los problemas fundamentales, y que lo haya hecho, de modo también característico, sin énfasis y a menudo sin decirlo o, por el contrario, sin que dejara lugar a dudas su posición. Hemos apuntado la dificultad a la hora de juzgar su posición respecto al idealismo, ya fuera el idealismo fáustico de Weber o el idealismo apoteósico de Rosenzweig; pero lo propio acontecerá cuando tengamos que exponer su fidelidad al judaísmo, del sionismo a la ortodoxia, o el clasicismo de su pensamiento, en cualquiera de las acepciones —la exégesis, la filosofía política, la comedia, la ironía o el epicureísmo— que consienta. Quizá sea arriesgado que el autor advierta las ramificaciones de su cultura o el origen común de sus planteamientos; la desatención por parte del lector resultaría, por el contrario, fatal para sus propósitos. En lo que sigue, trataremos de establecer las menas del pensamiento de Strauss según vayan saliendo a la luz. Sólo de este modo la recepción de Strauss puede dar paso, primero, a una crítica de su pensamiento y, segundo, a una comprensión que nos permita saber qué es lo que hemos aprendido de su lectura. Es obvio que nuestro estudio no puede compartir las conclusiones de Larmore. El silencio de Strauss no es como el silencio de la modernidad, que Blaise Pascal llamó *effroyable*, sino semejante al silencio del Ateniense hacia el final de las *Leyes*.

Nuestra trayectoria nos lleva, pues, del judaísmo inicial, templado en su ortodoxia por la obra previa de Cohen, Rosenzweig y Buber y edificado sobre la discusión de la Ilustración judía y la recepción de Spinoza en los círculos sionistas de Weimar, hacia la filosofía política. Esta filosofía política parte del abandono del sionismo y atraviesa un periodo de profunda afinidad conservadora, promovida por la separación de la filosofía kantiana o liberal (Cassirer o Weber) que resulta del conocimiento de Heidegger y de Schmitt. Antes de marcharse de Europa, Strauss es consciente de que su obra se encuentra, en ciernes, limitada por dos extremos, los propios de los orígenes del liberalismo: la necesidad de un Estado y la conservación de una fuente propia de consulta. Spinoza ha dejado paso tanto a Hobbes como a Maimónides. A Schmitt ha de suceder Kojève, al concepto de lo político el corolario del fin de la historia. La discusión sobre la tiranía moderna es, sobre todo, una discusión

sobre la contención hegeliana por sellar aquella fuente propia de consulta. El judaísmo se convierte en una sociología de la filosofía: la obediencia dividida ha de dejar paso a una pregunta general sobre la justicia, que, sin embargo, no puede ser abiertamente planteada en la sociedad ni tampoco obliterada. El concepto de ser — eminentemente teológico — se transforma en un concepto de heterogeneidad, político a la vez que filosófico. La parcialidad o finitud de lo humano, comprendida mediante una recepción de la comedia y de la ironía, conduce, por fin, a la física epicúrea que subyace a la consideración política de la moderación de los afanes humanos y a la fidelidad a la comunidad, a pesar del desmoronamiento del mundo.

CAPÍTULO II

4. LA ASCENDENCIA HEBREA. Como Buber, Cohen y Rosenzweig, Strauss también ha entonado su piadoso *Chirim Leabboth*. Si al final se puede decir de él lo que Julien Benda escribió como resumen de sí propio, «más clérigo que judío», es porque clérigo y judío no son, en realidad, atribuciones opuestas, siempre que se hayan descartado los presupuestos de una profesión ortodoxa, eminentemente levítica o sacerdotal, de la religión de los profetas, a favor de una concepción del judaísmo en que no es imposible encontrar los orígenes de las formulaciones contemporáneas de los derechos humanos y que, en cualquier caso, se encuentra en la raíz del trabajo desarrollado por Strauss en América²⁴. El judaísmo, que le abre las puertas de la filosofía política clásica, es también su vínculo más estrecho con los orígenes y el desarrollo de la modernidad. Esta doble condición es característica de la obra de Strauss. De la historia del judaísmo, por tanto, se han de entresacar los rasgos que reco-

24 J. BENDA, *Plus Clerc que Juif*, en P. HEBEY (ed.), *L'Esprit NRF*, p. 1094 ss. El profesor Villacañas y yo mismo sostuvimos en su momento una discusión, a propósito de Julien Benda, que ahora podría matizarse de esta manera: no es cierto, como yo creía, que el dilema sea «clérigo o demócrata»; no lo es si el concepto de democracia sigue su curso de transformación desde sus formulaciones pseudo-populares fichteanas o schmittianas hasta las de un individualismo —por difícil que sea de añadir el calificativo— republicano. El dilema, por tanto, desaparece y, en un sentido mucho más ilustrado, se convierte en la proposición de que todo «demócrata», al ser él mismo portador y responsable de unos valores universales, es de suyo un «clérigo». Strauss ha tratado únicamente de moderar la apreciación o el alcance de esos valores. Por otra parte, no era necesario ser antisemita para darse cuenta de que la diferencia de culto era, fundamentalmente, motivo de la desobediencia y de la disidencia políticas; bastaba con profesar, como Schmitt en 1938, cuando escribe su monografía sobre el *Leviatán* de Hobbes, una doctrina de la soberanía basada tanto en la teoría del Estado de los *politiques* como en las más polémicas aspiraciones del catolicismo.

nocemos en el temperamento de Strauss y que han contribuido a la elaboración de su pensamiento. El camino parte del judaísmo y llega hasta la filosofía; pero una parte considerable de su recorrido ha sido extremadamente fiel al trazado veterotestamentario y a su renovación contemporánea. La fidelidad no es, por cierto, una virtud clásica, aunque se corresponde con lo que llamaríamos, sólo de un modo aproximado, piedad.

A la hora de trazar un vínculo entre el pensamiento de Strauss y la historia o ascendencia del judaísmo, de manera que se pueda ofrecer una pauta de significación y de correspondencia con las sucesivas fases por que aquel ha atravesado —sionismo, liberalismo, conservadurismo, nihilismo, clasicismo o epicureísmo—, se ha de tener en cuenta que el judaísmo consiste fundamentalmente en la creencia en la *Shekhina*, o presencia de Dios (a que aludía, precisamente, al salmo 114, «en presencia del Dios de Jacob»), y en la explicación de su influencia en las empresas de los hombres. Esta influencia depende de la Alianza con un pueblo elegido, el pueblo de Israel, y de la obediencia exclusiva a que este pueblo se sometió por la revelación de la Tora o Ley. Es importante advertir que la revelación, para los pensadores hebreos, se traduce en la Ley, pero no en un contenido doctrinal respecto a la fe. La Ley mosaica concierne, sobre todo, a lo nefando, y con el tiempo desciende hasta las reglas de conducta más minuciosas de la existencia cotidiana. Sus prohibiciones alcanzan también a los gobernantes. La instauración de la monarquía, que los judíos pidieron para ser como los demás pueblos (I Sm. 8: 5), interrumpió el sentido de la obediencia debida o limitada, hasta entonces, en una sola dirección, e introdujo la primera respuesta que podríamos llamar política a la pregunta sobre la omnipotencia de Dios y la suerte de los individuos, comparable en su planteamiento a la formación del Estado moderno de Israel y concernida, por tanto, a unos límites territoriales y a una idea de la soberanía. La letra de la Ley ya no se identificaba con un solo espíritu. Strauss ha reiterado el pasaje bíblico en que Natán reprende a David —el rey mortal— como ejemplo de la disociación fatal de sabiduría y autoridad²⁵.

25 Véase II Sm. 12: 1-7. Cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History* (1953), donde figura como lema del libro, junto a 1. Re. 21: 1-3, y *Jerusalem and Athens*, en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983), p. 172. Véase *Letter to the Editor: The State of Israel*, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997), pp. 413-414. Strauss advertía, en esta breve carta dirigida en 1957 al director de *National Review* (una publicación eminentemente conservadora), el carácter moral del nuevo Estado de Israel. En opinión de Strauss, el sionismo era de carácter conservador: «Deseo decir que el fundador del sionismo, Herzl, fue fundamentalmente un hombre conservador, guiado en su sionismo por consideraciones conservadoras. La espina dorsal moral de los judíos corría el peligro de ser partida por la así llamada emancipación, que en muchos casos los había enajenado de su ascendencia y no les había ofrecido a cambio sino una igualdad meramente formal; les proporcionó una condición que ha sido calificada como *libertad exterior y servidumbre interior*. El sionismo político fue el intento de restaurar aquella libertad

La secesión de las tribus de Israel a la muerte de Salomón y la destrucción de Jerusalén sobrecogieron el ánimo profético de los judíos. La restauración del templo no trajo consigo, sin embargo, el cumplimiento de las esperanzas mesiánicas. A la desaparición de los profetas sucedieron las escuelas de los rabinos, preocupados por conservar la letra de la Ley en las situaciones más adversas. Es posible apuntar que el conservadurismo perdura o desaparece por la comprensión del carácter antimesiánico de la realidad, del carácter cotidiano de los acontecimientos, que obligan a una reducción de las expectativas de sentido o transformación y renuevan la confianza menor en los textos o costumbres que vertebran la tradición de una comunidad. Los rabinos, de este modo, tuvieron que resumir en su tarea dos tradiciones relativas al espíritu, al *Ruah*, y, por tanto, relativas a la Escritura y su interpretación: la tradición de los levitas y la tradición de los profetas. A los rabinos se deben las primeras instituciones educativas hebreas —las sinagogas, o lugares de enseñanza— y la reputación carismática del sabio entre los judíos, modelo, en ambos casos, tanto de la futura institución de Rosenzweig como de su propia personalidad. (Recuérdese lo que se ha apuntado sobre la diferencia entre la formación del carácter del alma y el establecimiento de las instituciones.) Los profetas no han vuelto a oírse, a diferencia de los que Jeremías llamó «falsos profetas»; pero las instituciones rabínicas se han sobrepuesto a la diáspora en la medida en que no han sido las instituciones oficiales de ningún Estado. Propia de los rabinos es la idea, que habría de resultar infausta para el liberalismo judío que tendía a la asimilación con la cultura alemana, profundamente arraigada en el suelo, de que el exilio es la condición de la existencia del pueblo de Israel. Para los rabinos, la norma no proviene de la tierra, es decir, no es posible una solución política al problema de Israel (o, como Strauss piensa, no es posible una solución finita para un problema infinito). El rabinismo desarrolla *ex illud* un minucioso programa de vida dedicado al estudio y a la obediencia de la voluntad de Dios, válido por encima de las condiciones de tiempo y de lugar y, por tanto, válido por encima de la historia. Estudio y obediencia no son, sin embargo, actitudes que puedan darse de una sola vez: a la obediencia le basta con una llamada; el estudio, por el contrario, es inacabable. La desproporción entre la obediencia y el estudio generará un canon de moralidad de infinitas graduaciones, desde la actitud del que meramente obedece hasta la de quien tiene motivos razonables y, sobre todo, políticos, para hacerlo y reconoce, en

interior, aquella simple dignidad, de que sólo quienes recuerdan su ascendencia y son leales a su destino son capaces». La conclusión de Strauss era de la índole que hoy llamaríamos comunitarista: «El sionismo político es problemático por razones obvias. Sin embargo, no podré olvidar nunca lo que ha logrado como fuerza moral en una época de disolución. Ayudó a detener la marea de *progresiva* nivelación de venerables, ancestrales diferencias; cumplió una función conservadora». Ésta es, sin duda, la formulación más «exotérica» del pensamiento de Strauss.

secreto, que «la Tora no es suficiente para guiar a una comunidad política»²⁶. (La cautela de Maimónides ante estas consideraciones será una de las fuentes de las teorías straussianas del arte de escribir.)

Freud escribió que mantuvo siempre «un poderoso sentimiento de comunidad» con su pueblo. La idea de una comunidad desligada de la tierra prometida o repartida por toda la tierra es, en efecto, la idea más poderosa del judaísmo —capaz, incluso, de suscitar sentimientos en un eminente racionalista, como Freud, y, por tanto, en alguien a quien no bastaba en modo alguno la autoridad para prestar su asentimiento²⁷. La existencia de la comunidad judía, lo que Strauss calificará de problema judío, es la condición teológica de la política; en su formulación característica, supone la inversión completa de la teología política schmittiana, entendida eminentemente como una doctrina de la indisociabilidad de la soberanía. La existencia de la comunidad judía consiste, sobre todo, en su persistencia a lo largo de la historia y entre los demás pueblos de la tierra. La suerte del judaísmo no habría sido distinta a la del cristianismo, objeto también, por interesada que haya sido la apologética posterior en su insistencia, de una persecución, de no haberse producido el triunfo de la Iglesia —de lo que Mendelssohn, más luterano que judío en esta ocasión, llamó «los principios católico-romanos» del despotismo—, que distingue radicalmente a los cristianos de los judíos; es decir, sólo la continua persecución del judaísmo, contrapartida de la constante fidelidad de los judíos a su Ley, los diferencia. Precisamente en las afinidades de las sectas protestantes con el judaísmo se había inspirado el proyecto ilustrado de asimilación. El enigma de los judíos consiste en la ausencia de voluntad de convertirse en Iglesia o en su impotencia para haberlo conseguido, en lo que reside el objeto principal de la crítica cristiana, tal como se encuentra en Pablo: «No todos los que proceden de Israel constituyen a Israel. [...] Israel —prosigue el apóstol—, que buscaba una ley de justicia, no la alcanzó» (*Epístola a los romanos* 9: 6-31); pero también en este aspecto era Spinoza quien recordaba que los judíos no sólo carecían de Estado, sino de un sentido *católico* o universalista, que finalmente les excluía de la sociedad. No es difícil reconocer, en el sostenimiento de la tensión entre Jerusalén y Atenas por parte de Strauss, una admiración hacia Israel que procede a la inversa de

26 Cf. L. STRAUSS, *Maimonides' Statement on Political Science*, en *What Is Political Philosophy?* (1959), p. 157 ss. Compárese S. FREUD, *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, p. 67 ss., con L. STRAUSS, *Freud on Moses and Monotheism*, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997), p. 285 ss.

27 Cf. S. FREUD, *Carta sobre la posición frente al judaísmo* (1925), en *Moisés y la religión monoteísta*, p. 199. Sobre el racionalismo de Freud, véase *El porvenir de una ilusión*, en *Psicología de las masas*. El asunto en cuestión es la contraposición entre *Dabar* y *Logos*, entre palabra y razón.

Nietzsche: lo venerable es que no exista, deliberadamente o con resignación, una voluntad de poder²⁸.

La prueba más severa a que haya sido sometida la tradición judía proviene de la influencia de la otra tradición formadora de Occidente: la filosofía griega. La exégesis, infinita y casi exclusiva, de las Escrituras había impedido que los rabinos desarrollaran un pensamiento abstracto o especulativo y, por tanto, separado de los textos que comentaban. Como ha explicado Strauss, no hay una palabra hebrea para «naturaleza», que denote una instancia intermedia entre la divinidad y las convenciones humanas. La fidelidad a la letra suplía la necesidad de la idea socrática y proporcionaba el consuelo de saber que el sufrimiento, por encima de las adversidades reales del pueblo judío, podía aplacarse mediante la identificación con el destino escrito de los padres y la continua expiación reservada a los hijos de Adán. A la letra de la Ley se han sobrepuesto diversos espíritus, afines, sin embargo, a la misma tradición y a la misma esperanza de que pudiera aplicarse pronto la Ley en su conjunto. De Maimónides a Mendelssohn, a un lado de la letra o entre líneas, se ha sugerido que la metafísica era, en esencia, una vieja competencia judía. La identificación de la ascendencia hebrea con la filosofía en que consistió la peculiar *Haskala* o Ilustración judía de Berlín suponía parcialmente el fin de la doctrina del exilio. *Jerusalén*, de Mendelssohn, obra en apariencia mucho menos osada que el *Tratado teológico-político* de Spinoza, del que apenas le separaba un siglo, puede ser leída como el intento de instaurar la creencia en la religión universal de la razón²⁹. El judaísmo significaría, entonces, sólo una manifestación histórica, una etapa en un progreso indefinido, que albergaba en su interior expectativas que entraban en conflicto con las depositadas por la tradición rabínica en el destino del hombre. El problema de la asimilación seguía siendo el dilema de la obediencia. El idealismo, en este sentido, se con-

28 Es la conocida caracterización weberiana de los judíos como «pueblo paria», *i. e.*, «un pueblo segregado ritualmente», que ha dado muestra a lo largo de la historia de una «voluntaria existencia de gueto» y ha puesto de manifiesto un «dualismo de la moral hacia dentro y la moral hacia fuera». Weber ha señalado con acierto las repercusiones políticas que necesariamente habían de desprenderse de esta «ética de las convicciones», encaminada hacia una «futura revolución política y social, dirigida por Dios» (M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión*, III, pp. 16 ss., 361-388, 401 ss., 443 ss.). Las tesis de Weber han sido discutidas por A. MOMIGLIANO, *Consideraciones sobre la definición weberiana del judaísmo como religión paria*, en *Páginas hebraicas*. Sobre la teología de la época en que Strauss concebía su teología política, véase H. KÜNG, *Karl Barth. Teología en el tránsito a la postmodernidad*, en *Grandes pensadores cristianos*. Strauss, como veremos, fue consciente de esta situación ambigua del judaísmo desde el principio.

29 Lessing, sin embargo, consideraba a Mendelssohn «un segundo Spinoza». Compárese M. MENDELSSOHN, *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo*, con G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*, p. 288. Es significativo que Strauss considerase *La educación del género humano* como una obra exotérica, en comparación con la esotérica *Ernst y Falk*.

figura como una modificación del mesianismo, sobre todo en el sentido político de dotar de racionalidad a las instituciones humanas sucesivas y establecer el postulado de la especie, eliminando paulatinamente la compulsión a adorar en secreto a un Dios que ya no sirve al Estado. Hegel sancionó, del modo más ambiguo, la integración en la cultura alemana que los berlineses propugnaban en su *Filosofía del Derecho*:

Sólo por sus eventuales fuerzas puede el Estado pasar por alto y soportar tales anomalías [es decir, la tolerancia de sectas religiosas que niegan al Estado] y, particularmente, confiar en el poder de las costumbres y de la racionalidad interna de sus instituciones, de manera que éstas, mientras el Estado hace valer al respecto sus derechos estrictos, reduzcan y superen la discrepancia. Por más que se hubiera tenido derecho formal, por ejemplo contra los judíos, en orden al otorgamiento de derechos civiles, en la medida en que se les debería considerar no sólo como un grupo religioso particular, sino como pertenecientes a un pueblo extraño, el clamor suscitado por éstos y otros puntos de vista ha pasado por alto que ante todo son seres humanos y que esto no es solamente una cualidad abstracta, sino que en ello radica el que, con la concesión de los derechos civiles, se alcance por el contrario el orgullo de valer como personas jurídicas en la sociedad civil, y, desde esta raíz infinita, libre de todo lo demás, la deseada equiparación del modo de pensar y del carácter. En caso contrario, la separación reprochada a los judíos se hubiese mantenido y, con justicia, se hubiese convertido en reproche y culpa para el Estado excluyente, pues de este modo habría desconocido su principio, la institución objetiva y su poder. La afirmación de esta exclusión, en la medida en que creería darse con el mayor derecho, se ha mostrado también en la experiencia como totalmente insensata; por el contrario, el modo de actuar de los gobiernos como sabio y digno³⁰.

A esto se opuso, sin embargo, un conservadurismo judío que profesaba una íntima renuencia a confundir las fuentes de la autoridad, de que se habría de alimentar Strauss, por considerar la religión como una cruz de la cultura a que pronto habría de agregarse la cruz de la política. (El conservadurismo judío, que emulaba a la Escuela Histórica alemana, fue, en efecto uno de los apoyos o fundamentos del sionismo; pero, en esencia, era un movimiento preocupado más por la vida cotidiana que por una formulación de pensamiento. A Strauss no podía interesarle esta vida activa del judaísmo más de lo que le pudo interesar la vida activa ateniense).

La obra de Mendelssohn, sin embargo, era mucho más sutil de lo que una comparación puede dar a entender. Es difícil contestar a la pregunta de a

30 Cf. G. W. F. HEGEL, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, § 270; cf. § 209 y 268. Compárese con *Fenomenología del espíritu*, p. 128 ss., y S. FREUD, *Moisés y la religión mono-teísta*, p. 129 ss.

quién iba dirigida *Jerusalén*, su obra maestra. ¿Qué tipo de lector era el adecuado para este «viejo libro»: el judío, el protestante alemán, el filósofo? Strauss se habría fijado de inmediato en que «Estado» es la palabra con que comienza el libro y «paz» con la que acaba, quedando en medio, entre las dos partes que la constituyen y como antelación a la parte dedicada al judaísmo, una referencia a Atenas y a la filosofía en general, la «Estoa», y, por tanto, una concepción del filósofo como *Weltsage*, sabio del mundo, equidistante entre los hombres (el Estado) y Dios (la religión o Iglesia). En el corazón de la política se halla la filosofía; «Atenas» aparece en el centro de *Jerusalén*.

Un propósito eminentemente político, o estatal, guía la obra hacia la consecución de la paz a través de una controversia fenomenológica entre «esencias morales». A las pretensiones idénticas del Estado y la religión (o Iglesia) por lograr la obediencia de los individuos se opone la tercera esencia moral, o «libertad de conciencia» (la *Freyheit des Gewissens* que emula la *libertas philosophandi* spinoziana). Si Mendelssohn ha podido ser llamado un segundo Spinoza e inspirar la figura lessinguiana de *Natán el sabio* es, desde luego, por su capacidad de menoscabar el peso y la acritud de las discusiones teológicas y filosóficas mediante el matiz y la distinción. Strauss le debe mucho a Mendelssohn —significativamente más de lo que ha puesto de manifiesto— y, seguramente, esa deuda sólo podía ser pagada por la atención prestada a Spinoza, verdadero inspirador de la Ilustración o *Haskala* berlinesa, como la polémica con Jacobi y la historia de la filosofía (escrita por Hegel o desde el punto de vista hegeliano) pusieron de manifiesto. A Mendelssohn se le podía hacer justicia en la medida en que Spinoza no tuviera que ser considerado un enemigo del pueblo judío. Fundamentalmente, Strauss debe a Mendelssohn, como a Lessing, su renuencia al Estado, junto con el reconocimiento de que el Estado es, en cierta medida, necesario; es decir, les debe a ambos la concurrencia del individuo en el horizonte de la vida común en que sólo existe el Estado como forma de la sociabilidad. Para que ese Estado no se alce como un monstruo, como el *Leviatán* de Hobbes con el que expresamente disiente el judaísmo desde Spinoza hasta Mendelssohn, tanto como consiente en la afinidad con la reserva de profesión, la razón de los hombres no puede ser denigrada: si la simpatía con las sectas protestantes provenía de una común repugnancia por la confusión de las fuentes de obediencia, la antipatía que se produce tiene como origen la consideración favorable o denigratoria de la razón humana. Spinoza habría sido menos el enemigo de Israel que de Calvino. Entre el Estado y el individuo ha de producirse una correlación de fuerzas; de otra manera, el poder se convierte en violencia:

Poder [*Macht*] y derecho son, pues, cosas diferentes, y también eran conceptos heterogéneos en el estado de naturaleza. —Hobbes, además, prescribe al

supremo poder [*Gewalt*] del Estado leyes para que no decrete nada que sea contrario al bienestar de sus súbditos. [...] Hobbes es en esto muy explícito y, en el fondo, es mucho menos indulgente con los dioses de la tierra de lo que cabía suponer de su sistema. Así, pues, sólo este temor a la omnipotencia [*diese Furcht vor der Allmacht*], que debe obligar a los reyes y príncipes a determinados deberes [*Pflichten*] para con sus súbditos, puede resultar, también en el estado de naturaleza, una fuente de obligaciones [*Obliegenheiten*] para cada individuo; con ello, tendríamos un solemne deber de naturaleza, que Hobbes no quiere admitir³¹.

La unidad de Estado y religión (o Iglesia), la teocracia —o, como la llama Mendelssohn, la «constitución mosaica»—, por preferible que fuera en un principio para la estabilidad social recién adquirida en el estado de naturaleza, no pasa de ser una situación del pasado y, por tanto, un régimen que ha demostrado su incapacidad para sobreponerse a la decadencia. Mendelssohn no es un partidario incondicional del progreso y, en lo que toca al punto fundamental de la Ilustración (el acceso de todos a las fuentes de la sabiduría) es explícito: la escritura es motivo de decadencia —en los mismos términos spenglerianos, *Untergang*— del Estado. Lo cierto es que se han de soportar las dos cargas como se pueda. Será muy difícil para el judío convertirse en conciudadano; pero esa categoría no es superior a la categoría de congénere (*Mitbürger/Mitmenschen*). Soportar esa carga condice con la imposible unidad de la profesión de fe. Como Lessing, Mendelssohn, en un sentido que Strauss tendrá que reconocer finalmente como previo a la filosofía e indispensable para la constitución de la democracia liberal, escribe que «la diversidad es manifiestamente el plan y la meta de la providencia». Las sociedades religiosas —recordemos los francmasones de Lessing o la amistad clásica— atenúan la soledad del hombre, diverso con sus semejantes, por la «edificación comunitaria». Mendelssohn no estaba tan alejado de Maimónides ni era menos conservador, en el sentido moral con que el conservadurismo ha de ser considerado a propósito de Strauss.

31 Cf. M. MENDELSSOHN, *Jerusalem*, pp. 14-15. Este párrafo comprende las líneas maestras de la influencia judía de la discusión de Strauss con Schmitt —lo que Schmitt, desdeñosamente, llamará «la táctica judía de las distinciones»—, así como de su monografía sobre Hobbes. Véase SPINOZA, *Tratado teológico-político*, p. 195 (nota de Spinoza) y la *Ep. 50* a Jarig Jelles en la *Correspondencia*. Sigue siendo una cruz de los intérpretes si Mendelssohn seguía o no el *Tratado teológico-político*. En nuestra exposición la lectura de Mendelssohn y Spinoza ha de ser una tarea de contraste. El quehacer de Mendelssohn en *Jerusalén* es eminentemente conceptual. Es significativo, por apurar un ejemplo de interpretación straussiana, que «Jerusalén» no sea mencionada más de dos veces en el texto al que da nombre: en la primera ocasión, ni siquiera en palabras de Mendelssohn, sino en el interior de una cita; en la segunda, a propósito de «los conquistadores de Jerusalén». Compárese con G. E. LESSING, *Soldados y monjes*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, p. 393 ss.

El fracaso de la democracia liberal en Alemania y, en consecuencia, de la tentativa de asimilación a la cultura alemana del judaísmo alemán, dio como resultado adverso e inesperado la creación de un Estado dentro del Estado, para lo que el judaísmo, pese a las esperanzas de los berlineses y liberales, siempre se había reservado. El Estado alemán se convirtió en la fuente del Estado menor judío. Esta dependencia involucró todos los órdenes, desde el político al intelectual, desde la contraposición de la idea de nación con la teoría del Estado, en que habría de desembocar el sionismo, hasta la Ciencia de los Judíos³². El rechazo final del sionismo a esta situación no difiere del rechazo antisemita previo en lo que toca al grado de conciencia de la separación entre judíos y alemanes. La «disimilación» —por emplear un término de Rosenzweig—, que habría de culminar en el holocausto, obligará a Strauss a trascender las condiciones históricas del judaísmo en Alemania y ver tardíamente en el conflicto irresuelto, en la ausencia de una verdadera «solución final» al problema de Jerusalén y Atenas, de la Biblia y la filosofía, «el secreto de la vitalidad de la civilización occidental»; pero este secreto, como veremos, no es en teoría distinto de las tensiones que se producen en el origen del liberalismo en la propia obra de Hobbes, y que habían suscitado, en la discusión con Schmitt, la necesidad de procurar otro horizonte. Esta tensión se manifiesta en una serie de paralelismos, el último de los cuales es el que opone, precisamente, a la vuelta a la filosofía política clásica —lo que los discípulos de Strauss han llamado *rebirth*, a propósito de la recuperación de las categorías y actitudes políticas clásicas—, el concepto hebreo de *teshuva*, que Strauss vierte siempre por *return*, retorno o arrepentimiento, por el que los rabinos entendían la reconstrucción de una comunidad de fe, según el modelo normativo bíblico en que Maimónides insistirá («Siguiendo Sus caminos», *Dt.11: 22; 30: 16*)³³.

32 Cf. L. STRAUSS, *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft*, en *Der Jude* 8 (1924), pp. 613-617. Esta contraposición acompaña nuestro estudio y puede rastreadse desde Mendelssohn (*Haskala/Aufklärung*) hasta Rosenzweig y el liberalismo/comunitarismo. Lo mismo podría decirse del marxismo (en cuyo seno el judaísmo ha desarrollado una función esencial) respecto a la civilización occidental, un ejemplo eminente de lo cual puede verse en la contraposición entre Max Weber y Georg Lukács (*Economía y Sociedad, Historia y consciencia de clase*). El concepto de «secularización» ofrece una perspectiva similar, que probablemente sea la originaria y la más importante, en la elucidación de la importancia de la cultura-fuente respecto al desarrollo histórico (cf. F. J. WETZ, *Hans Blumenberg*, p. 38 ss.). En lo que a Strauss (y a Schmitt) respecta, de lo que se trata es de la asunción de la inexistencia de un horizonte distinto al horizonte liberal occidental. La contraposición característica de Strauss, deudora de estas contraposiciones previas, se establecerá entre Jerusalén y Atenas. (Véase, *infra*, 11. SOCIOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA, y 15. LAS DOS CIUDADES).

33 Cf. L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997), pp. 87-89, 93-94, 109, 144-147, 320, 439, 468. Véase S. MOSÈS, *El Ángel de la historia*, p. 29 ss. Todas las consideraciones sobre el judaísmo alemán han de apodarse con la importancia veterotestamentaria de la Reforma.

Strauss habrá de conservar la tensión judía por lograr una comunidad que quepa en un Estado moderno. A la pregunta por la justicia, característica de la filosofía política clásica, precede, en consecuencia, la duda sobre a qué autoridad se debe obedecer. La irrupción del liberalismo supuso, según Marx, «la escisión del hombre en un hombre público y un hombre privado»³⁴. Strauss, que apenas ha recurrido en sus libros a Marx, podría reconocer en *La cuestión judía*, aparecida cuando más fuertes eran las tentaciones de la conversión al cristianismo (recordemos a Heinrich Heine, precursor de las vacilaciones de Rosenzweig y, como éste, lector fiel de la Biblia al final de su vida), no sólo sus preocupaciones sobre el judaísmo, sino también la imposibilidad de encontrar en una teoría del Estado la salida a la obediencia dividida. De «revolución permanente» ha calificado Marx la constitución o ideología de la sociedad burguesa. La preferencia por Schmitt que manifestará Strauss, al contrario de tantos judíos que se decantaron por el marxismo (y que han tenido que considerar a posteriori su propia dependencia de la filosofía kantiana, como es el caso de Benjamin o Horkheimer), se corresponde con la conclusión marxiana de la disolución de la sociedad en un «mundo de individuos atomizados, enfrentados hostilmente». *La cuestión judía* remitía, por tanto, como la *Jerusalem* de Mendelssohn, a Hobbes; pero ni el Estado ni el individuo eran los elementos prioritarios de la preocupación de Marx, sino la comunidad, sobre la que recaía la preeminencia axiológica y escatológica, en detrimento del proyecto originario de la Ilustración berlinesa y lessinguiana sobre el individuo. El judaísmo —que es, como habremos de estudiar a propósito de la meditación de Georg Jellinek sobre el origen de la declaración de los derechos humanos, la inspiración más profunda del iusnaturalismo moderno, en la medida en que todos los movimientos de la Reforma se fortalecen con la lectura del Antiguo Testamento— se muestra incompatible, sin embargo, como la propia filosofía política clásica recuperada por Strauss, con toda teoría del Estado, que, paradójicamente, habría de garantizar, en línea con el desarrollo político revolucionario de la Ilustración, el cumplimiento de tales derechos. Marx ha sido el primero en advertir el horizonte insuperable del liberalismo de la sociedad burguesa a propósito del judaísmo, sin compensar esta insuperabilidad con la aceptación de la libertad de conciencia. En este sentido, el judaísmo puede ser calificado también por Marx como «ideología», ocultando de este modo la eterna alternativa filosófica que Mendelssohn aún podía situar en el centro de la discusión. El ateísmo del Estado, el fardo de Hobbes —*He loves the burthen*—, no es sino la condición indispen-

34 Cf. K. MARX, *La cuestión judía (y otros escritos)*, p. 37. Compárese a H. HEINE, *Contribución a la historia de la religión y de la filosofía en Alemania*, en *Obras, passim*, con I. KANT, *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*, en *Filosofía de la historia*, p. 107 ss.

sable para que cese la revolución, pero no tiene una connotación especial; en sus efectos políticos es idéntico a la teocracia y, en cualquier caso, se opone a la división de la obediencia, aunque sea por motivos religiosos. Strauss podrá decir que el liberalismo no ha resuelto tampoco el problema judío, porque es el único régimen que permite que se mantenga como problema y, si se quiere, como utopía.

El judaísmo antiguo de Max Weber puede ser leído —a la luz de los movimientos sionistas y judeo-místicos de principios de siglo, en que cundían a la vez la desesperación más honda y las esperanzas más exaltadas, provocadas por una resistencia al Estado que no se quería reconocer como responsabilidad individual y que se quería hacer extensible al conjunto de la comunidad— como reivindicación de la racionalidad de una «ética religiosa del obrar intramundano que era eminentemente racional, libre de magia y de cualquier forma de búsqueda irracional de salvación»³⁵. Es un mérito de Weber haber destacado que la fidelidad a los mandamientos divinos y la creencia en un dios misterioso, pero inteligible gracias a su revelación en forma de Ley, excluía toda especulación acerca del sentido del mundo, sin que esta inactividad metafísica tuviera que llevar, necesariamente, a una ausencia de dignidad. Weber cifra, precisamente, la dignidad del judaísmo antiguo en el carácter de los profetas, que, cargado, incluso, de cualidades irracionales, era capaz de sobreponerse a la situación adversa y tener su lugar entre las otras éticas del mundo. La preferencia por los profetas —fuera de la íntima afinidad electiva con que Weber la sintiera cuando redactaba su escrito en medio de la guerra— es cohonestada por Weber con la tarea menor, pero necesaria, de los rabinos y maestros de la Ley. «Precisamente este carácter racional tanto del acontecer del mundo, que no está determinado por el ciego azar ni por las fuerzas mágicas, sino que tiene sus fundamentos comprensibles, como también de la profecía misma, es decir, que sus oráculos, en contraste con la esotérica gnóstica, eran comprensibles por cualquiera, fue lo que los judíos, incluso más tarde, reconocían como específico de sus profetas».

Por contraposición a este judaísmo antiguo, el judaísmo alemán moderno se fue precipitando, en correspondencia con lo que sucedía en la cultura-fuente alemana, cuya reflexión iba volviéndose más violenta conforme aumentaba la percepción de la distancia que separaba a una de la otra, en doctrinas irracionistas, que habrían de confinar en la ascética o en la mística, o en doctrinas políticas que habrían de confinar en la técnica moderna de la

35 M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión*, III, p. 19; cf. pp. 252 ss., 341, 394. Véanse las consideraciones de Mendelssohn sobre el judaísmo antiguo en *Jerusalem*, pp. 181, 245 ss. Mendelssohn explica que el judaísmo se basaba más en la ley que en la creencia: «Nosotros no tenemos ningún concepto de lo que se llama juramento de fe y, de acuerdo con el espíritu del judaísmo puro, tenemos que considerarlo como improcedente».

constitución del Estado, creadora de mitos: Sión es, a este respecto, un mito tan formidable como Leviatán o, como dirá Schmitt, un mito judío de gran estilo. El título del excelente libro de Michael Brenner es de suyo significativo para la comprensión de esta deriva de categorías racionales por consideraciones basadas en la esperanza y en la desesperación religiosas: *El renacimiento de la cultura judía en la Alemania de Weimar*³⁶.

5. SOBRE LA FIDELIDAD. El término de «renacimiento judío» fue acuñado por Buber en 1901, al frente de su publicación *Este y Oeste*, en términos que hacen pensar en el diálogo que Heidegger quiso entablar después con el Oriente y cuya filiación intelectual provenía del viejo *Diván* de Goethe; sin embargo, el judaísmo antiguo y racional, en el sentido de Mendelssohn y de Weber, quedaba profundamente lastimado. Prueba de ello es que Buber acabara por identificar, prefigurando el existencialismo, su propio concepto de renacimiento con el de «resurrección». El dilema que ya entonces se ofrecía a los pensadores judíos era el de la autenticidad de su actitud respecto a la fe, conscientes de que la disposición a responder a la llamada divina (*Gn.* 3:9) no podía depender de las capacidades meramente individuales, sino que había de involucrar una comunidad, que era, fundamentalmente, una comunidad de linaje o de descendencia, más que una nación ligada a una tierra y, como hemos dicho, una comunidad de resistencia frente al Estado. Brenner ha destacado, de nuevo según el procedimiento reflexivo propio de la cultura judía frente a la cultura-fuente alemana, que la recuperación sociológica de la *comunidad*, llevada a cabo por Tönnies y que coincide con el establecimiento del *Reich* guillermino y el fortalecimiento del Estado alemán en todos los sentidos, excepto, precisamente, en el democrático, obligó a los judíos a afianzar, por su parte, un sentido de la comunidad diverso con las aspiraciones que iban surgiendo y finalmente contradictorio con las estructuras del Estado y consigo mismo. Brenner ha denominado «la búsqueda de la comunidad» a esta transformación de la idea ilustrada de asimilación en la idea contraria de disimilación³⁷.

No puede decirse, en rigor, que Mendelssohn no hubiera dejado otro camino al judaísmo alemán que el de seguir los pasos de la propia comunidad alemana; pero lo cierto es que los pasos de los alemanes no eran los pasos de

36 M. BRENNER, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*. Cf. L. STRAUSS, Recensión de J. L. TALMON, *The Nature of Jewish History. Its Universal Significance*, en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983), p. 232.

37 Cf. M. BRENNER, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, pp. 13 ss., 21. Brenner escribe que el renacimiento judío «no consistió en un retorno a la tradición judía, sino en un intento de integrar aspectos escogidos de tal tradición en la estructura de una cultura secular moderna».

Dios. Dos conceptos se sitúan, con todo, al comienzo de ese camino: el concepto de ciencia y el concepto de nación. La Ciencia del Judaísmo y el judaísmo político —el liberalismo, primero, y el sionismo después— eran, por tanto, la reproducción del programa fichteano expuesto en la *Doctrina de la Ciencia* y en los *Discursos a la nación alemana*. Puesto que el nacionalismo de Fichte no era esencialmente de carácter étnico, sino lingüístico, y, en teoría, franqueable por las distintas configuraciones literarias del idioma, en que podían intervenir también los judíos, no había motivos para que los judíos de lengua alemana no pudieran integrarse en la nación alemana o aceptar el postulado de la unidad del pueblo alemán. La lengua alemana, al fin y al cabo, se había fraguado en la traducción luterana de las Escrituras. Las mismas contradicciones internas de Fichte, sin embargo, las que merman su concepción nacional de la democracia con la necesidad del Estado y se ponen de relieve con el fracaso del liberalismo en Alemania después de los acontecimientos revolucionarios de 1848, son las que se encuentran en el rechazo de la asimilación por parte de la comunidad judía, en que se conserva un sentido del liberalismo cada vez más hostigado, no sólo por el antisemitismo que irá cobrando fuerza con el tiempo, sino por la voluntad del Estado, mucho más poderosa, de cegar las fuentes de obediencia que no coincidieran con su soberanía indisociable³⁸.

La Ciencia del Judaísmo correrá, por su parte, una suerte parecida. La moderna formulación weberiana de la ciencia como vocación, de la que ya hemos mencionado el pasaje más aciago para el judaísmo, podía ofrecerse aún a la comprensión del rabinismo antiguo. Sin embargo, fue convirtiéndose exclusivamente en Ciencia de la Biblia, una competencia de la que los judíos más ilustrados tenían que apartarse. Los libros de Strauss sobre Spinoza y Maimónides responderán a esta contraposición fundamental y a lo que supone la fidelidad al texto sagrado en cuestiones, de índole filosófica y no sólo religiosa, como la superstición y el ateísmo.

38 Cf. J. G. FICHTE, *Discursos a la nación alemana*, pp. 66, 292, y *Sobre Maquiavelo*, en *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, p. 106: «En la última mitad del siglo transcurrido, esta filosofía contemporánea se había hecho muy banal, enfermedad y pobre, ofreciendo como bien supremo cierto humanitarismo, cierto liberalismo y cierto respeto por los derechos del pueblo, implorando que se pudiese ser simplemente bueno e induciendo para que de inmediato todo se conformase con ese bien, recomendando por doquier el dorado término medio, es decir, la fusión de todos los opuestos en un confuso caos, hostil a toda seriedad, a toda lógica, a todo entusiasmo, a todo gran sentimiento y decisión y, en general, a toda manifestación que destaque un poco sobre la inmensa y amplia superficialidad, especialmente querida, sin embargo, durante las paces perpetuas». Este párrafo ha de ser leído, además de como recuerdo del destino de la filosofía de Kant, con la mirada puesta en el desarrollo del pensamiento político alemán. Schmitt no ha dado un paso más allá de lo planteado por Fichte. Es significativo que Strauss no haya dedicado a Fichte la menor atención, ni siquiera a propósito de Maquiavelo.

Volver a vivir como judíos era imposible. La idea de renacimiento es una idea moderna. La modernidad ofrecía al judaísmo dos caminos contrapuestos al de un retorno a la tradición: el que conducía al fortalecimiento del Estado, mediante su incorporación, y el que descendía al interior del alma y suponía, por tanto, la separación. La máxima objetividad y la máxima subjetividad tenían que entrar, necesariamente, en conflicto. El sionismo recogió al principio, con Herzl sobre todo, el aliento profético en que podían mantener el equilibrio las aspiraciones más profundas del alma judía y de la comunidad judía; pero pronto se alimentó de la nostalgia más violenta, que abría las puertas al fenómeno contrario a la asimilación: la emigración a la tierra prometida de Palestina. Esta emigración tentó alguna vez, en grados muy diversos, a todos los judíos alemanes. La renovación del jasidismo por Buber fue, sobre todo, una oposición a las tareas científicas del judaísmo, las únicas que podían sofocar la melancolía, que cualquiera podía ver prefigurada en los salmos, por encontrarse en una tierra extraña. Los pogromos rusos y la Gran Guerra atrajeron a Alemania, todavía, a los judíos del Este. La inmigración de los judíos provenientes de Rusia, Polonia o Ucrania causó la mayor inquietud en las comunidades judías alemanas, ya de suyo desorientadas; en las más asimiladas, el ejemplo de una fe intacta fue revulsivo³⁹.

La nueva Academia para la Ciencia de los Judíos, propuesta por Rosenzweig a Cohen en 1917, no podía proponerse, por tanto, las tareas propias de una institución científica que siguiera la neutralidad axiológica entonces en auge de las universidades alemanas ni podía retraerse, de nuevo, al influjo que la *Wissenschaftslehre* fichteana había ejercido sobre las primeras generaciones judeo-liberales. Desde el principio, y como había sucedido con la *Wissenschaft des Judentums* decimonónica, la nueva ciencia del judaísmo estaba dedicada al cultivo de los valores propios de su religión y expuesta a caer en lo que Rosenzweig llamó «el pensamiento apologético». Lo que con ello se iba perdiendo era la reflexión, propia de una época liberal, de la cultura-fuente alemana. Esta reflexión, a la que Rosenzweig fue fiel hasta el final, tratando de mantener a la vez los vínculos con el liberalismo y con el sionismo y negándose a la emigración, desapareció por completo poco después de la muerte del autor de *La Estrella de la Redención*⁴⁰.

39 Strauss conoció en su infancia a varios de estos judíos acogidos por su familia, hecho que le orientó hacia el sionismo. Véase L. STRAUSS, *Why we remain Jews*, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997), p. 312 ss.

40 Cf. F. ROSENZWEIG, *Apologetic Thinking*, en *The Jew*, p. 262 ss. El propio Rosenzweig había establecido los límites de aquella reflexión en su obra sobre *Hegel y el Estado*, donde había puesto de relieve que el Estado se había convertido en un «sueño [...] disperso irreparablemente con la espuma de las olas que se llevan consigo la vida» (F. ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*, p. 467 ss.).

Para que el judaísmo se permitiera, apenas durante una década entre la muerte de Cohen y la muerte de Rosenzweig —los años de formación de Strauss—, albergar la esperanza de que la enseñanza devolviera el sentido de la Ley, era preciso que recobrase todo el aliento carismático que el rabinismo había adquirido, en detrimento de la abnegación tradicional, y lo supiera mantener en equilibrio con la formación clásica alemana. La segunda tarea era la más difícil. Cohen, Rosenzweig y Buber fueron hombres carismáticos para el judaísmo alemán. Cada uno de ellos administró de modo muy diferente el legado judío en contraste con su procedencia de la cultura-fuente alemana. Cohen y Buber representan, en cierto modo, los extremos del judaísmo alemán en su capacidad de reflejo de esta cultura. El último Cohen permanece fiel a una idea del Estado, ilustrada, pero aún nacionalista, pese a la reconversión al judaísmo. Con mayor o menor precisión, podemos decir que Cohen fue un idealista. Buber, por su parte, incluso cuando se haya convertido en la referencia moral del nuevo Estado de Israel después de la Segunda Guerra Mundial, no dejará de ser, fiel al recuerdo de Gustav Landauer, que fue su Natán bíblico durante la guerra, un anarquista, y se mostrará incapaz de reconocer en el Estado una instancia mayor que el espíritu individual. Con mayor o menor precisión, podemos decir que Buber fue un romántico. No es extraño, por tanto, que a la muerte de Rosenzweig, que había permanecido sereno ante las exaltaciones de uno y otro tipo, las del Estado y las del individuo, siguiera una «rutinización del carisma», que debía hacer insoportable el equilibrio entre la necesidad de redención o de contentamiento del alma y la obediencia al Estado, y que finalmente había de quedar irresuelta entre sus adeptos y en el conjunto del judaísmo alemán al no encontrar un sucesor.

Es seguro que la influencia que Rosenzweig ejerciera sobre el judaísmo alemán no hubo de ser meramente literaria, pese a que enseñara a leer a toda una generación, sino ejemplar desde un punto de vista moral; lo verdaderamente aleccionador, hasta el punto de convertirse en una orientación sutil e inadvertible, sería su actitud y la coherencia de su trayectoria intelectual. De semejante intimidad habría de librarse Strauss, que dedicó *La crítica de la religión de Spinoza* a la memoria de Rosenzweig, cuando ya eran Heidegger o Schmitt quienes ejercían sobre él su magisterio, sólo por la separación ineludible de la muerte. La ausencia física de Rosenzweig supuso la atenuación de su influencia, notable ya en el segundo libro de Strauss, *Filosofía y Ley*. Por carismática que fuese la figura de Rosenzweig, sin embargo, su adhesión sin reservas a la formación europea suponía un límite infranqueable para sus discípulos (hacia la emigración a Palestina, el marxismo o el irracionalismo), que Strauss, en efecto, se ha guardado de traspasar en todos esos casos. Esta adhesión a los valores propios de Europa, en tensión con los valores especí-

ficamente judíos, no era en modo alguno ingenua: la preferencia final por el judaísmo como fundamento de la vida era la respuesta a la condición del hombre moderno, expuesto, incluso en la situación de mayor seguridad proporcionada por el Estado, a una suerte de soledad o alienación (a la que no es difícil identificar con la imposibilidad de apuntar hacia el bien como principio conservador común y que es obligado identificar con los tópicos del «malestar en la cultura» o de la husserliana «crisis»), que Rosenzweig aún podía mirar con una fortaleza de ánimo de que sería incapaz, apenas una década después, el existencialismo. «Por ser judíos —podía escribir Rosenzweig— no hemos desistido de nada»⁴¹.

Al renacimiento judío debía preceder, en cierto modo, una enfermedad. Para Rosenzweig, el síntoma más evidente de la enfermedad era la ausencia de susceptión de la filosofía respecto a la realidad. La filosofía misma, como había avanzado Jacobi, era la enfermedad. *El Libro del Sentido Común Sano y Enfermo*, concebido como resumen de *La Estrella de la Redención* e inédito hasta 1964, puede ser leído como una crítica general de la filosofía, desde el asombro aristotélico hasta la filosofía del *como si* de Hans Vaihinger, pero también de la fenomenología husserliana y sus conceptos de esencia. La curación sólo puede consistir en la victoria sobre la decepción, una victoria que ha de tener como fundamento la confianza en Dios. La curación, lo que Rosenzweig llama «la vuelta al trabajo», enfrenta al hombre de nuevo con lo cotidiano, con el día corriente, en el cual la confianza ha de convertirse en valor. Lo cotidiano es objeto de la devoción judía expresada, tradicionalmente, en el minucioso código de conducta y culto judíos o *Halakha*. Rosenzweig ha prefigurado los temas heideggerianos, hasta en las consideraciones sobre la seriedad, la mortalidad y la salvación, que sólo puede provenir de Dios, con la salvedad de haberse sobrepuesto siempre a la angustia gracias al «coraje de vivir», precedente y contraste, al mismo tiempo, del «estado de resuelto» heideggeriano. Es significativo que Strauss haya podido acusar de cobardía a Heidegger, inmediatamente después de su marcha de Europa y a propósito de la tiranía moderna; pero la diferencia entre Heidegger y Rosenzweig es una diferencia de temperamento y no una diferencia argumental. Filosóficamente, el valor de la aportación de Rosenzweig al pensamiento de

41 La relación del judaísmo con el existencialismo, aparte de Rosenzweig, puede rastrearse desde el joven Lukács (*El alma y las formas*, *Dostoyevski* —obra que muestra cómo incluso el círculo de Weber en Heidelberg estaba expuesto a una irracionalización profunda) hasta Husserl (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*), el propio Freud (*El malestar en la cultura*) y, desde luego, Martin Buber (*¿Qué es el hombre? o Caminos de Utopía*). En mi opinión, esta influencia halla toda su potencia en los capítulos que Lukács pensaba dedicar al judaísmo en su monografía sobre Dostoyevski. En lo que sigue, nos atenemos a los planteamientos de Rosenzweig desarrollados en *El Libro del Sentido Común Sano y Enfermo*.

Strauss reside en la concepción del sentido o entendimiento común, lo que obliga a una pendiente comparación con la reacción a Kant y a la Ilustración. La concepción de Rosenzweig del sentido común es, moderada como la propia de la Escuela Escocesa, de índole fideísta: «El hombre que se halla en un apuro tiene que recurrir al sano sentido común. [...] Tiene que confiar en Dios». De este modo Dios le ayudará⁴².

No podemos desarrollar las implicaciones de la obra de Rosenzweig sino por referencia a Strauss. Parece claro que, sin ser el propósito de Rosenzweig denigrar las capacidades de la especie humana, como no lo era tampoco de Buber ni, desde luego, de Cohen, sí que conducía a un abandono de las categorías ilustradas, no sólo de las kantianas, sino incluso de la propia labor conceptual de la Ilustración o *Haskala* berlinesa. Es significativo el cambio de posición del judaísmo respecto a la filosofía: Mendelssohn, por denostado que haya sido después de su enfrentamiento con Jacobi, aún podía situarse al lado de Lessing y de Kant; Rosenzweig ha de ser estudiado con Heidegger. Lo que hemos venido caracterizando como reflexión del judaísmo respecto a la cultura-fuente alemana llega con ello a su extremo. Rosenzweig no descubría ningún camino nuevo a Strauss e incluso cerraba el camino ilustrado, lo que hacía posible que se produjera la fascinación por el pensamiento de Heidegger y, en la medida en que el existencialismo derivaba por la política, de Schmitt.

¿Cuál es, entonces, el motivo de la permanencia del judaísmo en la obra de Strauss? Nuestro argumento encuentra aquí una dificultad considerable. Es evidente que Rosenzweig proclamaba la confianza en Dios para eludir el abismo de la subjetividad abierto por las críticas kantianas; pero cuanto mayor fuera la creencia en Dios, mayor sería la separación respecto al Estado. Rosenzweig tenía toda la razón cuando decía que era el único judío liberal, e incluso el único liberal, que quedaba en Alemania, y la tenía, todavía, con una radicalidad mucho más profunda de lo que él mismo pudiera imaginarse: en las raíces del liberalismo se encuentran la nostalgia o la necesidad más irrefragables de la comunidad, como habrá de poner de relieve el estudio de la obra de Hobbes y la propia genealogía de la moral de la modernidad. El Estado no podía consentir esa creencia comunitaria porque aspiraba a involucrarla consigo. Para comprender el judaísmo de Strauss hemos de volver atrás, al principio, a los orígenes teológicos de una idea política.

42 La noción de «sentido común», expuesta siempre al cargo de fideísmo, es uno de los vínculos entre el judaísmo y Kant. Lo importante en Strauss es destacar que se trata de impedir toda posibilidad de escepticismo respecto a la realidad empírica. La concernencia de Strauss con la fenomenología trascendental de Husserl arraiga precisamente aquí.

6. JACOBI O SPINOZA. Es preciso reiterar que Strauss ha mantenido en alza cada una de las configuraciones intelectuales de su obra. Esto no quiere decir que el conjunto sea un agregado ecléctico de concepciones, ninguna de las cuales —tampoco el judaísmo— ha quedado, por otra parte, intacta después de la confrontación. El matiz en la expresión es lo que importa y lo que caracteriza la obra de Strauss, es decir, lo que en cada nueva exposición es omitido o pasa, por el contrario, al primer plano de las consideraciones, aunque no siempre lo haga de una manera evidente. La consideración sobre el arte de escribir se corresponde, precisamente, con la capacidad para sostener diversas opiniones contrapuestas, susceptibles de una trascendencia o de una salvación más o menos visible. Nuestro estudio consiste en mantener el interés filosófico por todos los elementos del pensamiento de Strauss.

El judaísmo es la influencia ancestral de la formación de Strauss; sin embargo, por firme que fuera la fe en la religión de sus padres, sufrió la inflexión de la filosofía desde el principio. Ya hemos dicho que la primera publicación de Strauss versó sobre *El problema del conocimiento en la doctrina filosófica de F. H. Jacobi* (1921). El propio Strauss calificó, muchos años después, su propia disertación doctoral como algo «desgraciado y ridículo»⁴³. Sin embargo, en los escritos de Jacobi pudo encontrar Strauss —pese al magisterio de Cassirer, obligado en la dirección epistemológica de la investigación, pero no en el sesgo que podía adquirir el resultado— el concepto de ser (o sustancia) que mantuvo, con sucesivos menoscabos, hasta la recuperación de la filosofía socrática y su sustitución por el concepto funcional de la heterogeneidad del ser. La ontología de Jacobi coincidía con la platónica en su desconsideración del movimiento del ser o devenir y entraba en conflicto, de esta manera, en la mente de Strauss con la lectura de Nietzsche⁴⁴. El pensamiento de Jacobi está, como el de Rosenzweig, expuesto a contradicciones insuperables. Siendo una reacción, y acaso la más virulenta, ante la filosofía de Spinoza y la de Kant, la obra de Jacobi ha de constituirse como una «no-filosofía» o como una «filosofía positiva», que haga frente a la amenaza de «desencantar el universo» propia de la crítica y de la Ilustración. Para eludir el subjetivismo kantiano, Jacobi tiene que aceptar «las cosas externas por el testimonio de sus sentidos» y considerar esta certeza como «un convencimiento originario». La realidad debe presentarse como un *factum*, que en última instancia se percibe como revelado. Esta revelación es, en realidad, el

43 Cf. L. STRAUSS, *A Giving of Accounts*, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997), p. 460. En lo que sigue cito a F. H. JACOBI, *Cartas a Mendelssohn y otros textos*.

44 Cf. F. NIETZSCHE, *En torno a la voluntad de poder*, p. 50: «La fatiga, que de un solo salto, de un salto mortal, pretende llegar al final, esa fatiga pobre e ignorante que no desea ni querer, es la que creó los dioses y los mundos del más allá», con F. H. JACOBI, *Cartas a Mendelssohn*, p. 98 ss. y G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*, p. 361 ss.

factum de la conciencia, por lo que se vence también el nietzscheano «fenomenismo del mundo interior». Rosenzweig, aun por el enfrentamiento de Jacobi con la filosofía idealista, podría estar, hasta aquí, de acuerdo con la epistemología o solución al problema del conocimiento de Jacobi y compartir este empirismo sentimental: el idealismo desemboca en el nihilismo con una fuerza proporcional a la evidencia de la pérdida de sentido de sus concepciones del mundo. Sin embargo, el problema no era sólo epistemológico, sino, en un grado superior, teológico-político, o dicho a la manera en que habrá de expresarse el pensamiento conservador, se trataba de descubrir la condición metafísica de la política. Rosenzweig podía ahondar en la confianza de Dios y estar seguro de la revelación que le permitiera seguir sus pasos, orientando de este modo la vida social o comunitaria de los judíos; pero sólo en la medida en que el Estado se organizara de una manera liberal. Cuando el liberalismo entra en crisis, es decir, cuando el Leviatán se descubre como un «dios mortal», amenazado por las innumerables confesiones privadas que se ha visto obligado a tolerar, la fuente de la revelación ya no puede seguir siendo consultada por cada confesión, ni por cada individuo, impunemente. La revelación ha de ser una y la misma para todos si la realidad ha de ser una y la misma para todos.

Jacobi, sobre quien podía recaer la caracterización de la tendencia hacia el despotismo católico trazada por Mendelssohn en *Jerusalén* («el que lo tiene todo, ya no pregunta cuánto»), fue mucho más lúcido que Rosenzweig. Fue plenamente consciente, todavía, de que un mundo desencantado —es decir, un mundo donde el ser no coincidiera ya con el sentido, donde la realidad no estuviera garantizada por la revelación— necesitaba profetas nuevos, capaces de «producir un asombro universal». Jacobi ha comprendido que las guerras de religión que se sitúan en el origen del Estado moderno son recurrentes de una manera mucho más desoladora, aunque se modifique o atenúe su beligerancia en la sociedad liberal posterior a la revolución, cuando llegan a producir el enfrentamiento final entre el ser y la nada, tal y como lo prefigura la primera *Crítica de la razón pura* kantiana, leída, en una clave transida de gnosticismo, como si fuera una instigación al nihilismo tan fuerte, «que ninguna ayuda inventada hasta la fecha —escribió Jacobi en el prólogo a sus *Obras completas*, en 1812— podría restaurar lo perdido para siempre».

Que el destino de la filosofía contemporánea haya dependido de la lectura de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, y de la reacción de realistas como Jacobi, Schopenhauer o Nietzsche, es un acontecimiento eminentemente político. Hegel ha visto con claridad cuál es la repercusión para el Estado de la doctrina epistemológica de la revelación de Jacobi. En la *Filosofía del Derecho* advierte del peligro que supone «la percepción inmediata», propia de la filosofía del sentimiento de Jacobi (aunque sin citarlo), que los

friesianos habían aceptado y que les llevaba al convencimiento de que «*lo verdadero mismo no puede ser conocido*, sino que lo verdadero es aquello que respecto a los objetos éticos, principalmente respecto al Estado, el gobierno y la constitución, cada cual deja *emerger desde su corazón, desde su sentimiento y su entusiasmo*»⁴⁵. Jacobi era consciente de esta consecuencia, así como de la desustanciación de los contenidos históricos y del principio mismo de legitimidad dinástica, que la razón kantiana imponía. No podía, por tanto, como Hegel (o Kojève), redargüir con la historicidad de todas las formas de pensamiento y con la constitución del Estado prusiano (o del Estado homogéneo) en el fin de la historia, aunque las circunstancias históricas empujasen en ese sentido como reacción ante los acontecimientos revolucionarios y napoleónicos (o soviéticos, por acabar la relación con Kojève). El Estado no es el Dios de Jacobi. Como Donoso Cortés, Jacobi recuerda un sistema de civilización completo: el catolicismo, de que proviene siempre la idea de autoridad⁴⁶.

Las objeciones parecen haber ido siempre por delante en la obra de Strauss. La revelación se plantea, a la manera de Jacobi, como un hecho y, por tanto, como algo que no se corresponde de inmediato con la filosofía, que es un procedimiento racional y demostrativo, sino con la percepción y el sentimiento. Para Strauss, la facticidad de la revelación será objeto de estudio político hasta alcanzar la filosofía. Jacobi, sin embargo, había proclamado, en su célebre polémica con Lessing, que «no hay más filosofía que la filosofía de Spinoza», equiparando, todavía, esta filosofía con el ateísmo. Los términos, pues, estaban claros: ante el hecho de la revelación, que para el judaísmo era, además de la garantía de existencia de la realidad, la revelación de una Ley y, en un sentido menor, de una serie de reglas de conducta para la existencia cotidiana, se alzaba la filosofía, caracterizada —de Spinoza a Kant— como la negación de Dios. Es importante que se retenga que la filosofía de Spinoza omitía, en efecto, la posibilidad de una salvación personal, puesto que la sustancia es única, lo que para el judaísmo significaba también la imposibilidad

45 Cf. F. G. W. HEGEL, *Lecciones de Historia de la Filosofía*, III, p. 412 ss., con *Fundamentos de Filosofía del Derecho*, p. 50 ss. Hegel defiende en esta última obra (p. 55) la protección gubernamental de la filosofía.

46 Cf. F. H. JACOBI, *Cartas a Mendelssohn*, p. 433 ss., con J. DONOSO CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, pp. 23 ss., 58, 66, 85, 182 ss. En Jacobi hay que encontrar la fuente más antigua del conservadurismo de Strauss, en lo que tiene de concepción del ser e incluso de renuencia a una teoría del Estado en que finalmente cae. Es importante esta contraposición, que prueba que la «revolución conservadora», de que hablaremos a propósito de la discusión con Schmitt —eminente lector de Donoso—, no era un movimiento consecuente, como lo demuestra el paso de una teoría de la soberanía, como la que defiende Schmitt en la *Teología política* (1922), a *El concepto de lo político* (1927), sólo posible por un cambio de la metafísica católica hacia el fatalismo y la mitificación.

de recurrir a una fuente distinta de obediencia, a una conciencia privada o comunitaria, capaz de hacer frente a un Estado que acaparaba consigo la única sustancia del mundo político⁴⁷.

En una clara anticipación de lo que será su filosofía política posterior, la actividad sionista de Strauss se sobrepone públicamente, tras obtener su grado de doctor, al estudio privado de la filosofía, primero en la revista *Jüdische Rundschau* y luego en *Der Jude*. Los escritos menores de Strauss, por lo común recensiones, hasta la publicación de la monografía sobre Spinoza en 1930, van despejando el camino de la filosofía: «Para comprender a Spinoza, es menester un esfuerzo demasiado largo y seco del espíritu», como Jacobi había confesado a Lessing.

En 1923, Strauss publica una breve recensión de *Lo Santo* (1917), de Rudolf Otto. En ella se encuentra la advertencia de lo que hemos venido considerando como reflexión del judaísmo respecto a la cultura-fuente alemana y occidental. Strauss escribe que «la legitimidad [de esta proyección de categorías] puede considerarse el problema cardinal de nuestra situación espiritual». La veneración por Cohen manifestada aún en esta nota indica, precisamente, el intento de defender la racionalidad intrínseca del judaísmo frente a cualquier filosofía romántica de la religión. La dificultad sigue siendo la planteada por Jacobi a propósito de la subjetividad kantiana, aquí descrita como la subjetividad protestante y amenazada, según Strauss, de desfundamiento de la experiencia religiosa. Otto había tratado a Dios como el ser «que se sustrae a toda posibilidad de filosofía». La contraposición entre lo numinoso, entendido como una categoría a priori, y el «pavor religioso» (tan importante en la elaboración de la crítica de la religión de Spinoza y en la interpretación de la antropología de Hobbes), no hallaba un momento de sosiego e indica, en el texto de Strauss, la dependencia de las consideraciones de Jacobi. Las fuentes de Otto (como las del joven Heidegger) eran Duns Scoto y Lutero, que condicionan la lectura de Kant. Sin

47 Cf. LEO STRAUSS and K. LÖWITH, *Correspondence Concerning Modernity*, en *Independent Journal of Philosophy/Revue Indépendante de Philosophie* 4 (1983), p. 108: «Hay una sola objeción contra Platón-Aristóteles: y tal es el *factum brutum* de la revelación, o del Dios 'personal'. Digo *factum brutum*, pues no hay argumento de ninguna clase, teórico, práctico, existencial..., ni siquiera el argumento de la paradoja (una paradoja, de suyo, *puede ser invocada* por la razón, como Kierkegaard ha puesto de resalto) del *αργυρία θεου*, que caracterice al filósofo genuino, para creer», con M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, p. 152: «La 'facticidad' no es la 'efectividad' del *factum brutum* de algo 'ante los ojos', sino un carácter del ser del 'ser ahí' acogido en la existencia, aunque inmediatamente repelido. Ante el 'que es' de la 'facticidad' no podemos encontrarnos nunca en una intuición». El § 29 de *El ser y el tiempo* —donde se analiza la *Retórica* de Aristóteles— es de capital importancia en el desarrollo de la obra de Strauss. Recuérdese que Strauss había asistido a los seminarios de Heidegger en 1922, recién obtenido su grado de doctor.

embargo, Strauss considera que «la principal significación del libro de Otto consiste en su restricción del elemento racional de la religión, sin acudir, en primer lugar y de manera exclusiva, a la irracionalidad de la *experiencia*». La trascendencia de Dios asegura un tipo de teología —«que hace imposible el subjetivismo»—, acorde a lo que estaba prefigurado, en términos de vocación y abnegación de la persona, en Isaías (I, 6)⁴⁸.

Una preocupación semejante sobre la legitimidad de las ideas sionistas y, por tanto, sobre la autenticidad de esta actitud, se encuentra en la discusión sobre *El sionismo en Nordau* (1923). Strauss no puede ocultar su afecto por el autor de *Degeneración* (1895), con quien podría compartir una ética de la literatura. Lo sustancial del artículo, sin embargo, está dedicado al examen del exilio (*galut*). La comprensión del exilio era por entero política: la ausencia de un centro de actuación impedía tanto que los judíos fueran aniquilados como que emprendieran cualquier acción política. «Ésta es la esencia de la *galut*: otorga al pueblo judío una posibilidad máxima de existencia mediante una mínima normalidad». La característica del exilio consiste, entonces, en proporcionar el fundamento para la obediencia de la Ley (de la Tora) que se mantiene por encima de las diferentes legislaciones positivas a que externamente debe someterse. La comprensión meramente política o humana de la cuestión judía dependía de un cambio de paradigma, del teleologismo al causalismo, o de la teología a la ciencia. «Una vez más tenemos un ejemplo de la regla universal de que el cambio de motivos en la vida espiritual de los judíos alemanes (y en general, occidentales) está en función del cambio de motivos en la vida espiritual europea»⁴⁹.

Buber había escrito, al frente de *Der Jude* —expresando un sentir extendido entre los judíos contemporáneos— que «no nos concierne el individuo, sino el judío como portador de, y perteneciente a, la comunidad». Entre 1916 y 1917, Cohen y Buber mantuvieron una controversia difícil de resolver, dentro o fuera del judaísmo, sobre el sionismo y el Estado. Cohen había defendido (casi como una alianza bélica de circunstancias) la identidad moral entre el judaísmo y el germanismo, mientras que Buber se había propuesto, sin prever aún las consecuencias, la desnacionalización y la emigración de la comunidad judía a Palestina. La discusión era arriesgada y peligrosa porque Alemania libraba la guerra con el temor de albergar en sus filas a soldados que no supieran a quién o a qué habían de obedecer ni a quién o a qué estaban defendiendo. Ni Cohen ni Buber (a pesar de los amargos reproches de

48 Cf. L. STRAUSS, *Das Heilige*, en *Der Jude* 7 (1923), pp. 240-242, ahora en *The Jew*, p. 232 ss. Véase R. OTTO, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*.

49 Cf. L. STRAUSS, *Der Zionismus bei Nordau*, en *Der Jude* 7 (1923), pp. 657-660, ahora en *The Jew*, p. 120 ss. Sobre el sionismo de Strauss ya se ha remitido a *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997).

Landauer) habían recusado la participación de los judíos alemanes en los acontecimientos militares; de una manera más o menos aceptada por ambos, suponían que la victoria de Alemania no significaría el triunfo de la barbarie ni la derrota de sus expectativas, puesto que el antisemitismo no era aún un fenómeno específicamente alemán. En una guerra librada entre la cultura alemana y la civilización francesa o europea, el concepto de comunidad, una vez que el liberalismo entraba en crisis, estaba más cerca de la primera que de la segunda. Sin embargo, la guerra sólo era el límite exterior de la controversia. Su corazón consistía en una concepción diferente del hombre o del judío, a quien Buber caracterizaba por fin como «errante». Lo que el marxismo y el existencialismo convertirán en el motivo de la «alienación», sin embargo, tenía que ser atenuado en sentido político, de modo que cierta lealtad externa, legal o farisaica a la cultura-fuente alemana, por breve que fuera, se mantuviera⁵⁰.

La controversia con Buber se producía cuando Cohen ya se había acercado a la religión de sus padres y ofrecido su apología en *Estado y religión, judaísmo y cristianismo en Spinoza* (1915)⁵¹. Como Mendelssohn en *Jerusalén*, Cohen procuraba exponer el conflicto entre la religión y el Estado, con la mirada puesta esta vez en la obra de Spinoza, cuyo sentido descubría Cohen en el establecimiento, «contra la pretensión de la Iglesia», del «derecho del Estado a promulgar leyes en lo que a las confesiones religiosas y su creencia concierne». La consecuencia era que no pudiera esperarse de Spinoza «ni amor ni comprensión por el judaísmo», es decir, por la religión que no podía asentir a la confusión de la autoridad.

Strauss contestó en 1924 a las acusaciones de Cohen. *El análisis de Cohen de la Ciencia de la Biblia de Spinoza*⁵² es en ciernes, pese a su brevedad, una obra característica de Strauss. Comienza por reconocer la importancia de la cuestión literaria, es decir, de la manera en que un pensamiento se presenta, vinculando esta antelación de la crítica (en referencia a Cohen y el judaísmo) a «nuestra práctica tradicional de interpretación, sostenida e insistente, atenta al peso y seriedad de las palabras». La defensa de Spinoza que Strauss emprende de seguido no le resulta sencilla, ni por motivos religiosos (ortodoxos) ni por motivos políticos (sionistas). Como ocurrirá a la hora de estudiar a Hobbes, la crítica del liberalismo se produce en medio de la crisis del liberalismo. En una serie de conclusiones a modo de respuesta a Cohen, Strauss

50 Cf. *The Jew*, p. 85 ss.

51 H. COHEN, *Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum*, en *Jahrbuch für Geschichte und Literatur* 18 (1915), p. 56-151. Cito por la versión francesa en L. STRAUSS, *Le Testament de Spinoza. Écrits de Leo Strauss sur Spinoza et le judaïsme*, pp. 79-159.

52 L. STRAUSS, *Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas*, en *Der Jude* 8 (1924), pp. 295-314. Cito por *Le Testament de Spinoza*, pp. 51-78.

trata de mostrar que el *Tratado teológico-político* de Spinoza podía ser comprendido por «el estado del espíritu general del siglo XVII», sin necesidad de «dar un peso particular al contexto judío de la vida de Spinoza». El *Tratado* de Spinoza se dirige a un mundo europeo y no específicamente a la comunidad judía. La abstracción del problema judío en las consideraciones de Strauss tiene motivos especialmente políticos. Strauss no ha esbozado aún una teoría de la modernidad y cree posible la vigencia del racionalismo, con sólo apartarse del romanticismo alemán, «que el romanticismo judío ha copiado». La defensa del racionalismo es, en el fondo, una defensa de la instancia superior del Estado. (Al paso hay que citar la ausencia de afecto, por parte de Strauss, hacia el socialismo de Cohen.) Spinoza, al cabo, está señalando el problema más grave: no el establecimiento del Estado, inevitable desde el momento en que cualquier teoría de la razón sea aplicada por encima de los condicionamientos históricos, sino la denigración de las capacidades humanas ante un Dios inescrutable. Spinoza advierte del riesgo que supone para el liberalismo naciente el auge del irracionalismo en la forma de las sectas místicas, en la medida en que el fin de la fe «no es otro que la obediencia y la piedad» (*Tratado teológico-político*, XIV). Como Mendelssohn sabía muy bien, en el conflicto entre el Estado y la religión, un conflicto entre esencias irreductibles, sólo otra esencia irreductible puede interceder. La *libertas philosophandi* de Spinoza o libertad de conciencia de Mendelssohn es la única libertad o esencia capaz de legitimar el nuevo orden de cosas, al neutralizar las aspiraciones contrapuestas del Estado y de la religión (o Iglesia), convergentes en la irritación de las disposiciones racionales del individuo.

Cohen fue, a pesar del anatema que arroja sobre Spinoza, el incitador de la investigación straussiana sobre el *Tratado teológico-político*, emprendida en 1925. *Sobre la Ciencia de la Biblia de Spinoza y sus precursores*, informe publicado en el boletín de la Academia de la Ciencia del Judaísmo de Berlín en 1926⁵³, es un esquema de trabajo del libro de 1930, aunque con dos omisiones importantísimas respecto al resultado final: el estudio del epicureísmo y el estudio de Hobbes. *La crítica de la religión de Spinoza* comienza, precisamente, por la tradición epicúrea, mientras que el nuevo capítulo hobbesiano será concebido como verdadera propedéutica de la crítica⁵⁴. No ha de olvi-

53 L. STRAUSS, *Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer*, en *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums* 7 (1926), pp. 1-22. Cito por *Le Testament de Spinoza*, pp. 161-190.

54 L. STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin 1930 [hrsg. von N. Altwicker, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981]. La versión inglesa apareció en 1965, con un *Préface* muy importante: *Spinoza's Critique of Religion*, trans. by E. M. Sinclair, Schocken, New York 1965 [The University of Chicago Press, Chicago & Lon-

darse que los años que dedica Strauss a la redacción de esta obra son, también, años de preparación filosófica. Durante este largo periodo de tiempo, el más largo que haya transcurrido entre la publicación de dos obras de Strauss (aunque, como hemos dicho, tuviera ocasión de dar a conocer en forma de seminario partes de la monografía, tanto en Berlín como en Frankfurt), Heidegger saca a la luz *El ser y el tiempo* y Schmitt la primera edición de *El concepto de lo político*, ambos en 1927; y en 1929 tiene lugar, además de la muerte de Rosenzweig, el coloquio de Davos sobre la filosofía de Kant. Puede decirse que son los años —en el sentido de Maimónides— de la perplejidad de Strauss en que concluye su formación.

Según el propio Strauss, *La crítica de la religión de Spinoza* era una obra de juventud. «El presente estudio se basaba en la premisa, sancionada por un poderoso prejuicio, de que el retorno a la filosofía premoderna es imposible»⁵⁵. El libro se divide en dos partes, desproporcionadas entre sí. La primera, mucho más breve (y, sin embargo, de mayor proyección en la obra posterior de Strauss), versa sobre la tradición de la crítica de la religión y, como hemos dicho, comienza por el epicureísmo. La mayor dificultad para aceptar los presupuestos epicúreos reside en la dependencia e igualdad de todos los hombres ante el azar, por que el principio o aspiración de justicia —el núcleo del judaísmo— es vulnerado. Como ha explicado Blumenberg, el epicureísmo no requiere sino la aceptación de que la felicidad y el dolor no tienen nada que ver con el merecimiento humano y, por tanto, no permite la formulación de ninguna teodicea que justifique el mal o compense el bien. Si es difícil para el hombre moderno de procedencia cristiana aceptar estas condiciones, puesto que la secularización de los contenidos religiosos ha de configurarse como un movimiento legítimo, pero no omnímodo, para el judaísmo lo es mucho más, porque desde el principio había renunciado a formular una interrogación sobre el sentido del mundo, de acuerdo con la revelación de la Ley, y se había acogido a una ética de la conducta, a una preferencia de índole

don 1997]. He cotejado las versiones alemana e inglesa, cuyo texto no coincide por completo. Strauss no ha indicado que la traducción sea correcta o incorrecta, pero no es difícil observar en la versión inglesa una atenuación de los conceptos alemanes, muy ligados a los de las distintas escuelas o pensadores con los que Strauss estaba tratando de mantenerse a distancia. He señalado, al paso, algunos ejemplos significativos (que aluden a Weber o Husserl o Dilthey), por la repercusión posterior que han tenido en la obra de Strauss. Zuckert ha señalado, todavía, siguiendo el análisis eminentemente hebreo de Green, que, en la versión inglesa, la demostración del fracaso de Spinoza a la hora de refutar la revelación —*i. e.*, el capítulo sobre Maimónides— se ha convertido en la sección central del libro, la más importante según las reglas de interpretación del propio Strauss (C. H. ZUCKERT, *Postmodern Platos*, p. 300). En el texto cito según el orden de consideraciones que sigue Strauss.

⁵⁵ Cf. L. STRAUSS, *Preface to the English Translation*, en *Spinoza's Critique of Religion* (1965), p. 31.

racional basada en la comprensibilidad de los motivos divinos y, en última instancia, en la inteligencia de la creación y en la fe en la providencia. La física epicúrea, desligada de cualquier expectativa humana de bondad o salvación, consistía, por el contrario, en la negación de la creación y de la conservación divinas del mundo. Este mundo creado y amenazado de destrucción al azar del movimiento de los átomos, sobre el que no recae ninguna mirada previsora ni conservadora, ninguna mirada providente, genera entre los hombres el sentimiento del temor de los dioses o de la muerte; pero este temor sólo puede tener un fundamento en los mitos sobre la intervención divina inescrutable y debe desaparecer cuando la ciencia explique las pautas de desarrollo de los acontecimientos. Es significativo que tanto el primero como el último capítulo de la parte del estudio de Strauss dedicada a la tradición de la crítica de la religión comprendan sendos intentos, respecto a los que la cosmología aristotélica carece de sentido, de abandonar el temor y lograr, en el caso de los epicúreos, una vida serena de la mente al margen de los asuntos públicos, y, en el caso de Hobbes, las bases del edificio social. Puede decirse que la conciliación de la paz del alma con la paz social o las antiguas necesidades de consuelo y moralidad permanecen como la preocupación de Strauss hasta el estudio de Lucrecio, emprendido en América por la misma época en que publica el comentario sobre la tiranía y la meditación sobre la educación liberal, y publicado hacia el final de su vida.

Leída entre líneas la descripción del judaísmo de los marranos que sigue a las consideraciones sobre el epicureísmo y que se detiene principalmente en la figura de Uriel da Costa, parece característica de la situación contemporánea del judaísmo alemán de que hemos hablado. Si se trata de investigar cuáles son los rasgos que definen al hombre moderno, es lógico que al temor vencido por la tranquilidad de ánimo epicúrea siga la disposición, propia tanto de los marranos como de los judíos de Weimar, a la alienación de toda religión revelada en aras de su integración en un orden mayor. Strauss ha procedido con coherencia al explicar la transición del temor antiguo a la seguridad en la vida social. La convicción moderna reside en que la cultura o el cultivo de la naturaleza humana es superior a la imperfección originaria. Las páginas dedicadas de seguido a Isaac de la Peyrère dan cuenta de la modificación del pecado original y de la situación del hombre en el estado de naturaleza. La Peyrère ha confiado, además de en la salvación del hombre, en la específica salvación de los judíos, que le ha obligado a la ideación de la comunidad política, entendida como linaje o descendencia (*Stamm*, en el original, según el modo habitual entre los judíos liberales de referirse a la comunidad, para distinguirla de la comunidad nacional que pretendía el sionismo).

El capítulo dedicado a Hobbes es el más importante de la primera parte. La tradición de la crítica de la religión ha avanzado desde la epicúrea tran-

quilidad del alma (que en el original alemán era también de ascendencia nietzscheana, *der Windstille der Seele*) hasta la paz social. El motivo epicúreo fundamental, rechazar el temor, provenga de donde provenga, deriva por el rechazo de las esperanzas religiosas, entendidas ahora como meras ilusiones, ineficaces en la vida del hombre sobre la tierra. «La confianza en los logros del hombre, en el trabajo, en la cultura y el progreso, se opone a la creencia en la perfección original del hombre y, en sus últimas consecuencias, a cualquier interés o creencia en la revelación». La modernidad involucra las consideraciones de Strauss; no así sus propósitos. Ya hemos advertido que Hobbes no aparecía tratado en el esquema de la investigación publicado en 1926. Ahora, después de cuatro años de silencio y recepción de la filosofía alemana contemporánea, el pensador de Malmesbury constituye la antelación indispensable del estudio sobre Spinoza. La diferencia entre los diversos ensayos dedicados por Strauss a Hobbes, a partir de éste y hasta 1963, reside en la actitud hacia la ciencia de Hobbes (la *Gesinnung der Wissenschaft*), dirimente en lo que respecta a la tradición epicúrea y paulatinamente atenuada hasta la fundamental monografía de 1936, a favor de una concepción moral, y no sólo científica, de la modernidad; es decir, ha de distinguirse entre una física y una antropología hobbesianas.

La naturaleza, lejos de abastecer al hombre, no le permite sino una economía de la escasez, que sólo mediante el esfuerzo humano —la cultura— puede convertirse en la consecución de una sociedad liberal. «El cultivo logra regularmente lo que la naturaleza misma hace de manera esporádica y al azar». La cultura es, principalmente, un método adecuado para obtener de la naturaleza lo que se desea. En las consideraciones sobre el método se descubre la diferencia entre una concepción de la tranquilidad, exclusiva del alma, y la búsqueda de la paz social. El método científico elimina el temor de los hombres por lo desconocido, en la medida en que lo desconocido es únicamente el desconocimiento de las causas. La fuente del temor, una vez que la ciencia ha emprendido el camino de averiguación causal, ya no es la naturaleza o, en cualquier caso, el temor ya no proviene de fuera del hombre. El temor a la muerte se transforma en Hobbes en el temor a la muerte violenta. La antropología nace de, y consiste en, el estudio del temor del hombre por el hombre, a la vez que por el descubrimiento de la fuente subjetiva del derecho. Ninguna sociedad puede fundarse o perdurar sin una hegemonía que impida el temor, sin el monopolio de la violencia legítima (a la manera de Kant y Weber). El predominio incondicional de la seguridad favorece el abandono de una religión basada en el temor de Dios, pero también involucra la prohibición de obedecer a un «dios mortal». Hobbes es claro en lo que al judaísmo concierne: la desobediencia por motivos religiosos es una desobediencia civil. La obediencia al poder establecido, cuyas leyes no coinciden con la Ley

(Tora) no es, por el contrario, pecado. «La religión no puede ni debe contradecir a la política.» La lealtad de los súbditos del Estado así constituido está garantizada si la razón privada se subordina a la razón pública, es decir, a la voluntad del gobierno. Esta cesura hobbesiana, difícil de entreverar en el propio esquema spinoziano del libro, al que, en realidad, trasciende, indica que el interés de Strauss comenzaba a derivar, de la Ciencia de la Biblia, que Spinoza calificaría como una disciplina de la imaginación y, por tanto, como dedicación a una obra humana, por la política o el Estado, es decir, por el «orden de las cosas humanas». Esta preocupación por la política (*Auffassung des politischen*) nos pone en camino hacia Schmitt⁵⁶.

La crítica debida a Spinoza, que no se puede leer desligada del contexto de transición desde la ortodoxia y el sionismo hacia Maimónides y Hobbes en que ha quedado, era deudora de la situación espiritual del judaísmo y, en general, de la situación del hombre moderno; también del progresivo cambio de las enseñanzas que Strauss había recibido de la cultura-fuente alemana y, en particular, de la filosofía (de Weber al existencialismo). La controversia mencionada entre Buber y Cohen había puesto de relieve, además de las diferencias respecto a la integración en aquella cultura, dos concepciones antagónicas del ser humano, que Strauss reformula (a partir de la célebre distinción kantiana) como «escepticismo» y «dogmatismo», y que, en general, dan cuenta de las diferencias entre el racionalismo y el irracionalismo contemporáneos. Por escepticismo entiende que la razón del hombre es preterida; por dogmatismo que se sobrepone a cualquier intento de abandonarla y preferir, por irracional que sea, cualquier clase de confianza en su lugar. La crítica de la religión de Spinoza comienza, de este modo, con una pregunta difícil de contestar: «¿Surge la teoría vinculada a la crítica de la religión, cuyo carácter, todavía, es metafísico, de la dialéctica de la conciencia teórica, o de un interés básico e inerradicable que brota del corazón?». La crítica se articula, para responder a esta pregunta, como crítica de la ortodoxia (o del escepticismo), crítica de Maimónides (o del dogmatismo) y crítica de Calvino, sobre el fondo de la discusión o contraposición entre «racionalización» (Weber) y «destrucción» (Heidegger), que Strauss, obligado a una salida distinta a la

56 Ha de prestarse atención al hecho de que, entre la publicación de *La crítica de la religión de Spinoza* y las *Apuntaciones sobre 'El concepto de lo político' de Carl Schmitt*, Strauss no publicara sino las introducciones a las obras de Mendelssohn que coedita en la *Jubiläumsausgabe* y una breve reseña sobre un trabajo de metafísica. *Jerusalén* no figura entre las obras prologadas por Strauss, pero sí el *Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele* y las *Morgenstunden*, ambas de marcado carácter espiritual. La última contribución de Strauss a la edición de las obras de Mendelssohn, en que trabaja hasta que la comunicación con Alemania se interrumpe, tenía que ver con la polémica a propósito del spinozismo de Lessing. (Véase, *infra*, 11. SOCIOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA).

decepción que procuran los resultados de la ciencia, por ímproba que fuera intelectualmente la ética del sabio, y a la desesperación, acaba por confundir y rechazar. Comienza a ser evidente que la discreción respecto a la cultura-fuente alemana ha de ser completa si quiere ser eficiente. Antes de que Strauss concluya que el sistema moderno está basado en una toma de decisión, en un acto de la voluntad, y se decante por el racionalismo judeo-medieval que ha de revelar la potencia de la filosofía política clásica, Strauss ha optado por eludir la decepción en las cuestiones fundamentales en que un judío no podía ser neutral, si no quería abandonar para siempre la esfera de la política. Ésta es la línea maestra de la argumentación de Strauss: mantenerse en el terreno de la política sin las armas de la política. En el conflicto entre las esencias morales que Mendelssohn había planteado, un conflicto ineludible e insoluble, Strauss trata de que se produzca un equilibrio, en lugar de una hegemonía o de una anulación de las esencias por la omnicomprensión política.

La crítica de Spinoza está dirigida, en primer lugar, contra el escepticismo y a favor de la libertad de pensamiento. La filosofía sólo es posible si se vencen los prejuicios de los teólogos. Atilano Domínguez ha señalado que lo que comenzó como una correspondencia habitual entre sabios —Spinoza y Blijenbergh— acabó como exponente de una crisis, no sólo personal o confesional, sino característica de la propia cultura de la modernidad⁵⁷. Strauss deduce de esta correspondencia que la crítica de toda revelación no puede considerarse el logro de la ciencia, sino su fundamento u origen. Sobre el tema capital de la persecución del disidente, Spinoza distingue entre la piedad que tratan de inculcar las Escrituras y la verdad que busca el filósofo, entre las que no se produce ninguna comunicación o transición. La crítica de Spinoza, según el resultado del sistema desarrollado en la *Ética*, afecta, sobre todo, a la revelación entendida como mera experiencia. La autoridad de las Escrituras, que legitima los milagros y, en consecuencia, anula la capacidad racional de ordenación del mundo, se ve alterada, antes incluso de que esta crítica se produzca, por el desencanto del mundo propiciado por la instauración de una mente positiva que pueda reflexionar sobre sí misma⁵⁸. Sólo la posibilidad de elaborar un sistema de una manera positiva distingue a la naciente filosofía moderna de la experiencia religiosa e impide que los filósofos recurran a su

57 *Spinoza en su correspondencia: metafísica, ética y religión*, seminario impartido en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia (marzo de 1995). Véase SPINOZA, *Correspondencia*, Ep. 18 ss.

58 Strauss está caracterizando las consecuencias de la lectura de Weber para un judío: «Die Autorität der Schrift war vor aller philologisch-historischen Kritik, aber auch vor aller Metaphysik, durch die Konstitution des positiven Geistes, durch die Entzauberung der Welt und das Selbst-Bewusstsein des entzaubernden Geistes erschüttert», *Die Religionskritik Spinozas* (1930), p. 117.

propia razón de una manera fatal para la objetividad científica, cayendo en la «anarquía de sistemas»⁵⁹. Las contradicciones que la investigación filológica e histórica descubre en las Escrituras entre los diversos profetas indican la subjetividad de la revelación. Por contraposición, Spinoza tiene la voluntad de construir su sistema con el espíritu de la ciencia positiva, como ciencia estricta⁶⁰.

El capítulo sobre la crítica de Maimónides puede ser leído ahora como un esquema de trabajo para *Filosofía y Ley*, de 1935. Será preciso que se produzca la discusión con Schmitt para que la filosofía entendida a la manera de Maimónides ofrezca todos sus frutos. A la altura en que nos encontramos, Maimónides es, sobre todo, quien puede proporcionar una respuesta — una guía— a la perplejidad de Strauss, que ha caracterizado a Spinoza por comparación con las corrientes intelectuales de la Alemania de Weimar y descubierto que la filosofía es una hipótesis que surge de un acto de la voluntad y se ve obligada a identificar la naturaleza con Dios para fundamentar o sustanciar su sistema. La teoría, en realidad, brota del corazón. Esta perplejidad o vacilación de la subjetividad entre la hipótesis científica y la creencia en la revelación es de índole social y descriptiva de la situación a que Spinoza había llegado: una vez libre de los vínculos que lo unían al mundo judío y, fundamentalmente a la obediencia de los mandamientos de las Escrituras, Spinoza «no había encontrado todavía su casa en el Estado liberal secular», aunque hubiera logrado su objetivo de separar la filosofía (o razón) de la teo-

59 La alusión es a Wilhelm Dilthey, que, en *Los tipos de visión del mundo y su desarrollo en los sistemas filosóficos* (1911), había expresado las consecuencias más radicales del historicismo a partir de un escepticismo propiciado por «el antagonismo de los sistemas». Strauss no sigue estas consecuencias hasta el final, sino que se limitará a poner de relieve que la razón no puede refutar la revelación, que, de esta manera, se constituye en un *pendant* de la filosofía. Sobre «la relatividad de toda forma histórica» tendrá ocasión de pronunciarse una vez comprenda que el retorno a las categorías clásicas exige una comprensión de la naturaleza humana que no podrá apoyarse, como hacía Dilthey, en la «vida vivida por los hombres». En cualquier caso, la coherencia straussiana ha de buscarse en la lucha contra la subjetividad o arbitrariedad radical de la modernidad. Cf. L. STRAUSS and H. G. GADAMER, *Correspondence Concerning 'Wahrheit und Methode'*, en *The Independent Journal of Philosophy/Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* 2 (1978), p. 7.

60 «Im Geist der positive Wissenschaft, als strenge Wissenschaft», en el original alemán. Cf. E. HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta*, p. 47: «Los cambios decisivos para el progreso de la filosofía son aquellos en que la pretensión de ser ciencia de las filosofías anteriores se desvanece ante la crítica de su pretendido conocimiento científico, y donde existe la voluntad plenamente consciente de configurar nueva y radicalmente la filosofía en el sentido de una ciencia estricta que dirija y determine el orden de sus trabajos». Sobre la influencia de Husserl en la obra de Strauss, cf. L. STRAUSS and E. VOEGELIN, *Faith and Political Philosophy* (1993), p. 12 ss.: «Husserl es el único que realmente se proponía un nuevo principio, *integre et ab integro*», así como el ensayo *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983). (Véase, *infra*, 15. LAS DOS CIUDADES).

logía (o Escrituras). Maimónides no fue tan radical como Espinoza: «Ante la ortodoxia defiende el derecho de la razón; ante la filosofía, dirige la atención a los límites de la razón». La diferencia principal de Maimónides respecto a la crítica de la religión consiste en su defensa bíblica de la creación frente a la teoría aristotélica de la eternidad del mundo. La consecuencia de defender la creación afecta, sobre todo, a la adecuación de la razón para guiar la conducta del hombre y fundar, hasta donde sea posible, una comunidad. Spinoza, convencido de que la razón es suficiente a este propósito, no necesita recurrir a una norma sobrenatural una vez que ha dado con la fórmula *Deus sive natura*. No hay nada, según Spinoza, fuera de la naturaleza. El filósofo —escribirá Strauss años después, con la perspectiva clásica— «recibe su gracia de la gracia de la naturaleza».

Nos hallamos en el centro del libro de Strauss y en el centro de cosas sagradas. Si con *Jerusalén*, de Mendelssohn, dudábamos respecto a quién estaba dirigido el libro, con la *Guía de perplejos* de Maimónides la respuesta es clara: no ha sido escrita para filósofos ni para gentiles, sino para los judíos creyentes que, por frecuentar la filosofía, han caído en la duda y la perplejidad, en «un conflicto entre las perspectivas que han asumido tanto según la tradición como según las intuiciones filosóficas». ¿Cómo deben vivir estos judíos? Puesto que la historia del judaísmo es la historia de la diáspora del pueblo de Israel y, por tanto, de la necesidad de vivir entre otros pueblos y de enfrentarse a otras culturas para mantener intacta la presencia de Dios, la pregunta es, a la vez, teológica y política; afecta a las reglas de la vida cotidiana como a las relaciones sociales. Maimónides —y éste es el secreto de su duradera influencia sobre Strauss, hasta el extremo de que sólo con la influencia de Sócrates puede compensarla— contesta que los judíos no deben abandonar su comunidad. La fidelidad es la cualidad principal del judaísmo. ¿Cómo ha de entenderse esta visión, que hoy llamaríamos comunitarista y que Spinoza consideraba un prejuicio?

La asunción de la fe tradicional es expresamente declarada [por Maimónides]: la etapa de formación intelectual que necesariamente precede a la etapa de conocimiento filosófico es la obediencia de hecho a la Tora; el conocimiento de las verdades incorporadas en la fe sobre la base de la tradición es necesariamente previo a la prueba de aquellas verdades, es decir, a la filosofía. Maimónides no está proponiendo un programa pedagógico en virtud de la soberana filosofía. Él mismo había seguido en su propia vida este consejo dado a los jóvenes. También él había sido educado como un judío, antes de dirigirse a la filosofía. Como judío que nace, vive y muere con judíos, se dedicó a la filosofía como un maestro judío de judíos. Su argumentación sigue su curso, sus disputas tienen lugar en el contexto de la vida judía y por tal contexto. Defiende el contexto de la vida judía que está amenazado por los filó-

sofos hasta el extremo que está amenazado por ellos. Ilustra al judaísmo por medio de la filosofía, en la medida en que el judaísmo pueda ser ilustrado. Eleva al judaísmo mediante la filosofía de nuevo hasta la altura que en su origen había alcanzado, tanto como el judaísmo había descendido de aquella altura como resultado de la adversidad de los tiempos; la filosofía de Maimónides se basa en principio y continuamente sobre el judaísmo⁶¹.

La revelación de la Ley que suscita esta fidelidad u *Orientierung am Judentum* tiene, para Maimónides, tres propósitos: la prevención de la violencia, la moralidad de la comunidad y la perfección del conocimiento. Éste último es contradictorio con los anteriores, puesto que, en esencia, se trata de una perfección «no-social»; pero no sería posible lograrla sin ellos. La distinción entre Maimónides y Spinoza se corresponde con la peculiar perplejidad que Strauss ha planteado y que condiciona la permanencia del judaísmo: la modernidad ha depositado en la ciencia todas sus expectativas de seguridad ante el mundo, y esa misma ciencia se ha encargado de mostrarle lo inseguro y contingente que es la vida del hombre sobre la tierra. La ciencia moderna, según Strauss, se convierte en la causa del existencialismo contemporáneo: en esta situación, Strauss no advierte la genuina diferencia entre Weber y Heidegger, entre la «renuncia» y el «abandono» o «desasimiento»⁶².

La permanencia en la comunidad, según los planteamientos de Maimónides que Strauss hará suyos hasta el final, trata de impedir los efectos de esta paradoja. En el seno de la comunidad son posibles aún la seguridad y la moralidad tanto como la perfección del conocimiento, en virtud de la peculiaridad judía de entender la revelación como Ley y no como una doctrina de fe. La Ley lleva consigo un planteamiento racional del curso del mundo y permite una ética de la conducta. No así la fe. Éste es el motivo de que la crítica de Spinoza se vuelva de nuevo hacia la ortodoxia, o escepticismo, de la doctrina de la predestinación calvinista, con la que tan ambiguo se muestra. Que el capítulo sobre Maimónides quede, de esta manera, en el centro del libro de Strauss entre dos críticas de intenciones semejantes es, en efecto, la señal de que esconde lo más importante: una defensa de la razón.

La crítica a Calvino demuestra que la fuente de consulta que el Estado moderno consiente no puede extenderse irresponsablemente. Si, como hemos dicho, el judaísmo se encuentra en la base de la formulación de los derechos humanos, es por el sentido normativo que esta formulación alberga o, de otra

61 Cf. L. STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas* (1930), p. 147; *Spinoza's Critique of Religion* (1965), p. 164.

62 Compárese M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, p. 199 (sobre la condicionalidad recíproca entre «acción» y «renuncia»), con M. HEIDEGGER, *Serenidad (Gelassenheit)*, que hemos vertido por «abandono» o «desasimiento».

manera, porque el judaísmo hace siempre referencia a una Ley y, por tanto, a una capacidad racional y condicional de obediencia. No puede decirse lo mismo del calvinismo⁶³. El Estado de Spinoza responde a esta inquietud. De hecho, en Spinoza se encuentran, extremadas, tanto una teoría del Estado como una teoría de la razón, en términos de potencia. El cargo que Cohen ponía sobre la espalda de Spinoza sólo es comprensible por el mantenimiento, incluso por el mero motivo de la estabilidad social, del Dios de los Ejércitos. El judaísmo no es el objeto de la crítica, sino la subjetividad justificada del calvinismo. Igual que el Estado de Spinoza no se alza frente al individuo para arrogarse toda la potencia, el Dios de Spinoza no se levanta ante su criatura para defenestrarla. Por eso Spinoza ha escrito que la humildad no es una virtud. Strauss aduce, en este punto de su interpretación, precisamente a Jacobi, a propósito del aspecto central de la cuestión: ¿hasta qué punto está justificada o fundada la actitud científica? De nuevo en términos kantianos, Strauss escribirá que «la posibilidad de la crítica de la religión revelada depende de la posibilidad del *sistema*», es decir, de la filosofía misma, y consiste en no intentar que la naturaleza obedezca al hombre, sino en obedecer a la naturaleza. Dios —escribió Spinoza— «dirige la naturaleza tal como lo exigen las leyes universales y no las leyes particulares de la naturaleza humana»⁶⁴. La crítica de la religión es, fundamentalmente, una crítica de las expectativas desmesuradas que la religión suscita, así como de las atribuciones incomprensibles del *deus absconditus*.

Sin embargo, a la religión le está reservada una función social. Dilucidar esta función social requiere alcanzar una comprensión más honda, según Strauss, «de la compleja relación entre la teoría política y el *ethos* político». Lo que se ha caracterizado como rechazo de la religión es ahora rechazo de la utopía, a que Spinoza se opone, no por un interés político, sino por un interés filosófico, que, en parte, hemos anticipado: sólo el Estado garantiza la seguridad de la vida social y la moralidad suficientes para el ejercicio de la inteligencia o contemplación —el Estado y no, como en Maimónides, la comunidad apartada de la vida social. La diferencia con Hobbes radica en que el Estado tiene que basarse en la libertad de quienes lo forman. De este modo, la seguridad y la paz no son las razones últimas del Estado. ¿Cuál es, por

63 Cf. E. TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, p. 86: «El calvinismo, al suprimir la bondad y la racionalidad absoluta de Dios, al disgregar la acción divina en puros actos individuales de la voluntad, que no están trabados por ninguna necesidad interna ni por ninguna unidad sustancial metafísica, representa el principio de la acentuación de lo singular y lo fáctico, la renuncia a conceptos absolutos de causalidad y unidad y el enjuiciamiento prácticamente libre y utilitarista de todas las cosas», con SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, I, Prop. xxxiii, esc. ii.

64 Cf. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, p. 88.

tanto, la convicción que anima a los ciudadanos del Estado libre? Esa convicción ha de ser racional y autónoma, como Spinoza escribe en el último capítulo del *Tratado teológico-político*. La razón es, principalmente, la capacidad de ordenación de las pasiones. Sólo si una ordenación semejante es posible, lo es la democracia o gobierno de la multitud por sí misma.

Sin embargo, la crítica de la religión de Spinoza, fundamento de la Ciencia de la Biblia, ha dado como resultado la consideración de las Escrituras —fuente de la piedad y, por tanto, vínculo de continuidad entre la comunidad ancestral y el Estado libre— como un libro humano, obra de la imaginación. La Ciencia de la Biblia de Spinoza es una ciencia «libre de presupuestos». Las consecuencias de esta conclusión coinciden con los principios de la modernidad. Sólo si Spinoza estaba por completo equivocado, la ortodoxia o las categorías de la premodernidad podían ser recuperadas. El camino emprendido por Strauss a partir de este libro es un camino de moderación ante la «propia destrucción de la razón» que se ha producido en la modernidad y que le llevará a descubrir que Spinoza no estaba por completo equivocado, que no se podía, en consecuencia, ser ortodoxo y que, sin embargo, había que seguir preocupado con la ciudad o la comunidad de que se proviene.

En 1932, poco después de aparecidas las *Apuntaciones sobre 'El concepto de lo político' de Carl Schmitt*, Strauss publicó *El testamento de Spinoza*. El testamento es sencillo y descubre la admiración que podía sentir Strauss por Spinoza: Spinoza —escribe— perdurará por su independencia⁶⁵. Recordemos que 1932, año en que se conmemoraba el tercer centenario del nacimiento de Spinoza, fue el año de la partida de Strauss de Alemania. El elogio de la independencia era formulado con la mirada puesta ya en otro horizonte y era expresión del final de la dependencia del judaísmo de la cultura-fuente alemana. Spinoza, tradicionalmente situado entre Hobbes y Kant, obliga a Strauss a tomar una decisión. De nuevo es Kant (o la Ilustración) quien queda relegado. Ahora es Hobbes el elegido. El estudio de Hobbes, un estudio sobre el temor y, en consecuencia, sobre la situación histórica contemporánea, se convirtió, de manera irónica, en el libro que franqueó a Strauss las puertas del mundo liberal.

65 L. STRAUSS, *Das Testament Spinozas*, en *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung* 8/21 (1932), pp. 322-326. Cito por *Le Testament de Spinoza*, p. 41 ss.

CAPÍTULO III

7. FILOSOFÍA Y POLÍTICA. «El Estado llega igual que el destino», había escrito Nietzsche. En 1918, Spengler publicó el primer volumen de *La decadencia de Occidente*, en cuyo prólogo el autor expresaba el deseo de que su libro no desmereciera «por completo de los esfuerzos militares de Alemania»⁶⁶. Tales esfuerzos, como se sabe, resultaron baldíos, y a la guerra perdida siguieron la revolución, la guerra civil larvada y la constitución de la República alemana de Weimar, la primera que reconocía la aspiración ilustrada a los plenos derechos como ciudadanos de los judíos alemanes. En contra de la democracia liberal, vista como la verdadera expresión de la derrota de Alemania, comenzó a fraguarse lo que se ha llamado la «revolución conservadora», que finalmente habría de coadyuvar a la toma del poder por Hitler en 1933.

Después de la publicación de *La crítica de la religión de Spinoza* en 1930, Strauss se acercó al mundo conservador alemán, con el que ya mantenía, tanto con la perspectiva sionista como con la perspectiva del estudio de la recepción de Spinoza en la *Lebens-Zusammenhang* de la comunidad judía, un grado de afinidad intelectual considerable⁶⁷. En términos straussianos, esta aproximación suponía pasar del estudio de Spinoza al estudio de Maimónides y de Hobbes, transición que se había ido produciendo desde 1926. Es importante recordar cuáles son las diferencias que separan a Spinoza de Hobbes, puestas de relieve por el propio Strauss, y que pueden resumirse en la defensa de la seguridad antes que de la libertad, por parte de Hobbes, y, de manera que

66 Véase F. NIETZSCHE, *En torno a la voluntad de poder*, p. 118, y O SPENGLER, *La decadencia de Occidente*, Intr.

67 Véase L. STRAUSS, *Paul de Lagarde*, en *Der Jude* 8 (1924), pp. 8-15. Lagarde fue, como se sabe, inspirador de las *Consideraciones de un apolítico* de Thomas Mann.

podamos reunir a los tres escritores modernos a que Strauss ha dedicado sendos libros, en la consideración política del temor: «Suele también engendrarse —escribió Spinoza— la concordia, en general, a partir del miedo, pero en ese caso no es sincera. Añádase que el miedo surge de la impotencia de ánimo y, por ello, no es propio de la razón en su ejercicio»⁶⁸. Spinoza quedaba, de esta manera, a medio camino entre Maquiavelo y Hobbes, entre *lo Stato* y el *Leviatán*. Que la política dejara de ser un ejercicio de la razón y que la concordia naciera de la discordia y fuera, en consecuencia, insincera, era, precisamente, lo que había de ocurrir en Weimar. En lugar de la política de la razón, aparecía la instancia redentora que debía resumir todas las posibilidades de la vida social y las potencias de ánimo individuales: el Estado. Y el Estado llega igual que el destino.

En 1922, Spengler publicó el segundo volumen de *La decadencia de Occidente*, el mismo año en que fue asesinado Walter Rathenau, el ministro judío de Asuntos Exteriores de Alemania. Strauss escribió que la manifestación de duelo que este magnicidio provocó fue el único y el último momento de grandeza de la República de Weimar⁶⁹. El libro de Spengler ya no fue acogido de la misma manera. Sabemos cuáles eran las prevenciones que, apenas cuatro años después, podían albergarse contra la obra, tanto científicas como políticas. Los mandarines académicos no querían reconocer los méritos de Spengler, porque lejos de ser el pensador pesimista que se pretendía que fuera, Spengler ponía de relieve las fuerzas que podía emplear aún Alemania, fuerzas que no dependían ya de una concepción humanista de la cultura propia de las universidades, sino que entraban en consideración de un mundo nuevo, mucho más sofisticado y técnico que el antiguo régimen guillermino. Políticamente, y aunque Spengler se sumaba al clamor contra el paso en falso dado con el Tratado de Versalles y, por tanto, apuntaba hacia la posibilidad permanente de resolver mediante la guerra lo que la diplomacia no había resuelto, la calificación de decadencia era contraria a los propósitos del rearme nacional alemán. No era el momento para hablar de decadencia; así lo entendieron, desde luego, los nacionalsocialistas, quienes, pese a abastecerse

68 Cf. SPINOZA, *Ética*, Ap., xvi, con N. MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, III, 17, y T. HOBBS, *Leviatán*, III, 12. Véase L.-A. DE BONALD, *Teoría del poder político y religioso*, p. 123.

69 La recepción de Spengler por Strauss sólo se hace explícita en sus últimas obras. Podría decirse, entonces, que su influencia ha dejado paso, con el tiempo, a una mera referencia documental, semejante a lo que Cassirer había advertido: la verdadera importancia de la obra de Spengler residía en el título, que conmovió a los lectores alemanes más allá de su contenido real —Strauss podría agregar que de un modo exotérico intolerable. Véase L. STRAUSS, *The City and Man* (1964), Intr., y *The Three Waves of Modernity*, en *An Introduction to Political Philosophy* (1989), p. 94 ss.

en provecho propio de los materiales aportados *ex abundantia* por Spengler, no quisieron saber nada de quien les hablaba de un declinar.

Si éste es el contexto general de la recepción de Spengler, a nosotros nos interesa añadir la acogida particular que le procuró Strauss. *La decadencia de Occidente* fue, en efecto, una lectura de Strauss hasta el final, cuando se hace explícita, y lo fue desde el principio. En el segundo volumen de *La decadencia de Occidente* de Spengler —donde, en realidad, se defienden las tesis que dan nombre al libro— encontramos también algunas de las claves de la discusión con Schmitt e incluso de la trayectoria intelectual de Strauss. La propia recuperación de la filosofía política clásica parte de la consideración de que el racionalismo moderno en que consiste la especificidad de la civilización occidental ha degenerado en irracionalismo. Puede afirmarse, incluso, que la lectura de Spengler ha consistido en un ejercicio peculiar de averiguación y ratificación de ciertas proposiciones que, por demasiado divulgadas, por conocidas que fuesen de todo el mundo, podían de esa manera pasar inadvertidas o, por el contrario, convertirse en triviales. En ambos casos, la negligencia, a ojos de quienes ya no contemplaban al Estado como una idea liberal, era intolerable.

Es significativo que al capítulo dedicado por Spengler a la teoría del Estado preceda la estimación sobre el judaísmo, entendido como una religión *felah*. Un pueblo *felah*, en el lenguaje de Spengler, es el pueblo que sobrevive al ocaso de su propia cultura. En parte el concepto es semejante al concepto de «pueblo paria» de Weber; pero Spengler se atiene menos al judaísmo antiguo que a las transformaciones modernas del judaísmo y, por tanto, considera sobre todo su relegación actual, una vez que las culturas «fáusticas» (es decir, Occidente) suceden a las «mágicas» en que los judíos se integran. (Ni Weber ni Mendelssohn habrían aceptado, sin embargo, que el judaísmo fuera catalogado entre las religiones para las que la magia ocupa el lugar de la ética.) Spengler habla del «*consensus* sin patria, cuya conexión era para sus miembros no un fin, no una organización, sino un instinto inconsciente, metafísico», a propósito del cual la vida de los judíos se aparta de la morfología de la historia y de las configuraciones de la vida social. Una religión *felah* —y el judaísmo liberal, tanto como el sionista, lo era— no podía comprender la idea del Estado:

Aun en el caso —escribe Spengler— de que el judío se considere como perteneciente al pueblo que le hospeda y tome parte en su destino, como ha sucedido en muchos países en 1914, sin embargo, no siente en realidad ese destino como el *suyo* propio, sino que toma partido por él, lo juzga como espectador interesado, sin comprender precisamente el último sentido de aquello por lo que se lucha.

Estas consideraciones eran el fundamento escondido de la controversia mencionada entre Cohen y Buber sobre judaísmo y germanismo. Nos interesa destacar, todavía, el porvenir que Spengler penetraba para el judaísmo, una vez que el liberalismo (y, lo que importa para la trayectoria posterior de Strauss, «el pensamiento comercial americano»), hubiera roto las paredes de los guetos en que se confinaba este pueblo paria: «En el momento en que los métodos civilizados de las urbes europeas y americanas hayan llegado a plena madurez, habrá cumplido sus destinos el judaísmo, en el mundo occidental al menos». Spengler agregaba la suerte que el judaísmo había corrido en la última y suprema empresa del espíritu europeo. Con la Ilustración, Occidente había llegado al grado espiritual en que los judíos ya se encontraban desde un remoto pasado. La ilusión de una afinidad (Mendelssohn, Lessing) fue, sin embargo, momentánea. Lo que la Ilustración había significado en conjunto para Europa —pensemos ahora en la diferencia entre Kant y Mendelssohn a propósito de la idea de progreso— se traduce en el mundo judío «en cuanto tiene de crítico y negativo»; la crítica o la negatividad caracterizan a la religión relegada por el avance de la historia. Spengler, curiosamente, ha invertido los términos de la comparación que hemos venido usando reiteradamente, de modo que sería la cultura fáustica la que se mostraría reflexiva respecto a la cultura-fuente «arábica» o «mágica». De este modo, la República de Weimar, que expresamente se remontaba al lugar clásico de la Ilustración alemana, significaría la decadencia del judaísmo. Podemos seguir esta ilación de la religión *felah* hasta el concepto nietzscheano de *ressentiment* o hasta la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo por que la historia se transforma. En cualquier caso, lo cierto es que nos encontramos aquí a las puertas del Estado absoluto, de que ha de emanar una ley cuya forma ya no se corresponde con la forma de la Ley revelada⁷⁰.

Spengler caracteriza su filosofía de la política en la última sección de la teoría del Estado como una «fisiognómica», en contraposición con los sistemas ideológicos que han dominado la política del siglo XIX:

Inténtase dar aquí, en vez de un sistema ideológico, una *fisiognómica* de la política, tal como ha sido realmente hecha en el transcurso de la historia y no tal como hubiera debido hacerse. El problema es, pues, penetrar en el último sentido de los grandes hechos, verlos, sentir y describir lo que tienen de impor-

70 Cf. O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente*, II, p. 367 ss. Recordemos la parábola de Kafka *Ante la Ley*: interpretada *more judaico*, el campesino a quien el guardián no deja entrar es el judío de Weimar, para el que la igualdad ante la ley no significa el acceso a la ley. Véase I. KANT, *Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica*, III, en *Id.*, *En defensa de la Ilustración*.

tancia simbólica. Los bosquejos de quienes aspiran a mejorar el mundo no tienen nada que ver con la realidad histórica⁷¹.

En términos straussianos, esto significará —obviando la diferencia específica entre ideología y utopía— la sustitución de la búsqueda del régimen perfecto por las consideraciones realistas de la vida política, que se inician y resumen, como establecerá Strauss a posteriori, en la obra de Maquiavelo. Strauss coincidiría con Spengler en que hay un límite infranqueable para la política. En la medida en que la política es real, la realidad no puede transformarse. Antes de conocerlo por Kojève, Strauss ha debido conocer el hegelianismo de la política: a la obra monumental, pero académica, de Rosenzweig, sigue la obra monumental y pública de Spengler. Spengler ha avanzado las líneas maestras de *El concepto de lo político* de Schmitt, desde la consideración impolítica del espíritu hasta la existencia de los pueblos en conflicto con otros pueblos. La lucha no se entabla entre ideales. La propia doctrina de la soberanía como toma de decisión en las circunstancias excepcionales se encuentra en Spengler, así como el existencialismo político que considera que «el ser se extingue cuando se extingue la voluntad de lucha». Como para Schmitt, la política es para Spengler un asunto de «seriedad y sino».

En lo fundamental, Spengler ha manifestado una filosofía de la política de índole maquiavélica, o realista, y conservadora. Habla de «sino del poder» y de ausencia de convicciones. Hemos de tener esto en cuenta para entender lo ambigua que resulta la relación de Strauss y Schmitt (o la toma de partido de Strauss por Schmitt), nunca expresamente esclarecida y sólo paulatinamente difundida por la situación de Strauss en América. La lectura de Spengler ponía de relieve que de las dos clases de idealismo, el reaccionario y el democrático, el pueblo judío estaba excluido: del idealismo reaccionario porque la reversibilidad de la historia —la restauración legitimista— no contaba para quien ya estaba fuera de la historia como pueblo *felah*, y del idealismo democrático porque no podía creer en un fin de la historia, es decir, en una solución meramente política del problema judío. Sólo en los momentos en que Spengler condescendía a tener por improbable que se produjera la eliminación del azar necesaria para «crear una tradición» (lo que constituye el objetivo fundamental de la técnica política mediante el establecimiento de «instituciones revolucionarias»), podría encontrar Strauss una vinculación de las tesis de la decadencia con el mundo antiguo o con la virtud de la moderación. El mayor equívoco del conservadurismo de Strauss

71 Cf. O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente*, II, p. 510 ss.; cf. I, pp. 146 ss., 164, II, pp. 137 ss., 432.

reside, sin embargo, en que la preocupación de Spengler, como la de Schmitt —una preocupación etimológicamente «democrática»—, es la de pensar en un pueblo soberano. La incapacidad del pueblo para alcanzar la soberanía es lo que origina, según Spengler, el cesarismo o, según Schmitt, la dictadura, que es una necesidad de la política. Strauss, que aportará a la historia de estos conceptos el concepto de «tiranía», tampoco podía pensar en una democracia que intensificara tanto el elemento popular homogéneo como el poder, porque el concepto de *demos* no podía incluir al pueblo paria o *felah*, a que el acceso al poder de la cultura fáustica irritaba, ya por asimilación, ya por exclusión. «Democracia», para Spengler y Schmitt, equivale a homogeneidad. También para Spengler de lo que se trata es de superar el liberalismo, que no es popular, sino individualista, y que se muestra incapaz de crear una tradición propia. Adelantándose, incluso, a la propia *Teoría de la constitución* de Schmitt, Spengler penetra el secreto del texto constitucional de Weimar: «Es la constitución más adelantada de la época; deja entrever el final; bastan unas ligeras modificaciones para conceder al individuo el poder ilimitado». El individuo, aquí, es el César. Y la lucha que se avecina, en obediencia del sino del primado de la política, es, por ser una lucha contra la economía, una lucha contra el mundo liberal.

Sin embargo, Spengler no ha dado el paso siguiente —el *salto mortale*—, que habría de conducir a Schmitt hacia la creación de nuevos mitos. Spengler es consciente de que la época de la teoría ha terminado:

Empieza a germinar ya hoy una nueva devoción resignada, que arraiga en la miseria del alma y la tortura de la conciencia, una devoción que ya no pretende reformar este mundo y que, en lugar de los conceptos crudos, busca el misterio, y ha de encontrarlo en las profundidades de la segunda religiosidad.

Esta «segunda religiosidad» es el síntoma más claro de decadencia y acerca conceptualmente a quienes la practican a los judíos, a la religión *felah*. Spengler se ha salvado a sí propio del antisemitismo en virtud del ateísmo. Ha de insistirse en que *La decadencia de Occidente* supone intrínsecamente que no es posible superar el horizonte liberal por una reversión histórica, de suerte que Spengler ha dado la clave de lo que significa la reversibilidad en la historia: no la vuelta a posiciones previas que el legitimismo y el pensamiento reaccionario pretenden, enfrentándose a la evolución de la legislación, sino una regresión hacia el fondo originario de confusión que amenaza a toda transición entre dos épocas de la historia. Cuando el conservadurismo llega a darse cuenta de esta impotencia para mantener o recobrar un *statu quo* sancionado metafísicamente, demuestra

toda su potencia impolítica y se transforma en nihilismo o en voluntad de recreación política *ex nihilo*⁷².

Si bien las tesis enunciadas en *La decadencia de Occidente* no se podían ignorar impunemente, Spengler era despreciado tanto por motivos científicos como políticos. No ocurría, desde luego, lo propio con Heidegger. Pasamos así de la escritura exotérica de Spengler a la escritura esotérica de Heidegger. Esto significa, en primer lugar, que Heidegger era mucho menos inocente respecto al alcance de lo que se proponía que el «retórico» Spengler. En la genealogía del conservadurismo de Strauss, el coloquio de Davos de 1929 ocupa un lugar señalado. En aquel debate sobre la filosofía y el kantismo, Cassirer es el que sale perdiendo y, con él, la suerte de un republicanismo que, por racional e insuficiente que fuese, era el último obstáculo para el asalto a la razón.

Un año antes, en 1928, aún había pronunciado Cassirer una conferencia para celebrar el décimo aniversario de la Constitución de Weimar⁷³. Cassirer advertía en ella que la contraposición política no se establecía, «ni mucho menos, entre dos poderes heterogéneos y enemigos», sino que se trataba de una «interacción viva entre el mundo del pensamiento y el mundo de la acción, entre la construcción de la idea y la construcción de la realidad estatal y social». Era evidente, sin embargo, que la diferencia que, a propósito de la filosofía de Kant —la autoridad más aducida en apoyo de *La idea de una constitución republicana*—, iba a producirse entre el último representante de la Escuela de Marburgo y Heidegger tenía, en verdad, los tintes de heterogeneidad suficientes para que, en un sentido schmittiano, pronto pudieran ser tenidos por tintes de enemistad. Strauss se ha referido en diversas ocasiones a este coloquio, siempre para recordar que, cualquiera que hubiera estado atento a lo que había sucedido en Davos, habría tomado partido por Heidegger, en detrimento de las posiciones de Cassirer. Así lo hicieron, desde luego, Lévinas o Joachim Ritter y, del lado de Strauss, Kurt Riezler. Para Strauss suponía adentrarse por un camino que —*in mutua funera*, desde Hobbes hasta las páginas iniciales de *La Estrella de la Redención* de Rosenzweig y *El ser y el tiempo*— sobrecogía el ánimo con la pasión, eminentemente política, del temor por la muerte violenta.

¿Cuáles eran, en esencia, las ideas que en Davos se defendían? Es una opinión común entre quienes han leído las actas del coloquio que las ideas

72 Cf J. DE MAISTRE, *Consideraciones sobre Francia*, pp. 35, 46, 55, 77, 135, y *Las veladas de San Petersburgo*, pp. 74, 162, 203, 207, 223, 242-244, con C. SCHMITT, *Teología política*, en *Estudios políticos*, p. 68: «Normativamente considerada, la decisión nace de la nada».

73 E. CASSIRER, *Die Idee der Republikanischen Verfassung*. En 1928 también publicó Schmitt su *Teoría de la constitución*.

importaron mucho menos que las actitudes⁷⁴. La actitud fundamental de Heidegger, en consonancia con las tesis de la «destrucción de la historia de la ontología», fue de cierta violencia e incompreensión ante las tesis epistemológicas y racionalistas de Cassirer. En este coloquio resuenan ideas que han de hacérsenos familiares en lo que a Strauss concierne. El verdadero problema en cuestión del coloquio fue la finitud humana y la ética de la conducta que depara. El planteamiento de Cassirer era que el hombre no puede dar el salto, desde su finitud, a una infinitud entendida en un sentido realista. La trascendencia sólo podía ser establecida en términos de la cultura de la especie o en términos de ideales regulativos; según el modo de hablar de Cassirer, la trascendencia era un símbolo y, como tal, pertenecía a la experiencia del sentido y no al reino del ser. Las tesis de Cassirer se correspondían, de este modo, con las proposiciones de su antropología filosófica. La definición de la naturaleza o esencia del ser humano debía ser funcional y no sustancial. Cassirer era consciente de que se separaba de Heidegger, precisamente, por su concepción del problema del ser. En su reseña de la obra de Heidegger *Kant y el problema de la metafísica*, Cassirer señalaba expresamente la ascendencia de Jacobi sobre el pensamiento heideggeriano y defendía la dualidad de los mundos sensible e inteligible, así como la continuidad entre las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura*, frente a los problemas planteados por el esquematismo del entendimiento, que centran la monografía heideggeriana. Cassirer, todavía, ha negado el «abismo» de la finitud humana y la angustia que suscitaría en el hombre: «Una de las características esenciales y específicas del pensamiento kantiano es, justamente, la de no detenerse ante ninguna consecuencia por razones *subjetivas*, la de conceder en todos los casos la palabra a la cosa misma y a su propia necesidad».

Heidegger mantuvo, por su parte, que «sólo un ser finito necesita la ontología». Esta proposición, kantiana en la letra, tenía que llevarse, sin embargo, hasta la negación de una antropología filosófica, en el sentido en que Cassirer la entendía, ateniéndose al espíritu de la ética kantiana, y preparar así una respuesta a la pregunta kantiana por la esencia del hombre, reformulando la pregunta como una pregunta por el ser en términos de angustia y de abandono:

Creo que lo que yo designo como *Dasein* carece de traducción a los conceptos de Cassirer. Si se dijera *consciencia*, sería justamente eso lo que he rechazado. Lo que llamo *Dasein* no está sólo codeterminado en su esencia por lo que se designa como *espíritu* ni menos por lo que se llama vida, sino que de

⁷⁴ Véase E. CASSIRER, M. HEIDEGGER, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie et autres textes de 1921-1930*. He desarrollado por extenso este asunto en *Del mito a la ética: un ensayo sobre Ernst Cassirer*, en *Teoría/práctica*, 5 (Universidad de Alicante, en prensa).

lo que se trata es de la unidad originaria y la estructura inmanente del ser-en-relación de un hombre que está, en cierto modo, encadenado a un cuerpo y que, por ello, tiene una manera propia de ser vinculada al ente en medio del cual se encuentra, no en el sentido de un ser que rebajara sus consideraciones sobre esta situación, sino en el sentido en que el *Dasein*, arrojado en medio del ente, logra en tanto que libre una percepción del ente, que siempre es histórica y, en un sentido postrero, contingente.

Es significativo que Strauss haya reconstruido la filosofía política clásica en un mundo liberal —donde el cuerpo es por necesidad privado—, por contraste con tesis como la expuesta por Heidegger sobre la historicidad o contingencia humanas, y lo haya logrado en términos de razonamiento filosófico o discursivo y no en términos de percepción. En 1929, sin embargo, el pensamiento heideggeriano influyó poderosamente en la desconsideración de la historia de la razón y en la insistencia en la dureza del destino del hombre. La facticidad y la contingencia de la existencia humana se imponían a la validez de los postulados de la razón. Strauss ha insistido en que la ética era el verdadero corazón de la discusión y en que, a diferencia de lo que ocurría en la obra de Cohen, estaba ausente de los planteamientos de Cassirer. Esto no es cierto en el sentido en que Strauss lo entendía. Es cierto y, en consecuencia, niega la insistencia de Strauss, en el sentido kantiano que Cassirer reclama de considerar que la ética o problema de la libertad no es una cuestión material, sino una exigencia formal de sobreponerse a la patología de la sensibilidad. La ética, a diferencia de la revelación, no es un *factum*, no impone sus imperativos por una legislación material, sino por un postulado que trasciende la finitud individual, sin sacrificarla por la infinitud de la especie. Jacobi, un lector no estrictamente filosófico, podía entrever el nihilismo de la doctrina kantiana en la aserción fundamental de que el deber «no posee absolutamente ningún sentido si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza»⁷⁵.

Hacia el final del último libro de Cassirer, *El Mito del Estado*, Spengler y Heidegger son considerados en conjunto⁷⁶. Según Cassirer, Spengler habría reducido el dualismo kantiano entre las leyes de la naturaleza y el imperativo kantiano a la sola fuerza del destino. Spengler no habría creado un mito, sino que se habría acogido a la idea de un sino inexorable propia de la mitología. El fatalismo spengleriano es de índole conservadora, pero no pesimista: Spengler exhortaba a la técnica y a la política a los alemanes. Nada en apariencia más contrario al pensamiento de Heidegger, el detractor de la técnica y el pensador impolítico por excelencia. El existencialismo heideggeriano no podía

75 Cf. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B 575. Véase J. DE MAISTRE, *Las veladas de San Petersburgo*, p. 106 (sobre la tergiversación del idealismo kantiano).

76 E. CASSIRER, *El Mito del Estado*, p. 342 ss. Véase la recensión de Strauss en *What Is Political Philosophy?* (1959), pp. 292-296.

compartir los valores del *Sozial-Preußentum* de Spengler, puesto que eran valores, y no se podía hablar de valores, como no se puede hablar de la verdad objetiva o universalmente válida. Cassirer vuelve a criticar lo que le había separado de Heidegger en Davos: la «caída» y el «estado de yecto» por los que se caracteriza la situación del hombre y a los que precede el análisis temático de la pasión del temor. Un pensamiento como el de Heidegger y los vaticinios de Spengler tenían, por fuerza, que destruir las esperanzas depositadas en la razón para reconstruir la vida social. Tal es la condición para que reaparezca el pensamiento mítico en la modernidad. «En política — escribe Cassirer — no hemos encontrado todavía un terreno firme y seguro». ¿Cuál es, entonces, el cometido de la filosofía? Strauss tendrá que contestar a esta pregunta cuando Kojève redarguya a sus planteamientos sobre la tiranía con el fin de la historia, extremando, de este modo, el historicismo que, desde Hegel a Nietzsche, ha preparado las mentes para la conclusión de la filosofía. La conclusión de Cassirer es sombría: «Destruir los mitos políticos rebasa el poder de la filosofía. Un mito es, en cierto modo, invulnerable». Sin embargo, deja entrever la enseñanza más clara del kantismo, despejadas las expectativas ilustradas de un progreso imparable: la reversibilidad de las cosas humanas, no en el sentido de regresión al caos, sino atendida al orden propio, contingente en lo que respecta al individuo y sostenible por la especie, de la libertad. En su recensión de *El Mito del Estado*, Strauss no secunda esta virtualidad y reitera su conocida objeción respecto a la ausencia de la ética en la filosofía de las formas simbólicas.

En su tardía evocación de Kurt Riezler, Strauss ha dejado una apreciación del mundo filosófico-conservador muy alejada de la deferencia que las *Apuntes sobre 'El concepto de lo político' de Carl Schmitt* manifiestan⁷⁷. Este escrito *in memoriam* constituye una breve biografía intelectual que, en muchos casos, se convierte en autobiografía y en historia de las ideas; es el comentario más metafísico de Strauss y, en apariencia, el más impersonal, como corresponde a la diferencia que había entre él y Riezler. Riezler, a quien Strauss conoció en el exilio de América, en la Nueva Escuela para la Investigación Social, había sido en su juventud secretario del canciller imperial Bethmann Hollweg y, como éste, un apasionado de la *Weltpolitik*, de la «gran política» nietzscheana que debía arrastrar el fardo de la burocracia del Estado moderno. Riezler era, como en general los liberales alemanes, un *Vernunftrepublikaner*, un republicano de la razón, que se vio obligado a pasar de una ausencia de convencimiento democrático al estudio de la *República* de Platón; consideraba, como Alexis de Tocqueville o Weber, que la democracia era

⁷⁷ L. STRAUSS, *Kurt Riezler (1882-1955)*, en *Social Research* 23/1 (1956), pp. 3-34, ahora en *What Is Political Philosophy?* (1959).

inevitable, no preferible. Strauss destaca que Riezler fue tanto un pensador como un hombre de acción. Riezler había sido nacionalista durante el periodo de la Gran Guerra. La preferencia nacionalista dependía, sobre todo, de la aversión por el cosmopolitismo «económico-tecnológico-científico» de la época. La objeción de Strauss al nacionalismo de Riezler es tácitamente religiosa, al advertir que Riezler se atenía a una concepción de los ideales limitada a la tradición (y, en consecuencia, a una concepción de la divinidad que tenía que entrar en conflicto con el catolicismo de Riezler), y expresamente política, según el pensamiento clásico que se basa en la *polis* y no en la nación. El nacionalismo de Riezler, no obstante, era republicano. El individuo tiene en la nación «su propio cometido, su propio fin y su valor propio». Este pensamiento político completaba el pensamiento filosófico de Riezler. Riezler sintió la necesidad de una «metafísica crítica» o de una «metafísica de la libertad». Su pensamiento filosófico, iniciado en el neokantismo de la Escuela de Marburgo, fue forjado, sin embargo, como el de Strauss, por la influencia de Heidegger y como reacción a esta influencia:

La metafísica crítica de Riezler había pretendido sostenerse por el fenómeno de la Historia y articular este fenómeno de un modo fundamentalmente adecuado. Cuando pasó de la metafísica crítica a la ontología, adscribió a la ontología el mismo soporte y la misma función que había adscrito originalmente a la metafísica crítica. Hubo de enfrentarse, entonces, a estas dos dificultades. 1) Se da una tensión entre el entendimiento del ser como ley eterna y orden y el entendimiento del ser como acontecimiento, entre el entendimiento del ser como si fuera trans-histórico y el entendimiento del ser como si fuera histórico. 2) Todo entendimiento de los seres o de lo concreto se decía que pertenecía a un contexto dinámico particular o era concreto de suyo. ¿No debería ser verdad lo mismo respecto al ser o lo concreto como tales? ¿O puede el ontólogo ser un observador anónimo? Si esto es imposible, ¿no se verá la propia ontología envuelta en el proceso y, en consecuencia, quedará relativizada?

Riezler tuvo oportunidad de pronunciar una conferencia en Davos, inmediatamente después del coloquio entre Cassirer y Heidegger, por quien tomó partido. Riezler se decantó por el pensamiento ontológico. Sin embargo, «sintió con tanta fuerza las dificultades del historicismo como para ser atraído por el platonismo», aunque no pudiera seguir a Platón. El desarrollo de su obra no consistió en precipitarse en la angustia, sino en iluminar, en medio de un mundo liberal, la consistencia, en lugar de la contingencia de la dignidad humana, que para Riezler dependía del respeto, «porque la grandeza del hombre está presente en su brevedad y su brevedad está presente en su grandeza». De este modo, Riezler se convirtió en América en un liberal, «en un amante

de lo privado». Strauss acaba su ensayo en memoria de Riezler comparándolo con Tucídides, no con Sócrates:

Al ponderar la suprema aspiración de Riezler, he tenido que pensar más de una vez en Tucídides —en la tranquila y viril gentileza de Tucídides que no busca consuelo y que contempla con libertad, aunque no con indiferencia, los opuestos cuya unidad está escondida; que no trata de reducir un opuesto a otro y que considera al más alto de estos opuestos no, como hizo Sócrates, más fuerte, sino más vulnerable, más delicado que el inferior.

Es significativa esta deriva del historicismo a la historiografía clásica y, desde luego, comparable a la propia trayectoria de Strauss hacia la filosofía política, que empieza en 1932, cuando, en un mundo cuyo liberalismo parecía estar a punto de desaparecer, emprende la lectura y la crítica de la obra maestra de Schmitt.

8. EL PENSAMIENTO CONSERVADOR. Aunque conozcamos los presupuestos teológico-políticos comunes al pensamiento conservador, desde la fatuidad de Spengler hasta el patetismo heideggeriano, y el clima de desesperación de los últimos años de la República de Weimar, la discusión de Strauss con Schmitt sigue siendo un enigma para el lector de Strauss. Sólo el asomo de que degenerase «en una carrera en que gana quien ofrece la menor seguridad y el mayor terror» explica que Strauss haya sido considerado como prosélito del conservadurismo más extremado e incluso como partidario del Estado⁷⁸. De nuevo nos encontramos aquí con una de las ideas-motivo de nuestro estudio: la reflexión del judaísmo respecto a la cultura-fuente alemana, ahora en el caso de la apropiación, por parte de Strauss, del concepto mismo de lo político de Schmitt. Sin embargo, es preciso concederle a Strauss el beneficio de la duda. En lo esencial, McCormick o Holmes incurren en el cargo que hemos tratado de aliviar: Strauss, en efecto, se muestra reluctantante frente a la subjetividad moderna, en cualquiera de las vertientes —religiosa, política, jurídica— por que deriva, hasta separarse también de una concepción del derecho subjetivo procedente del derecho natural de Hobbes, que fatalmente hubo de llevarle hasta las puertas mismas del nacionalsocialismo y colaborar, de una manera suicida, en su lucha contra el derecho subjetivo. Hay en esta torpeza,

78 Cf. L. STRAUSS, *Preface to the English Translation*, en *Spinoza's Critique of Religion* (1965), p. 11. Véase J. P. MCCORMICK, *Fear, Technology, and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany*, en *Political Theory* 22/4 (1994), p. 619 ss.: «En su segunda navegación, [Strauss] ya no invocaría soluciones modernas para los problemas políticos modernos. En los Estados Unidos, Strauss mantuvo sus inclinaciones políticas escondidas detrás de una religión en que no creía, una ostensible veneración por la antigüedad y una doctrina de la escritura esotérica».

desde luego, algo perverso. Sin embargo, lo que verdaderamente debe importarnos, en un estudio completo de la obra de Strauss, no es el desistimiento circunstancial que recorre cada una de las líneas de las *Apuntaciones*, ni es lógico tomar como medida esta recensión por preferencia al resto de escritos. Es verdad que ningún intento por menoscabar el alcance de la relación personal e intelectual entre Strauss y Schmitt ha de tener éxito. Las *Apuntaciones* son la cruz del lector de Strauss y, en cierto sentido, seguirán siéndolo incluso en el mundo liberal, sin esconderse detrás del judaísmo, de la antigüedad o de la escritura. La reflexión de Strauss ha de entenderse como preparación para la contraposición entre la filosofía y la ley, de manera que puede hablarse, a posteriori, tanto de la *libertas philosophandi*, sin identificarla con la subjetividad radical o con la crítica en que habría de resumirse su tarea histórica a partir de la Ilustración, como de la Ley revelada. De este modo, habremos de dilucidar si la tensión entre Jerusalén y Atenas es compatible con el judaísmo, o si Strauss carecía verdaderamente de motivos para creer, puesto que la filosofía clásica impedía todo apeamiento irracional. Lo cierto es que, sea cual fuere el vínculo que Strauss mantuvo con Schmitt de por vida, era un vínculo que sólo podía manifestarse esotéricamente y que no se correspondía ya con el temor ni con el Estado totalitario. A la palabra de orden sigue la pregunta por lo justo.

El principio de Schmitt se encontraba también, como ocurría con muchas de las ideaciones straussianas, en Nietzsche: «Desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que situaciones de excepción, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder, y que están subordinadas a la finalidad global de aquella voluntad como medios particulares: es decir, como medios para crear unidades mayores de poder»⁷⁹. Schmitt no ha sentido temor por esta finalidad, a la que ha sometido todas sus consideraciones en contraste con la genuina tradición conservadora. El primer problema que plantea la expresión en términos de voluntad de la soberanía en las situaciones de excepción es saber a quién corresponde esa voluntad. La inflexión característica de la filosofía política de la contrarrevolución consiste en atribuir la *volonté générale* a Dios⁸⁰. La teología política de Schmitt, a su vez, plantea la cuestión teo-

79 Cf. F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, p. 87.

80 Cf. L.-A. DE BONALD, *Teoría del poder político y religioso*, pp. 13, 110, 113 ss., C. SCHMITT, *La dictadura*, pp. 144, 188, y *El Leviathan*, p. 50, con F. W. G. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, pp. 5, 701: «Nuestra consideración es una teodicea. [...] Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene de Dios y no sólo no puede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo». Compárese con A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, I, cap. 4.

lógica subyacente en las cuestiones políticas, como una cuestión de hecho fundamental que se sustrae a cualquier formulación hipotética y no admite sino la procedencia de la revelación. «Llenar la condición metafísica» —por hablar a la manera de Donoso Cortés— consiste en resarcirse de la provisionalidad de todas las explicaciones. La conexión entre la voluntad general que emana de Dios y la doctrina de la soberanía popular o democrática descansa en la unidad de motivos y en el carácter homogéneo de las decisiones. Sin embargo, la voluntad no puede engendrar una norma. La genealogía del conservadurismo (desde la animadversión del Viejo Oligarca por la constitución ateniense) es paralela a la genealogía del constitucionalismo; que el orden provenga de un acto de la voluntad está en el origen de la contorsión que, tras la Revolución francesa, sufre el catolicismo reaccionario de Bonald, De Maistre o Donoso Cortés y le conmina a inclinarse hacia un gnosticismo provisional que no figuraba, en modo alguno, entre las contestaciones de los primeros reaccionarios⁸¹. Este gnosticismo lleva paulatinamente a Schmitt hasta la fascinación por el destino, la violencia y la mitología. El concepto de dictadura soberana es adecuado a este propósito y polémico con el poder constituyente en que se basa el liberalismo: puesto que la sociedad posterior a la revolución no se consolida en ningún momento, se hace necesaria la dominación de las excepciones. La democracia es, en el sentido hobbesiano, el estado natural de la política, de modo que sólo el temor de Dios transferido al temor del Estado puede acabar con los innumerables temores parciales de las relaciones humanas e instaurar el orden y la seguridad. «Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción». Tal es el célebre axioma de Schmitt⁸².

La teología política se define en términos de la filosofía de la vida. «Una filosofía de la vida concreta —escribe Schmitt— no puede batirse en retirada

81 Cf. E. BURKE, *Pensamientos sobre las causas del actual descontento y Discurso sobre la conciliación con América*, en *Textos políticos, passim*, con *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, pp. 43 ss., 67, 121: «Nosotros hemos consagrado el Estado». Burke se esfuerza por demostrar que la modernidad, como específico fenómeno histórico que alcanza en la Revolución francesa su cenit político, no se ha producido; pero él mismo ha de contrastar esto con su vinculación a la Revolución de 1688 o su deferencia hacia la revolución en América. La modernidad genera una consideración de la interrupción histórica, de la ruina de concepciones, distinta de la decadencia. Como no hay posibilidad de restauración, bajo la especie del progreso se avanza con la conciencia resignada a no hacer otra cosa que empezar. El mito cristiano de la caída, que Heidegger considerará «una forma fundamental del ser de la cotidianidad» del *Dasein*, puede entretenerse aquí, pero incluso Burke proporciona argumentos para comprender que no es lo mismo comenzar a caminar antes o después de la Revolución. El historicismo arraiga, precisamente, aquí y se vincula a la idea de sino.

82 Cf. C. SCHMITT, *Teología política*, p. 35. Sobre la superación del gnosticismo por el Estado, véase F. W. G. HEGEL, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Prólogo § 5: «Importa entonces conocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente».

ante lo excepcional y ante el caso extremo, sino que ha de poner en ambos todo su estudio.» El estado de excepción es la contraposición del Estado de derecho. El problema del Estado de derecho consiste en la efectividad de la soberanía en el sentido de la aplicación del derecho, y no sólo de la cuestión axiológica del derecho positivo suscitada en la contraposición con Hans Kelsen. Eliminar la soberanía, en consecuencia, remitiría a «la vieja negación liberal del Estado». La pluralidad de confesiones impide, en el fondo, la expresión de la voluntad general. Schmitt destruye las «ficciones» ilustradas, según las cuales a la religión natural correspondería en la práctica un Estado liberal. Según Schmitt, por el contrario, lejos de configurarse tal Estado como un deísmo social que permitiera la regulación de la vida política mediante un paralelismo entre la armonía preestablecida y la libre competencia, el liberalismo ha propiciado un politeísmo y una multiplicación de los poderes⁸³. Bajo el concepto de secularización de Schmitt late la legitimidad o la nostalgia de una visión del mundo, de una metafísica. En un sentido político conservador, el concepto de secularización pasa de la imposibilidad de mantener las expectativas de restauración del legitimismo a la defensa de la dictadura.

Como del socialismo, del conservadurismo también se puede decir que se divide en un conservadurismo utópico —principalmente poético, *vg.*, Coleridge o Wordsworth— y un conservadurismo científico, que encontraría su expresión más adecuada en la objetividad o en la libertad de valoración propias de la sociología contemporánea, de que Schmitt se sirve y que reformula, explícitamente, como teología política; pero la propia comparación nos recuerda que la consideración científica de los problemas políticos peca por exceso de confianza en que tales problemas se puedan resolver y lleva, en la hora de la decepción, a una claudicación escatológica ante la violencia y el mito. El conservadurismo científico de Schmitt depende, en última instancia, de una superficial afinidad, quizá fruto de la lectura común de Fichte, entre la teología política y la sociología de la religión weberiana⁸⁴.

83 El concepto político de politeísmo, que llega a Weber o Berlin, se encuentra ya en Bonald: *Teoría del poder político y religioso*, p. 23 ss. Véase C. SCHMITT, *Teología política*, pp. 47, 55, y *Situación histórico espiritual del parlamentarismo de hoy*, en *Sobre el parlamentarismo*, p. 96: «Los últimos sentimientos de solidaridad aún existentes podrán ser anulados por el pluralismo de un inmenso número de mitos. De cara a la teología política, esto supone un politeísmo, igual que todo mito es politeísta. No obstante, esta fuerte tendencia del presente no puede ser ignorada».

84 Compárese C. SCHMITT, *Teología política*, p. 84, con M. WEBER, *Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo*, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, p. 527 ss. Recordemos que la discusión entre Schmitt y Strauss tenía lugar en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, órgano de la sociología alemana desde principios de siglo y cuyas preocupaciones eran, en cierto modo, también ajenas a las que Strauss había manifestado hasta ese momento.

Sólo mediante cierta violencia, en efecto, puede obtenerse la homogeneidad de la democracia, según la entiende Schmitt. «El poder político de una democracia estriba en saber eliminar lo extraño y desigual, lo que amenaza la homogeneidad»⁸⁵. La identidad entre gobernantes y gobernados que define la democracia se topa con el obstáculo del parlamento o de la discusión. Schmitt, como Hobbes en *Behemoth*, ha expresado toda su precaución ante la oratoria parlamentaria. Por definición, el parlamento requiere la división de opiniones. El liberalismo se describe como la «eterna competencia de opiniones», como la «admisión de todo grupo u orientación susceptibles de entrar en consideración, bajo condiciones iguales y con idéntica consideración a la hora de servirse de las ventajas y demás aportaciones del Estado». Según Schmitt, la discusión parlamentaria no puede ser expresión de la voluntad general. La voluntad del pueblo se expresa verdaderamente, por el contrario, mediante la aclamación, «mediante su existencia obvia e incontestada». En lugar de una concepto de igualdad formal ante la ley, Schmitt emplea un concepto de sustancia para referirse al pueblo, de modo que la democracia, así entendida, como forma de gobierno que une pueblo y poder, sólo pueda ser regida mediante el plebiscito y la dictadura. Cualquier otra forma de gobierno expresaría una división. El concepto schmittiano de democracia es, al cabo, un concepto de comunidad⁸⁶. Sociológicamente, sin embargo, Schmitt es consciente de que el concepto funcional de equilibrio es el concepto más importante, ante la perturbación que el liberalismo introduce en la vida política. La consecuencia que trae consigo un Estado conceptualmente cerrado y polémico es la dominación de todas las manifestaciones de la vida. No podrá,

⁸⁵ Cf. C. SCHMITT, *Situación histórico-espiritual del parlamentarismo de hoy*, prefacio de 1926. El concepto de homogeneidad es recurrente en el entorno de Strauss. Con Kojève habrá de debatir sobre el Estado homogéneo, que, al cabo, es una modificación de imposible raigambre liberal. Ha de compararse, en cualquier caso, con el concepto de pueblo paria weberiano aplicado al judaísmo: también el pueblo judío es un pueblo homogéneo, que mantiene la propia conciencia por el enfrentamiento y la segregación frente a otros pueblos. La Ilustración judía berlinesa había iniciado una solución política a esta situación. El antisemitismo supondrá una exasperación frente a un problema irresoluble.

⁸⁶ Cf. C. SCHMITT, *Situación histórico-espiritual del parlamentarismo de hoy*, pp. 13, 18, 22. Schmitt pone de relieve la «contradicción entre un individualismo liberal mantenido por el patetismo moral y un sentimiento de Estado democrático esencialmente dominado por intereses políticos. [...] Es la contradicción, insuperable en su profundidad, entre la conciencia liberal del individuo y la homogeneidad democrática». Pese a la afirmación de tal insuperabilidad, Schmitt tratará de dirimir la diferencia, al menos, hasta la publicación de *El Leviatán*: «Lo que Hobbes quiere es poner término a la anarquía del derecho de resistencia feudal, canónico o estamental, y a la guerra civil permanentemente encendida; oponer al pluralismo medieval, a las pretensiones de las iglesias y de otros poderes 'indirectos', la unidad racional de un poder inequívoco, capaz de proteger eficazmente, y de un sistema legal cuyo funcionamiento pueda ser reducido a cálculo» (p. 116).

por la misma definición de sustancia, reconocer el carácter sustancial de ningún otro Estado, salvo como enemistad. La mena democrática de la teoría del Estado, que reconocía la legitimidad y diversidad infinita de los modos de la sustancia, desaparece con ello.

De esta manera se formula el concepto de lo político como una tentativa por restaurar el equilibrio mediante la eminencia o unidad del Estado sobre los diversos poderes indirectos e impolíticos. El Estado resultante de esta conceptualización es un «Estado total basado en la identidad de Estado y sociedad, que no se desinteresa de ningún dominio de lo real y está dispuesto en potencia a abarcarlos todos». Lo político, como en Spengler, acaba involucrando consigo todos los órdenes de la vida, que en la *Teología política* aún podían subsistir por separado mientras no amenazasen con disgregarse. *El concepto de lo político* requiere ser considerado tanto según la historia de los conceptos, como según la teoría del Estado. En la *Teología política* quedó formulada la clave de la sociología de los conceptos:

Obliga a rebasar —escribe Schmitt a propósito de tal sociología— el plano de la conceptualización jurídica, atenta sólo a los intereses prácticos inmediatos de la vida jurídica, a explorar la última estructura radical sistemática y a comparar esa estructura conceptual con la articulación conceptual de la estructura social de una época determinada. [...] La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente.

El concepto de lo político modifica esta sociología conceptual, siguiendo las líneas del pensamiento conservador, en una teoría del Estado:

Por el sentido del término y por la índole del fenómeno histórico, el Estado representa determinado modo de estar de un pueblo, esto es, el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente y, por esa razón, frente a los diversos *status* individuales y colectivos teóricamente posibles, él es el *status* por antonomasia.

El pluralismo liberal se reduce así a una sola división entre «amigo» y «enemigo», concebida de nuevo en términos de sustancia: no se es enemigo por accidente ni por la función que se desempeña en la sociedad, sino por la extrañeza de existencia, que alcanza en la guerra su máximo grado entre el ser y el riesgo de la nada. La sociedad liberal debe dejar paso a la comunidad política. Schmitt ha adelantado algunas de las objeciones que Strauss habrá de formular respecto al planteamiento de Kojève de un Estado homogéneo universal. Allí donde todos fueran absolutamente libres o absolutamente iguales se reproduciría el estado de naturaleza, lo que obliga a responder por anti-

cipado a la pregunta por la cualidad fundamental de quienes componen tal estado, mediante la elaboración de una antropología de la bondad o una antropología de la maldad. La antropología de Schmitt, basada en la peligrosidad recíproca y en la maldad radical, debe hacerse fuerte, como en Heidegger, por su intransigencia ontológica. Para entender la recepción de Strauss, habremos de considerar que la vuelta a Hobbes que propone a Schmitt es, sobre todo, un ensayo de legibilidad e interpretabilidad antropológicas y morales de las categorías ontológicas del existencialismo político. De esta manera, la reflexión de Strauss no es ni una asimilación del concepto de lo político ni una retirada a la confesión judía, en potencia proliberal. La procedencia de Schmitt y la de Strauss coincidían en su origen: ambos provenían de la fe católica o judía y se encontraban con sus implicaciones políticas; pero Schmitt derivará por el mito y Strauss, aunque no antes, sin embargo, de valorar el concepto de lo político, por la filosofía.

En las *Apuntaciones*⁸⁷, Strauss emplea el procedimiento que ha caracterizado su arte de lectura. Son un comentario tan escrupuloso de la letra, que resulta muy difícil captar el sentido; pero sería ignorar la sutileza no darse cuenta del *double-entendre* de sus palabras desde el principio: «fundamentación radical» o «verdad perpetua» son de suyo polémicos con el propio concepto de lo político. Al Estado liberal basado en la convivencia conforme a la razón sigue la «posición de lo político». Strauss advierte que lo político es polémico y no discursivo; se atiene a lo que Schmitt había escrito en su análisis del parlamentarismo, pero omite su conexión con las proposiciones de la *Teología política*. La realidad ha de ser desvelada, puesto al descubierto lo político, que es «en absoluto innegable». La pregunta por el Estado, y la sustitución de la «sistemática sorprendentemente consecuente del pensamiento liberal» por otro sistema han de plantearse conforme a la actitud fundamental del existencialismo —es decir, la seriedad. Schmitt ha elogiado a posteriori las primeras páginas de la recensión de Strauss, en que se muestra que su intención era meramente preparatoria, aun en lo polémico. La discusión prosigue en un terreno cercano a Strauss: la crítica del concepto neokantiano de

87 L. STRAUSS, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, 'Der Begriff des politischen'*, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 67/6 (1932), pp. 732-749. Reimpreso como apéndice en *Hobbes politische Wissenschaft* (1965) y, en versión inglesa, en *Spinoza's Critique of Religion* (1965). En inglés se ha editado de nuevo como apéndice en C. SCHMITT, *The Concept of the Political*, 1996 (reed. ampliada del volumen de 1976). La referencia fundamental sobre la relación entre Schmitt y Strauss es H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und 'Der Begriff des Politischen'*, vertido al inglés como *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*. Ambas ediciones de Meier incluyen las *Anmerkungen*. Sigo, a la hora de traducir, mi propia versión, *Apuntaciones sobre 'El concepto de lo político' de Carl Schmitt*, en L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*.

cultura. El concepto de lo político es de suyo genérico y no específico de ninguna provincia de la cultura. No se propone la autonomía de lo político, sino el primado de lo político.

Lo político se define, aunque no de modo exhaustivo, por la diferencia u oposición entre amigo y enemigo. Es mérito de Strauss haber destacado que la preeminencia recae del lado del enemigo por la seriedad con que, en el caso extremo, recaba de la vida del hombre una tensión o entrega políticas. Como en Rosenzweig o en Heidegger, este «ser relativamente a la muerte» resulta decisivo. La crítica de la cultura deriva por una crítica de la naturaleza; en términos existencialistas, de la antropología se pasa a la ontología. Strauss emprende, siguiendo a Schmitt, la correlación del estado de naturaleza con el concepto de lo político, hasta caracterizarlo como *status belli*. En el estado de naturaleza el hombre se encuentra en su condición extremada. La diferencia entre el estado de naturaleza de Hobbes y el de Schmitt radica en la consideración respecto al individuo. Schmitt es fiel a los principios del pensamiento conservador: la sociedad constituye al hombre. Éste es el vínculo más estrecho entre Schmitt y Strauss, un vínculo de orden comunitarista de que Strauss habrá de extraer o salvar su origen clásico: sólo en la medida en que Strauss reintegre la visión de la política a la *Política* aristotélica podrá separarse de Schmitt y del pensamiento conservador moderno, así como emprender la «segunda navegación» hacia las costas del clasicismo filosófico. Strauss no será, por ello, ni liberal ni comunitarista.

Hobbes tendía a abandonar el estado de naturaleza; Schmitt tiende a regresar a él. El abandono del estado de naturaleza es el camino de la civilización. Hobbes ha fundamentado el derecho que asiste por naturaleza a los hombres respecto a la seguridad de su vida, lo que, en última instancia, supone que la obediencia es siempre condicional. En la medida en que Hobbes anticipe el sistema entero de los derechos humanos, Strauss y Schmitt están, tácitamente, tomando posiciones contrarias. La de Schmitt es congruente con la preocupación del derecho público en detrimento del derecho subjetivo. En Strauss es la expresión de una incoherencia en lo que a la teología política del judaísmo concierne. Por ello, ha de remitirse al fundamento antropológico de Hobbes: «la maldad natural de los hombres». La naturaleza o existencia humana no es liberal. El origen de la desconsideración straussiana de las instituciones y la preferencia por el carácter del hombre es de índole hobbesiana: «El liberalismo, a salvo y sereno en un mundo de cultura, olvida el fundamento de la cultura, el estado de naturaleza, es decir, la peligrosidad y contingencia de la naturaleza humana».

El reconocimiento de lo político es un reconocimiento ontológico. Como tal, no expresa una preferencia, sino la realidad misma. La antropología filo-

sófica de Cassirer suponía, por el contrario, que la realidad humana es simbólica; no es algo que esté dado con antelación, sino que ha de ser el resultado de las acciones humanas guiadas por un ideal regulativo, por una ética de la conducta. El concepto de lo político se basa, por el contrario, en la libertad de valoración, en la ausencia o incapacidad para emplear la facultad del juicio. No es la norma, sino el ejemplo histórico, el que acude en defensa de la realidad del estado de naturaleza según lo entiende Schmitt. Ya no se trata de una hipótesis planteada para la formulación del *covenant*. Como Fichte, Schmitt toma la «paz perpetua» (y el conjunto de la filosofía kantiana) como una ficción perfectamente inútil.

Lo político es el destino. Tratar de eludir el destino es imposible, porque está inscrito en la naturaleza humana, en la existencia humana, cuyo atributo fundamental es la peligrosidad. Strauss descubre, sin embargo, en esta presuposición cierta inconsecuencia. Schmitt califica, en efecto, de suposición, de «profesión de fe antropológica», la peligrosidad del hombre. No es, por tanto, un asunto de conocimiento. Lo contrario, la bondad del hombre por naturaleza, podría ser establecido con la misma legitimidad e, incluso, con la misma virulencia. Descubrir la subjetividad del destino, es decir, su carácter condicional, no es una tarea menor. Lo político no es ineludible si depende, en lugar de la dispensación del destino, de una preferencia moral, que, a su vez, es expresión de la debilidad más profunda: aquella que solicita como fuerza edificante del Estado la virtud, en el sentido de Maquiavelo, y, en el fondo, espera que se produzcan el apocalipsis y la redención. Schmitt reformula, entonces, la presuposición de la peligrosidad como «necesidad de señorío»; en términos ya conocidos, ahora se pregunta por quién ha de ser el soberano. Schmitt y Strauss siguen aquí a Donoso Cortés al oponer teorías autoritarias y anarquistas. El liberalismo ha supuesto, sobre todo, la atenuación moral de la maldad o peligrosidad humanas al confiar la formación moral del carácter a la constitución y las instituciones del Estado y, en su origen, a una teoría del contrato social. La crítica del liberalismo ha de consistir, en consecuencia, en la intensificación de la maldad, hasta considerarla como «torpeza» moral, como incapacidad radical de lograr el bien o evidencia de la imposibilidad de confianza alguna. Sólo de esta manera la necesidad de señorío estaría por encima de toda demostración, por la extremada e insuperable indignidad moral de la humanidad.

Strauss reitera de seguido el corazón de la preferencia de Schmitt: un mundo sin maldad ni peligrosidad sería un mundo de mero «entretenimiento». El Estado es la garantía de la seriedad. «La aprobación de lo político —concluye Strauss— es, en el fondo, la aprobación de lo moral». En lo que sigue, el comentario de Strauss ya no es tan escrupuloso. Entre las consideraciones sobre la despolitización, intercala la concernencia por lo justo con

una explícita referencia al *Eutifrón* y al *Fedro* platónicos, que, por medio de la aporía y el elenco socráticos, vuelve a plantear las cosas desde el principio. La pregunta por lo justo no es una pregunta propia de Schmitt y sólo a costa de forzar su significado, para que sea también la pregunta por lo serio, la argumentación sigue su curso.

La dependencia moral de lo político es el quicio de la crítica de Strauss y el punto de discreción respecto a Schmitt. La moral es fruto de una preferencia, de una toma de partido. No puede, por tanto, ampararse en la neutralidad axiológica de la ciencia, en la objetividad científica libre de presupuestos o exenta de valoración. Strauss tiene razón al demostrar la inconsecuencia de Schmitt frente a la «sistemática sorprendentemente consecuente del mundo liberal». Esta preferencia moral corre el riesgo de ser una mera preferencia privada, un asunto propio sobre el que no recae la necesidad ni la obligatoriedad. Ha de repararse en las repercusiones que, con una perspectiva judía, la discusión con Schmitt tenía para Strauss, adelantadas ya por Spengler: el liberalismo habría llegado al lugar en que el judaísmo se encontraba desde el principio. Como Schmitt, Strauss se encontraba en la posición, mucho más difícil para un judío, de quien «no quiere apartarse de la colectividad política ni vivir únicamente consigo», soportando, todavía, una tensión, «hacia no importa qué decisión, [que] emplea un más allá respecto a toda decisión». El primado de lo político es, en realidad, el primado de lo religioso. La crítica del liberalismo no es sino la preparación para la lucha contra «la fe de las masas en un activismo antirreligioso aquende». Strauss tiene razón en que la última palabra de Schmitt es una palabra de orden. Es, a su vez, la palabra principal de Strauss.

Strauss concluye su comentario contraponiendo a la existencia política concreta la idea, originariamente conservadora, de naturaleza. Un saber íntegro de la naturaleza humana ha de impedir que la preferencia moral por el orden sea sólo expresión de la subjetividad. La crítica del liberalismo será posible con la condición de que se logre un «horizonte distinto al del liberalismo». La crítica ha de pasar necesariamente por «un correcto entendimiento de Hobbes». Las *Apuntaciones* señalan la tarea que Strauss y Schmitt acometerán, ya por separado, en los años siguientes: la lectura e interpretación de la obra de Hobbes⁸⁸.

88 Cf. H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und 'Der Begriff des Politischen'*, pp. 131-139. Meier ha puesto de relieve que Schmitt mantuvo «el diálogo oculto» hasta el final. Respecto a Strauss, no es difícil seguir las huellas que el magisterio de Schmitt había impreso. Véase *Natural Right and History* (1953), p. 160; *Thoughts on Machiavelli* (1958), p. 255-259; *What is Political Philosophy?* (1959), pp. 84, 97 ss.; *The City and Man* (1964), p. 239; *Liberalism Ancient and Modern* (1968), p. 25; *The Argument and Action of Plato's Laws* (1975), *passim*; *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989), pp. 10, 25, 102, 161 ss.

El interés suscitado por la filosofía política y moral de Hobbes se sobrepuso al proyecto que permitió a Strauss acceder a la beca de la Fundación Rockefeller, concedida para proseguir, primero en París y luego en Londres, los estudios sobre la tradición de la crítica de la religión y del judaísmo que llega hasta Spinoza, de la que Hobbes era tenido como mero precursor. Schmitt promovió la concesión de la beca para su joven y erudito discípulo judío, a quien también respaldaban Cassirer y Guttmann. Se han conservado, aunque Schmitt recordaba que la correspondencia se había extendido, al menos, hasta 1934, tres cartas enviadas a Schmitt por Strauss entre la primavera de 1932 y el verano de 1933, de las que no obtuvo respuesta alguna. La más importante de estas cartas es la segunda. A modo de *addenda* a las *Apuntaciones*, ya en curso de publicación, Strauss insiste en la consideración social de la naturaleza humana, no a la manera política de Aristóteles, sino en el sentido schmittiano de formación de grupos exclusivos que precederían a la constitución de lo político como diferencia entre amigo y enemigo. Respecto a la distinción entre anarquía y autoridad, Strauss trata de separar la concernencia, única hasta el exilio en América, por el orden del mero nacionalismo beligerante, en que, desemboca la concepción del pueblo homogéneo. En la última carta, posterior en muchos meses a la llegada del nacionalsocialismo al poder, Strauss añade a la tradicional reverencia académica un tono académico adecuado a las circunstancias —los estudios en el extranjero se habían convertido en exilio—, e incluye una sorprendente proposición, al solicitar de Schmitt una carta de presentación para Charles Maurras, el mentor e instigador del nacionalismo y fascismo francés. Probablemente es éste el ápice del conservadurismo de Strauss, ciego e irresponsable respecto a Schmitt y ciego e irresponsable respecto a Maurras. Strauss ha sabido trazar teóricamente la ilación del conservadurismo moderno hasta el término de Hobbes, pero es mucho más dudoso que haya hecho frente con sinceridad a la formación del presente, respecto al cual, en lo sucesivo, se mostrará mucho menos que elusivo.

9. LA PALABRA DE ORDEN. En 1935, Strauss publicó *Filosofía y Ley*⁸⁹. El pretexto del libro lo constituía la conmemoración del nacimiento de Maimónides. Sin embargo, el lugar natural que ocupa entre las *Apuntaciones* y *La*

89 L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken, Berlin 1935. Cito por *Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, trans. by E. Adler, State University of New York Press, Albany 1995. Ha de destacarse que, en vida de Strauss, a diferencia de lo ocurrido con los libros sobre Spinoza y Hobbes, no apareciese una versión inglesa del libro sobre Maimónides. La primera edición inglesa apareció en 1987, *Philosophy and Law: Essays Towards the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, trans. by F. Baumann, Jewish Publication Society of America. Adler se ha referido a los «muchos errores que oscurecían las dificultades genuinas del argumento de Strauss» de que esta versión adolecía. (Véase, *infra*, 11. SOCIOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA).

filosofía política de Hobbes —obras cuyos asuntos no son expresamente judíos— no ayuda a despejar las dudas sobre su contenido. Gershom Scholem adelantaba a su amigo Benjamin, antes de que el libro apareciera publicado, que Strauss comenzaba con una «afirmación de ateísmo indisimulada y copiosamente argumentada», que resumiría la posición del judaísmo⁹⁰. Aún en 1951, la obra sobre Maimónides suscitaba en Voegelin reparos de lectura por contraste con el pensamiento posterior de Strauss, es decir, con la recuperación de la filosofía política clásica:

Tengo la impresión — escribe Voegelin a Strauss — de que usted se ha retirado del entendimiento de la fundamentación profética (religiosa) de la actividad filosófica (con lo que yo estaría cordialmente de acuerdo) hacia una teoría de la *episteme*, y que rehúsa ver el problema de la *episteme* en conexión con la experiencia, de que aquella emerge.

En su respuesta, Strauss afirma que, «básicamente, mantengo el mismo fundamento [que entonces]». Tal fundamento es la contraposición o tensión insuperable entre la obediencia de la Ley revelada y el pensamiento de la antigüedad clásica. «Hay una doble razón —continúa— para no oscurecer esta diferencia esencial en modo alguno.» El mantenimiento de la tensión interesa tanto a la religión revelada como a la filosofía. «Toda síntesis es, en realidad, una opción por Jerusalén o por Atenas». La tensión entre Jerusalén y Atenas es, en la acepción clásica de Strauss, perfectamente irónica. Puede decirse que Scholem y Voegelin se han adelantado con sus objeciones a la trayectoria filosófica de Strauss.

Los argumentos de *Filosofía y Ley* se desarrollan en un contexto estrictamente judío, que incluso se reduce, en ocasiones, a un monólogo de Strauss en repaso de todas sus posturas respecto al judaísmo —el sionismo, el influjo de Cohen, el retorno o arrepentimiento—, aunque reflejando en cada momento los argumentos exteriores de la cultura-fuente alemana, desde la teoría de la ciencia a la teoría del Estado. En la introducción (supuesto *locus*

90 Cf. G. SCHOLEM, *Walter Benjamin: historia de una amistad*, con L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997), pp. 55-56. El ateísmo, según Scholem, carece de connotaciones peyorativas: es la experiencia de la pérdida de la fe del hombre moderno, que anhela una fe auténticamente religiosa. Scholem, aunque sólo fuera por el conocimiento del contexto en que *Filosofía y Ley* aparecía, era más certero que Green —el editor de los escritos judíos de Strauss— en la consideración del judaísmo de Strauss, desde luego entre los años 1930-1938, es decir, antes de la llegada a América. La fe ortodoxa es en la obra de Strauss irrecuperable; no así la doctrina racionalista del judaísmo antiguo, que Strauss transforma en una ética sustancial en tensión con la filosofía y en un sentido de la pertenencia a la comunidad a la que se puede llamar, en general, fidelidad. *Filosofía y Ley* ha de cotejarse, todavía, con *El judaísmo antiguo* de Weber. No hay ningún motivo que lleve a considerar, como hace Green, *Filosofía y Ley* como una obra «monumental»; en lo esencial es una repetición de posiciones previas.

del ateísmo y, en realidad, una reelaboración de las conclusiones de *La crítica de la religión de Spinoza* a tenor de la influencia del existencialismo), el racionalismo moderno es calificado como irracionalismo y se establece, todavía, el propósito del libro: «La crítica del presente, la crítica del racionalismo moderno como crítica de la sofistería moderna, es el principio necesario, la compañía constante y el signo inequívoco de la búsqueda de la verdad que sea posible en nuestro tiempo». No es difícil descubrir, bajo estos términos, una clara alusión al relativismo de la ciencia social contemporánea. La búsqueda de la verdad reproduce la preocupación por la verdad perpetua de la recensión de Schmitt. Si nos atenemos a la recepción de Scholem y Voegelin, la coherencia atea de Strauss es evidente y equivale a la concernencia por una fundamentación radical, tanto en el orden religioso como en el político, distinta de la interiorización llevada a cabo durante el renacimiento judío de conceptos-dogma tales como creación o revelación. Tal radicalismo de la empresa ilustrada recibe la impronta de Nietzsche y es eminentemente filosófico: la tarea consistiría en poner al descubierto los principios de la tradición occidental (tanto bíblicos como griegos) para pasar de la cultura, o «caverna no natural», a la naturaleza, o «caverna natural». El significado original de la filosofía, así recuperado, persuadiría a salir de esta última caverna hacia la luz. Los planteamientos son, tácitamente, los de Heidegger. La índole histórica de la filosofía forma parte del «problema de una destrucción de la historia de la ontología».

El conflicto, irresuelto desde la crítica de Spinoza, entre la Ilustración y la ortodoxia resume también la situación del judaísmo. Según Strauss, la Ilustración es o no consistente por la construcción de un sistema que haga innecesaria «la asunción de un Dios inconmensurable». De otro modo, la ortodoxia mantiene sin refutación no sólo la posibilidad, sino la necesidad de la doctrina de la creación y de los milagros. El corolario sigue siendo el mismo que ya veíamos en *La crítica de la religión de Spinoza*, precisamente en el capítulo dedicado a Maimónides que ocupaba el corazón del libro. Idénticas son, también, las consideraciones relativas al epicureísmo y su transformación en la ética científica de la probidad intelectual, con las que Strauss critica a Weber. Strauss explica la diferencia entre la probidad intelectual, propia de la vocación científica de Weber, y el amor a la verdad, por la parcialidad que supone partir de una decepción previa, de un mundo desencantado. A la reflexión sobre las categorías ajenas al judaísmo sucede una refracción, aquí respecto a la teoría de la ciencia, que se extenderá hasta el conjunto de la modernidad. El profeta de Maimónides, al contrario que el científico de Weber, debe odiar la decepción.

En tal tesitura entre la Ilustración radical historicista, desencantada y expuesta a una creencia en la revelación desasida de la tradición, y la orto-

doxia inaccesible para un judío educado filosóficamente, la mirada de Strauss se vuelve hacia la «Ilustración medieval», con la atención puesta en la idea principal de Maimónides: la idea dogmática y racional de Ley (Tora). En el primer capítulo, a modo de recensión de la *Filosofía del judaísmo* de Guttmann, Strauss se dedica a establecer la superioridad de la filosofía judía medieval sobre la filosofía judía moderna. Ha de advertirse que la superioridad de la filosofía judía medieval es una superioridad eminentemente racional, con la que Strauss sellaba definitivamente en su trayectoria la procedencia y el rumbo irracionales del judaísmo contemporáneo. Ilustración y ortodoxia constituyen, en sentido político, la modificación del dilema entre anarquismo y autoridad que aparecía en las *Apuntaciones*. La Ilustración es caracterizada, y denostada en línea con el pensamiento conservador, como crítica. En unión con la ciencia natural moderna, la Ilustración ha puesto de relieve, todavía, que vivir de acuerdo con la naturaleza carece de sentido. De este modo, la Ilustración habría destruido la tradición, incluso en su fundamentación metafísica: la doctrina de la creación y conservación divinas del mundo.

La crítica ilustrada había llevado a la crisis de la tradición, de la que se sale radicalizando la crítica de una manera contrailustrada hasta los propios orígenes de la tradición. A la cruz de la política que las *Apuntaciones* habían cargado sobre la espalda de la concepción ilustrada de cultura, se añade ahora polémicamente la cruz de la religión. Religión y política son «los hechos que trascienden la cultura» o «los hechos originales». Como tales, son ineludibles, lo cual significa que el hombre no puede escapar a su sino político ni a su sino religioso. La ruptura con Spinoza es, en este momento, completa. La cultura secularizada y cosmopolita ya no puede ser el espacio de la autonomía del hombre donde se desarrolla la armonía de las esferas de acción. La religión, como lo político, niega la espontaneidad humana de la producción. A la contraria autonomía o defección de la Ley, Strauss la llama, en línea con la tradición judía, «epicureísmo», cuya modificación moderna consiste en el «ateísmo con buena conciencia». Con la identificación del ateísmo —epicúreo en su origen y atenido en la actualidad, según la tradición de la crítica de la religión, a la resignación producida por la pérdida del orden—, llega Strauss al dilema propio del libro, entre el ateísmo (o Ilustración) y la ortodoxia.

La vuelta a Maimónides ha de producirse en los mismos términos que Maimónides estipulaba: se trata de encontrar una guía en la dificultad del presente, una «guía de perplejos». La perplejidad, sin embargo, no es sólo propia del creyente aturcido por una insuficiente comprensión de la filosofía; también el filósofo ha de añadir, a las dificultades naturales de la filosofía relacionadas con la existencia en lo que Strauss retoma como caverna

platónica, la dificultad histórica de la revelación. La revelación, cualquiera que sea su contenido, es real y genera la obligación de la obediencia; es previa y crucial respecto a la voluntad del hombre. En paralelo a la afirmación del concepto de lo político entendido como expresión de un orden de las cosas humanas, el concepto de la religión ha de ser entendido como Ley divina.

La revelación ha de ser necesaria si la filosofía debe tomarla en serio. La necesidad de la revelación es equivalente a cierta imperfección de la razón respecto al conocimiento del todo. El problema que se plantea y que ocupa el corazón del libro es si la revelación es conocida sólo por los profetas, y de este modo pasa a las Escrituras y a la tradición y genera la necesidad de la enseñanza, o si, por el contrario, tiene lugar de inmediato en la subjetividad del hombre. Guttmann dependía, en su análisis, de la filosofía de la religión de Schleiermacher (que ya informaba *Lo Santo*, de Otto). La crítica de Strauss es coherente con las *Apuntaciones* y con el conjunto previo de su obra, y orienta ya la interpretación de la moral de Hobbes: en la subjetividad germinan «las aspiraciones más generales de la moralidad, la ley no escrita, los principios vitales de la comunidad humana, el *derecho natural*; pero no las estipulaciones individuales, sólo mediante las cuales tales principios pueden ser efectivos». No es la creencia, sino la Ley, lo que Maimónides puede enseñar y lo que Strauss se propone transmitir, contraviniendo, finalmente, al subjetivismo o irracionalismo que parte de Jacobi.

La crítica de Strauss de la modernidad comienza por la lectura de los filósofos judíos medievales, a los que no guiaba «la idea derivada del derecho natural, sino la idea primaria y antigua de la ley como régimen total, unificado, de la vida humana; en otras palabras, [...] eran discípulos de Platón y no discípulos de los cristianos»⁹¹. De este modo, el dilema se transforma —de Spinoza a Maimónides— en libertad de la filosofía o en la legislación teológica de la filosofía. Strauss no abandona el gueto judío de discusión; pero la reflexión y la repercusión de sus argumentos trascienden los límites impuestos por la comunidad a que se dirige. En la medida en que el alcance político de la revelación supone, aun en la sola teoría, el «régimen total, unificado, de la vida humana», lo que está en peligro es la propia filosofía en el Estado moderno que ha asumido la producción de derecho de la Iglesia, en particular, y la función legislativa de la religión en general. La apelación de Strauss a la revelación o la posterior apelación a la ley natural trata de eludir la consecución de un hegeliano saber absoluto, ya sea por un

91 Cf. L. STRAUSS, *Philosophy and Law* (1995), p. 73. Según los preceptos de interpretación que Strauss establecerá con posterioridad, el centro del libro alberga la enseñanza más importante.

Estado totalitario o por el advenimiento liberal del fin de la historia. El sino de la política amenaza a la filosofía y el hecho de la revelación amenaza a la política.

Filosofía y Ley es expresión de una teoría comunitarista de la vida política, motivada por la crisis del liberalismo, entendida en lo fundamental como la evidencia del carácter impolítico del derecho subjetivo y la necesidad de un orden objetivo, de una Ley. «El hombre, como ser político, puede vivir sólo bajo una ley.» La comunidad, a diferencia de la sociedad, no se organiza para la mera satisfacción de las necesidades. El carácter de guía político que Maimónides atribuye al profeta tiene que ver, sobre todo, con la perfección del alma que la comunidad ha de procurar. La filosofía política de Maimónides se basa en las *Leyes*, de Platón, pero carece de premisas platónicas. Se ve obligada, por ello, a modificar el cuerpo del platonismo a la luz de la revelación; pero comparte con Platón una visión ideal del Estado. Strauss muestra con claridad su preferencia por la teoría política de Maimónides en la hora del estudio de Hobbes⁹².

Strauss nos ha dejado, en el prólogo a la versión inglesa de *La crítica de la religión de Spinoza*, dos claves de interpretación de la transición hacia la filosofía medieval y luego hacia la clásica, o de la deferencia política de la filosofía. La primera clave es una aseveración: «Sólo se puede volver a la ortodoxia si Spinoza se ha equivocado por completo». El concepto en cuestión de esta premisa es el de retorno o arrepentimiento. La segunda clave es descriptiva:

Puede decirse que, en su crítica de Spinoza, Cohen comete el error típico del conservador, que consiste en ocultar el hecho de que la continua y cambiante tradición que tanto encarece, nunca habría llegado a existir mediante el conservadurismo o sin discontinuidades, revoluciones y sacrilegios perpetrados al principio de la encarecida tradición y desde luego silenciosamente repetidos en su transcurso.

En la medida en que la democracia liberal moderna es el único régimen que consiente cierto cultivo de las virtudes clásicas, incluso en oposición al propio liberalismo, es evidente que Spinoza no estaba del todo en un error. La segunda consideración, que en cierto modo corrobora la legitimidad de la modernidad, obliga al estudio de las interrupciones —«discontinuidades, revoluciones y sacrilegios»— de la tradición. El estudio de

92 Cf. L. STRAUSS, *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Farabi*, en *Revue des Etudes Juives* 100 (1936), pp. 1-37.

Hobbes es el primer estudio de Strauss dedicado a establecer el origen de la modernidad⁹³.

En el prefacio a la edición alemana de su estudio sobre Hobbes, Strauss escribe que «el problema teológico-político ha sido [desde la publicación de la versión inglesa en 1936] el tema de mis investigaciones»⁹⁴. El interés por Hobbes había comenzado, aún en el contexto de la Ciencia del Judaísmo, por las diferencias que Strauss descubría en comparación con Spinoza respecto a la libertad y la seguridad en el Estado, motivadas por el ánimo distinto con que se hacía frente al temor, en general, y al temor a la muerte y a la muerte violenta, en particular. El acceso a los manuscritos de Hobbes en Inglaterra dio la oportunidad a Strauss para convertir su ensayo en una verdadera genealogía de la moral hobbesiana. Es necesario advertir la vinculación kantiana que Strauss establece: «Me dirigí por entero a la *verdadera política* y [...] no escribí sobre Hobbes como un hobbesiano». La referencia de la «verdadera política» es —como se sabe— *La paz perpetua* de Kant. En la renovación del diálogo entre un filósofo y un jurista (vg., Schmitt y Strauss), el modelo, por tanto, no se encuentra en Hobbes ni en Edward Coke, sino en una peculiar versión del conflicto entre la ley natural y el derecho natural, o entre el derecho natural clásico y el moderno. No obstante, Strauss mantiene aún —con las palabras de su crítico Gerhard Krüger— que «las aporías de la Ilustración se han hecho insalvables». Después de 1932 y del paso en falso dado en la correspondencia con Schmitt, Strauss retomó la disputa entre los antiguos y los modernos a modo de vinculación con una tradición de pensamiento premoderna. Hobbes era tenido por el fundador de la filosofía política moderna y la propia modernidad quedaba caracterizada como «nihilismo [y] fanático oscurantismo». En una clara alusión al resultado de la polémica con Schmitt, Strauss escribía que había estudiado a Hobbes «como un filósofo político y no como un ideólogo ni como un mitólogo». La filosofía política, por contraposición a la forma positiva de entender el derecho, consiste en buscar la verdad final, y ya no puede depender para esta tarea de la sanción de la historia, sino que ha de mostrarse crítica y, por tanto, trascendente, con su propia historia. De *La filosofía política de Hobbes* proviene la doble

93 Cf. L. STRAUSS, *Preface to the English Translation*, en *Spinoza's Critique of Religion* (1965), pp. 15, 27. El estudio de la filosofía medieval judeo-arábiga llevará en breve a Strauss a la formulación característica de la filosofía como una actividad privada o transpolítica. Strauss ha trascendido el judaísmo hacia la consideración de la filosofía, de modo que lo esencial del judaísmo en su relación con el Estado, en lo fundamental la cuestión de la obediencia, pasa a la investigación filosófica. Véanse las primeras trazas de esta modificación en L. STRAUSS, *How to Begin to Study Medieval Philosophy*, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989).

94 Cf. L. STRAUSS, *Preface to 'Hobbes Politische Wissenschaft'*, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997), p. 453 ss.

tarea de Strauss como filósofo de la política y como historiador de la filosofía política.

La modernidad era el verdadero asunto en cuestión, tanto en Strauss como en Schmitt. La falta de asentimiento respecto a la modernidad tenía por delante el horizonte donde se alza la figura de Leviatán: *monstra atque portenta*, Leviatán es una estela desorientadora al borde de los caminos que llevan tanto hacia el Estado liberal como hacia el Estado totalitario.

La filosofía política de Hobbes se publicó en 1936⁹⁵. Cuatro años después de las *Apuntaciones*, era el primer libro de Strauss cuyo asunto predominante no era específico del judaísmo, sino que constituía un tema político y jurídico. La preeminencia que, respecto a la teoría del derecho natural, habían adquirido los siglos XVII y XVIII, era, precisamente, lo que entraba en cuestión por contraste con las concepciones clásica y medieval de la ley natural, que significaban, como hemos visto con Maimónides, «regla y medida, un orden vinculante previo e independiente de la voluntad humana». El orden es la *ultima ratio* de Strauss, opuesta a la formulación de los derechos subjetivos. Puede decirse que, al rechazar la modernidad en conjunto, Strauss ha de rechazar también una concepción formal del derecho natural. Strauss contrapone el derecho natural moderno a la ley natural clásico-medieval. La dificultad sobreviene al considerar el fundamento de la filosofía política de Hobbes. La ciencia natural moderna no es antropocéntrica y, por tanto, no permite la distinción entre derecho natural y apetito natural. Esta confusión, según Strauss, es el origen de las numerosas contradicciones en que Hobbes incurre. Al relegar en su estudio la filosofía natural de Hobbes y poner de relieve la preferencia moral que le guiaba, hasta casi caracterizar a Hobbes como moralista en la tradición del *Grand Siècle*, el libro de Strauss consentía en ser interpretado como el primer paso hacia la rehabilitación de la filosofía política clásica.

Recapitulando la trayectoria de Strauss, ha de tenerse en cuenta que, a la imposibilidad filosófica de refutar la revelación, estudiada bajo la influencia de Jacobi a propósito de Spinoza, o a la incapacidad del sistema filosófico para hacerse cargo del conjunto del universo, una vez que la ciencia ha demostrado su incoherencia y fomentado el desencanto, sigue la meditación sobre la atenuencia al orden de las cosas humanas expuesto por Schmitt. El conservadurismo de Strauss tiene en común con el de Schmitt la expectativa

95 L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, trans. from the German Manuscript by E. M. Sinclair, The Clarendon Press, Oxford 1936; reed. con un nuevo prefacio, The University of Chicago Press, Chicago & London 1952 [1996], y *Hobbes Politische Wissenschaft*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied a. R. & Berlin 1965. Obsérvese el cambio del título: *Political Philosophy* por *Politische Wissenschaft*. Cito por la última edición inglesa.

de un orden íntegro y revelado, pero el peligro de la subjetividad también acecha en la seriedad existencialista. El estudio de Maimónides y el de Hobbes están dedicados en conjunto a poner de relieve la posibilidad de una ley objetiva, previa a la voluntad humana, como criterio de delimitación de la modernidad. En la medida en que esa ley sea trascendente respecto a la voluntad del hombre, como en Maimónides, no podrá ser la ley constitucional de un estado de derecho. De este modo contrario al convencionalismo del derecho se configura el lado de Jerusalén en la obra de Strauss, el lado teológico. La ley ha sido revelada por Dios y es transmitida por las Escrituras. Sin embargo, de acuerdo con la tradicional exigencia judía, esa ley ha de ser comprensible y, por tanto, no puede anular, porque en ello radica la importancia distintiva de la sabiduría de Israel (*Dt.* 4: 6), la racionalidad humana. La revelación no es un asunto de sola creencia. La racionalidad humana, por otra parte, no puede soslayar la procedencia filosófica, es decir, no puede eludir el lado de Atenas o socrático. El estudio de Hobbes está dedicado a poner al descubierto del modo más extremo la subjetividad moderna. Es significativo, y obliga a la comparación con el mismo ejemplo en Heidegger, que el texto antiguo que prefigura la moral de Hobbes sea la *Retórica* aristotélica.

La actitud moral de Hobbes era presentada por Strauss como el estrato más profundo de la mente moderna. El tono de los dos primeros capítulos de *La filosofía política de Hobbes* acusaba aún la proximidad de Schmitt. El concepto de lo político, entendido como diferencia entre amigo y enemigo, era, parcialmente, de procedencia hobbesiana. El estrato más profundo de la mente moderna, lo que permite la identificación de su conciencia, tal y como Hobbes indica, consiste en el temor a la muerte o, matizándolo en sentido específicamente político, en el temor a la muerte violenta y en el reconocimiento del enemigo que pueda causarla. Hobbes pone de relieve que las obras humanas se encuentran con la «experiencia involuntaria», con la «violenta resistencia del mundo real», que provocan la sensación de «vanidad». La experiencia de la resistencia de la realidad sugiere la moralidad del amor propio y la formulación del principio de conservación⁹⁶.

Las páginas más celosas de erudición del estudio de Strauss son las dedicadas a establecer la procedencia humanista de la moral de Hobbes. Puede decirse que, para Strauss, humanismo no equivale a clasicismo. La diferencia esencial entre Hobbes y Aristóteles radica en la concepción del hombre: según Aristóteles, el hombre no es el ser más importante del universo; según

⁹⁶ Los dos primeros capítulos de *La filosofía política de Hobbes* resumen la recensión que Strauss escribió de Z. LUBIENSKI, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes* (1932). Cf. L. STRAUSS, *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, en *Recherches philosophiques* 2 (1933), pp. 609-622.

Hobbes, el hombre es «la excelencia de la naturaleza». La *Retórica* —no la *Ética*— de Aristóteles es la fuente clásica de la filosofía política de Hobbes. El capítulo sobre el aristotelismo, sin embargo, nos importa no sólo por el estudio de Hobbes, sino por la propia genealogía de la filosofía de Strauss, en consideración de la concepción existencialista del temor, llevada a cabo por Heidegger en *El ser y el tiempo* en dependencia de la misma *Retórica*.

Hegel ha descrito el modo en que la conciencia angustiada por el miedo a la muerte supera su «supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo»⁹⁷. Sin ser la única «posibilidad existencial» del *Dasein*, el temor es estudiado por Heidegger, inmediatamente después de la caracterización de la *Retórica* de Aristóteles como «primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del *ser uno con otro*», en preparación de la interpretación de la angustia⁹⁸. De esta manera, la superación hegeliana ha quedado relegada y, con ella, toda posible forma de objetividad que haga frente al curso del mundo. En la trayectoria de Strauss, la amenaza de la subjetividad moderna alcanza en el análisis de la pasión del temor —de Hobbes a Heidegger— su grado eminente. La ontología de Heidegger ha de mostrar toda su intransigencia respecto a la antropología precisamente a propósito de las pasiones y sentimientos y, especialmente, del temor. La relación del temor con la angustia es, según Heidegger, aún «oscura»; pero, políticamente, propicia la ineficiencia.

El análisis del temor que se encuentra en la *Retórica* concluye, por el contrario, con una disposición de ánimo propensa a la deliberación: «[Para sentir miedo] es preciso que aún se tenga alguna esperanza de salvación por que luchar. Y un signo de ello es que el temor hace que deliberemos, mientras que nadie delibera sobre cosas desesperadas» (*Ret.* 1383 a; *Ét. Nic.* 1112 a ss.). Se trata, entonces, de dilucidar cuáles son las condiciones de la acción humana. Strauss ha demostrado cómo ha menoscabado Hobbes, de acuerdo con la pasión elemental del temor, elevada por el existencialismo a posibilidad existencial, la llamada virtud aristocrática, mediante un proceso de sublimación y espiritualización del origen de la conciencia en el temor a la muerte violenta. Strauss advierte que Hegel ha considerado a Hobbes como el primero en tratar «la forma más elemental de la autoconciencia», remitiendo expresamente al pasaje que hemos citado arriba; pero no indica la continuación heideggeriana de su análisis, ni tampoco la precedencia de Rosenzweig. La omisión de Heidegger y de Rosenzweig ocurre por dos motivos. Entre 1932 y 1936 se ha producido el acercamiento de Strauss a la filosofía política clásica, aún a través de la filosofía medieval y de la comparación de los antiguos

97 Cf. F. W. G. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, p. 119.

98 Cf. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, § 29, 30, 40.

con los modernos de Jonathan Swift y Lessing, que empezará a separar a Strauss del existencialismo, tanto político como filosófico o judío. Heidegger sería sólo el exponente de la radicalización de la empresa ilustrada, obligado a procurar una forma extremadamente expuesta de pensamiento, histórico y contingente, en que el análisis del temor no podría dar lugar, como en Hegel, a una dialéctica de la conciencia. («Conciencia», como sabemos, no es una traducción adecuada de *Dasein*.) El otro motivo es que Strauss ha asistido a las lecciones de Kojève sobre Hegel. La dialéctica del amo y el esclavo forma el corazón de la interpretación de la *Fenomenología del espíritu* que Kojève dio a conocer entre 1933 y 1939. Puede decirse que tanto Kojève como Strauss, que compartían la admiración sentida por Heidegger en su juventud, han hallado el modo de sobreponerse a la desesperación y a la subjetividad.

La objetividad moderna es lo que queda por descubrir, precisamente, a propósito de Hobbes. Strauss explicará que la ruptura con las concepciones clásicas y medievales de la ley natural llevada a cabo por Hobbes le obligaba a plantear un dilema insuperable respecto a la soberanía. Si la ley natural carece de sentido moral o jurídico, el derecho sólo puede establecerse mediante el *covenant* que da origen a la sociedad civil y que, para perdurar, eliminando el temor, ha de atenerse a un poder soberano. No estamos aquí ante una consideración ontológica del ser humano, sino ante una antropología en ciernes que empuja la decisión o la preferencia moral hacia un tipo u otro de soberanía.

Para evitar la arbitrariedad —escribe Strauss—, la incertidumbre acerca de lo que un hombre sabio decidiría en circunstancias imprevistas, [Hobbes] establece que cada hombre tiene derecho a todas las cosas y a todas las acciones, pues cualquiera, en determinadas circunstancias, puede considerar que una cosa o una acción son medios necesarios para la defensa de su vida.

El temor a la muerte violenta genera la igualdad entre los hombres y permite así la interpretación democrática del *Leviatán*, al que Tönnies caracterizó como «tipo ideal» para la prosecución de un «Estado racional y justo, por muy alejados que de esa idea se encuentren los Estados reales»⁹⁹.

Puede decirse que la interpretación de Strauss será, precisamente, la contraria: Hobbes habría iniciado el camino que conduce al sistema de la eticidad de Hegel y la negación de la diferencia y del disenso. En Hobbes esto significa el abandono del estado de naturaleza. Strauss escribe que, hasta que Hobbes concibe la idea del Estado artificial, la tradición teológica predomina en sus consideraciones. Por tradición teológica hemos de entender tanto lo

99 Cf. F. TÖNNIES, *Hobbes*, p. 237 ss.

que, a propósito del judaísmo, hemos llamado la reluctancia a confundir las fuentes de obediencia, como lo que en el propio Hobbes es el origen del derecho. La teoría final de Hobbes, según Strauss, es que toda regla efectiva está de inmediato legitimada.

En lugar de caracterizar la doctrina de Hobbes como ideal regulativo, Strauss descubre que, en efecto, Hobbes atribuye al Estado las prerrogativas divinas de omnipotencia e inescrutabilidad. Éste era, precisamente, el ámbito en que se producía la discusión con Schmitt. Sin embargo, veíamos que la constitución no formal de un Estado a tenor del concepto de lo político suponía una profesión de fe y se arriesgaba a una subjetividad indefendible que, en el fondo, no era sino una teoría del poder. Schmitt era extremadamente lúcido: el soberano es quien decide. La obediencia de las leyes del Estado o del soberano supone, en consecuencia, la cuestión previa de la aplicabilidad de las leyes. Strauss explica la sustitución de la filosofía política tradicional por la historia, lograda por Hobbes desde su temprana traducción de Tucídides. El ejemplo histórico es superior a la norma filosófica. La moralidad hobbesiana se atiene a cómo son los hombres, no a cómo deben ser, lo que permite reconocer las aspiraciones al poder.

¿Cómo hemos de entender, entonces, *Leviatán*? El problema sigue siendo el mismo que en el estudio de la moral. *Leviatán* puede ser un símbolo funcional y, por tanto, resumir el afán del hombre por constituir en el reino de la cultura lo que no existe en la naturaleza, o un mito sustancial. A Strauss le estaba vedada la primera interpretación mientras mantuviera una concepción del ser como sustancia, afín a una concepción del pueblo homogéneo (paria o democrático-nacional); pero la segunda le cerraba las fuentes de acceso a lo que, en principio, es la configuración esencial del judaísmo, y después se transforma en filosofía. Si todo es política o religión, si tales son los hechos insuperables, la filosofía, efectivamente, ha llegado a su fin. Antes de que Kojève reitera la concepción hegeliana del saber absoluto, Strauss tenía que dilucidar una posibilidad de acción transpolítica. La investigación sobre Hobbes es la negación del concepto de lo político en el sentido de Schmitt, por las mismas razones por las que Schmitt lo afirmaba; pero las razones morales han de basarse ahora en algo objetivo. Puede decirse que la tensión entre Jerusalén y Atenas es el secreto de la vitalidad de la filosofía de Strauss: en conjunto, Jerusalén y Atenas, se oponen a *Leviatán*; por separado, *Jerusalén* y *Atenas*, se oponen entre sí.

Sólo el Estado moderno, edificado a partir de los presupuestos de Hobbes, puede garantizar el estatuto científico de la política y, por tanto, la irreversibilidad y objetividad de la legislación mediante las instituciones. El positivismo jurídico constituye, de esta manera, una técnica de aplicación de las leyes, por encima de las circunstancias, «incluso [de] las circunstancias

menos favorables, aun en el caso extremo». Strauss reconoce así la deuda hobbesiana del racionalismo de Schmitt. Lo que Strauss lamenta, a propósito de la nueva ciencia política, es que olvidase «la cuestión fundamental», «la cuestión más urgente». Tal cuestión consiste en el carácter reflexivo, deliberativo, que lo concerniente a lo que sea bueno y justo ha de tener para los hombres. Una deliberación, no una decisión, que, según las consideraciones aristotélicas en la propia *Retórica* de la que Hobbes se separa aquí, es posible incluso en situaciones de temor. Una reflexión sobre lo justo no puede depender de un derecho material absoluto. La distinción entre la ciencia política y la filosofía política ha de entenderse como la diferencia entre la aplicación de las normas demostradas y la búsqueda de la verdad en las cuestiones relativas a la justicia de las normas. El método geométrico de la nueva ciencia política se distingue del procedimiento socrático, todavía, por la importancia que en el diálogo cobran los términos usuales del lenguaje. En la medida en que el positivismo lógico o el existencialismo heideggeriano han arrojado sus dudas sobre la capacidad significativa o persuasiva del lenguaje ordinario, el diálogo ha perdido su función de ser en un mundo eminentemente técnico y abstracto, que ha fomentado la aparición de nuevos mitos capaces de sobreponerse a la pérdida de significado y a la incomprendibilidad del mundo social mediante una retórica general.

El mito es difícil de considerar. A la técnica del mito contemporáneo, Strauss ha opuesto al final también la ironía socrática sobre el mito (cf. *Fedro* 228 c-230 a), lo que supone que el filósofo puede entender el mito a medias, sólo gracias a otro mito, hasta impedir que se consituya un cuerpo de doctrina, un *non sequitur* sobre aquello de lo que trataba el mito original. Del «trabajo sobre el mito» a lo que podríamos llamar el mito-dogma o el mito político contemporáneo, el espacio es el mismo que separa el libro de Strauss sobre Hobbes del libro de Schmitt sobre *Leviatán*. El desplazamiento del interés por el autor hacia el interés por la obra es de suyo orientador, pero no debe pasar por alto que Hobbes es honrado por Schmitt. Schmitt honra en Hobbes, desde luego, una intención afín, no un resultado. Es curioso que Strauss considerase que *Leviatán* era la menos adecuada entre las obras de Hobbes para comprender su filosofía política. La indicación ha de ponernos sobre aviso de la diferencia entre la propia filosofía política según la entiende Strauss y la teoría del Estado.

El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político se publicó en 1938. Ni el propio Hobbes, en principio, ni la filosofía política preocupaban a Schmitt. El trasunto del libro era la capacidad mitificadora que le quedase al espíritu europeo, desmitologizado desde el Renacimiento. Pese a que Schmitt confiese haberse esforzado en tratar el tema con objetividad científica, es decir, de una manera éticamente neutral, el

libro no está exento de patetismo ni, por tanto, libre de valoración. El tono, apenas sofocado, oscila de la exultación a la elegía. *Leviatán* es considerado como «símbolo mítico, con un trasfondo repleto de sentido» y, con *Behemoth*, como «mitos judíos de una lucha de gran estilo». Lejos de caracterizar el mito como atenuación de la violencia de la naturaleza por la acción de los hombres, Schmitt encontró en el mito el símbolo de la condición existencial del hombre, de suyo conflictiva. Los mitos, como si de una vieja necesidad se tratase, coadyuvan a la diferencia específica entre el amigo y el enemigo; en vez de instrumento de orden, el mito es un arma.

La discusión sobre el concepto de lo político debía proporcionar un horizonte distinto al horizonte del liberalismo. El camino desde el estado de naturaleza al estado artificial, de la guerra de todos contra todos a la paz perpetua, es el camino que sigue el liberalismo y es, en parte, también el camino de Hobbes. La vuelta al estado de naturaleza tiene en Strauss y en Schmitt motivos distintos, aunque es común el anhelo por encontrar el orden de las cosas humanas. Schmitt descubre los pies de barro de un Estado de tipo anarquista. La antropología negativa veta, por fin, omitiendo así la mitad de la obra de Hobbes, el derecho de resistencia, en que se traduce la renuencia a identificar o confundir las fuentes de consulta. Puede decirse que la violencia de Schmitt es proporcional a la inestabilidad de los orígenes del Estado, donde confluyen lo individual y lo comunitario. Ha de confiar en el destino político de una imagen mítica.

La tarea de Schmitt quiso ser la de rescatar a Hobbes de la indecisión. Sin embargo, *Leviatán* es un «dios mortal». Pretender la resurrección de este dios fue la suerte de desesperada empresa a que la nietzscheana muerte de Dios obligó a la espiritualidad contemporánea. Esta resurrección es una crítica de la crítica, es decir, es una crítica de la modernidad, que Schmitt inicia con la mirada puesta en «el primer judío liberal», Spinoza, y en la programática *libertas philosophandi* en que se traduce la reserva de la confesión, garantizada «imprudentemente» por Hobbes en su sistema. Strauss podría hacer suya la «exigencia esencial del espíritu judío» a que alude Schmitt, aunque con la condición de entreverarla con la tradición de la filosofía política clásica. Que las páginas de Schmitt puedan ser leídas, aun a pesar de cierto antisemitismo circunstancial, en clave de polémica con Strauss e, incluso, como la última palabra del maestro, pronunciada *eleganter* para responder al discípulo, no es lo importante aquí. Schmitt habría obedecido la recomendación de Strauss e intentado un entendimiento de Hobbes y, ahora, a su vez, recordaría a Strauss cuál es la posición fundamental que, como judío, tendría que adoptar. Schmitt había entrevisto, a propósito de Mendelssohn y Hamann —donde, naturalmente, debía figurar Jacobi—, la «primera gran polémica, verdaderamente profunda, entre la sabiduría alemana y la táctica judía de las distinciones». De

nuevo se ofrecía la contraposición, ahora a propósito de la *Wissenschaft* frente a la escrupulosidad textual hebrea o *Pilpul*. La encarecida idea ilustrada de asimilación (recordemos que Schmitt dicta su conferencia en 1938) ha sido destruida. El intento de Schmitt por reconstruir el genuino proyecto de Hobbes, corrigiendo la concesión de un fuero interno de deliberación, trata de devolver a Leviatán toda su potencia monstruosa y mítica. El procedimiento es teológico-político y, en el propio Schmitt, ha de competir con un resto de sincero *ethos* weberiano, que, finalmente, es incapaz de asumir la legitimidad de una teoría de las esferas de acción, del pluralismo o del disentimiento. La última palabra de Schmitt es una palabra de orden.

La decepción que sigue es tan profunda como desmesuradas eran las expectativas depositadas en la segunda religiosidad del mito de Leviatán. La inflexión final del libro de Schmitt sobre *Leviatán* es decepcionante; tiene tanto de vaticinio *post festum*, a la manera de Spengler, aunque sin la capacidad genuinamente conservadora de sobreponerse a la adversidad, como de abandono a la manera de Heidegger. Podría argumentarse que Schmitt había llegado al convencimiento, en 1938, de la ausencia de destino de la Alemania nacionalsocialista, así como del fracaso del propio Leviatán: «Yo no creo que el Leviatán pueda convertirse en símbolo de una nueva época que no es sino una época lisa y llanamente técnica». De la mortalidad de Leviatán no cabía esperar la inmortalidad. La muerte de este *deus deceptor* lleva a Schmitt a una ética de la soledad, en que puede identificarse con el «solitario de Malmesbury» y generar los tópicos de *Benito Cereno* o *San Casciano*.

Strauss había instado a Schmitt a procurar un horizonte distinto al horizonte del liberalismo; pero esto exigía abandonar por completo a Hobbes y no sólo en parte; no sólo su lado liberal, anarquista, que mantiene la autoridad de la conciencia en el estado natural, sino también su génesis en absoluto. Exige abandonar a su suerte al Leviatán. Strauss, en efecto, logra cambiar de horizonte y situarse en la estela de otra tradición, de la gran tradición de pensamiento clásico. Este cambio de horizonte se hará consciente como perspectiva en el sentido nietzscheano cuando el concepto de ser, vinculado de modo eminente a las consideraciones sobre la tiranía, haya de articularse como heterogéneo. Lo que esto significa es la separación completa entre Strauss y Schmitt, por afines que hubiera sido sus presupuestos, incluso si la afinidad comprendiera, en el caso de Strauss —y la infructuosa correspondencia paralela a las *Apuntaciones* permite, desde luego, pensarlo así—, cierto grado de subordinación intelectual. Esta discreción es lo que, en lo fundamental, la crítica de Strauss ha eludido. Para la concepción del derecho natural, Strauss tendrá que modificar el judaísmo en un sentido filosófico y considerar que la religión y la política son, también ellos, hechos trascendentes.

CAPÍTULO IV

10. AMÉRICA. «En nuestros días —escribió Lionel Trilling después de la Segunda Guerra Mundial—, el liberalismo es en los Estados Unidos no sólo la tradición dominante, sino también la única tradición intelectual, porque es un hecho comprobable que en nuestros días no existen ideas conservadoras o reaccionarias en circulación»¹⁰⁰. Es una ironía que, quien en 1932 había tratado, junto a Schmitt, de procurar un horizonte distinto al horizonte del liberalismo, tuviera que emigrar seis años después al mismo solar liberal. El exilio en América de los pensadores alemanes, entre los cuales —Horkheimer, Adorno, Löwenthal, Marcuse, Kracauer, Riezler, Löwith, Voegelin, Klein o Arendt— apenas se encontraba alguno cuyo talante fuera sinceramente liberal, turbó las aguas de aquella imaginación con las distintas perspectivas del marxismo, el psicoanálisis de Freud, la sociología de Weber o el existencialismo heideggeriano y se convirtió a su vez, para todos estos *émigrés*, como la ciudad antigua, en una escuela liberal de democracia¹⁰¹. El propio pensamiento conservador o reaccionario, del que Strauss en parte provenía, era el más difícil de incluir en aquella tradición sin apenas historia

100 Cf. L. TRILLING, *La imaginación liberal*, p. 10, con A. BLOOM, *The Closing of the American Mind*, p. 141 ss.

101 En su recensión del *Warbook* de Dewey *German Philosophy and Politics* (1942), Strauss se muestra aún como un filósofo alemán ante el liberalismo americano y considera las tesis de Dewey de una manera ideológica: como es sabido, Dewey defendía un concepto experimental de democracia, que oponía al absolutismo de la filosofía alemana. Strauss replicó que el fundamento de la democracia, la propia *Declaration of Rights*, es de suyo un «absoluto». Cf. L. STRAUSS, Rec. de J. DEWEY, *German Philosophy and Politics*, en *Social Research* 10/4 (1943), pp. 505-507, ahora en *What Is Political Philosophy?* (1959).

y tuvo que transigir con los principios legítimos del espíritu americano, entonces reformulados en las *Four Freedoms* del presidente Roosevelt y en el *New Deal*. La victoria sobre el nacionalsocialismo y la Guerra Fría entre los Estados Unidos y la Unión Soviética redujeron a posiciones schmittianas de amigo y enemigo y a mera ideología de izquierda y derecha los resultados de esta heterogénea situación intelectual. Teniendo en cuenta que muchos de los emigrados alemanes unían a su condición intelectual la de ser judíos, la predicción de Spengler respecto a la suerte de la religión *felah* y su conversión en cuanto tuviera de crítico y negativo, una vez que la cultura fáustica hubiera alcanzado sus mismas cotas de civilización, no podía resultar más acertada y característica.

De la idea-motivo que sobre Strauss hemos defendido, la conservación y superposición de todas y cada una de sus configuraciones intelectuales, han de extraerse las modificaciones que ha experimentado su forma de pensar y que son mucho menos evidentes. En la tensión que ha de producirse entre América y Strauss, puede decirse que es Strauss quien cede, o, atenuando esta expresión, puede decirse que es América la que obliga a Strauss a poner de relieve la genealogía de su propia preferencia moral, tanto según la ascendencia hebrea respecto a la exigencia de justicia, como según el pensamiento conservador atendido al orden y, finalmente, según la filosofía política, que ha de conjugar la investigación sobre la verdad con la vida social y contrastar la convencionalidad de la justicia con la justicia verdadera o natural¹⁰². De otra manera, *Persecución y arte de escribir* o *Sobre la tiranía* serían obras de lectura ininteligible en el país del *First Amendment*. Persecución y tiranía se entienden o así las entiende Strauss por una transferencia del poder y por el fenómeno a que Benda llamó la *Trahison des clercs*. Strauss, en efecto, no ha de eludir en América la opresión del Estado, sino la opresión característica de la modernidad, la tiranía intelectual de un presunto saber absoluto, resultado del fin de la historia, como en Europa había tenido que responder a la pregunta por el orden mediante la específica revelación judía de la Ley, en contraste con los derechos de naturaleza de Hobbes en que se fundaba el liberalismo. América es la condición indispensable de la obra de madurez de Strauss. La fuente, sin embargo, es otra, y nace aún en Europa. De Lessing proviene la inspiración más genuina de Strauss en los primeros años en América. Esta inspiración se vierte, sobre todo, en la modificación del fenómeno de la persecución al fenómeno mucho más filosófico y menos circunstancial

102 Las dos primeras publicaciones de Strauss en América están significativamente dedicadas al judaísmo y a la antigüedad: la recensión de M. HYAMSON (ed.), MAIMONIDES, *The Mishneh Torah*, en *Review of Religion* 3/4 (1939), pp. 448-456, y *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, en *Social Research* 6/4 (1939), pp. 502-536.

de la ironía: incluso en las sociedades más liberales la filosofía ha de generar un arte de escribir¹⁰³.

El fenómeno de la persecución, en el que Strauss pasa de la experiencia al estudio, involucra, todavía, el fenómeno de la censura. La recuperación de la filosofía política clásica no puede ser comprendida en términos de aplicabilidad política inmediata; no es, en efecto, una cuestión iuspositivista la que se eleva con ello, ni una voluntad de poder la que se manifiesta, sino que ha de entenderse en términos de comparación teórica, con el fin de limitar el alcance de las libertades por la propia capacidad individual de restricción, en lugar de menoscarlo por la imposición del Estado: el escritor ha de anticiparse al censor. De esta manera, el liberalismo es comprendido como la liberalidad del individuo con la comunidad. La comunidad no está legitimada para solicitar del individuo sacrificio alguno que ponga en peligro cualquiera de los derechos heredados o adquiridos; pero el individuo no podría considerarse a sí mismo libre si no hiciera entrega de parte de su libertad. Strauss ha encontrado, entre los escritores de la constitución americana, tales como Madison o Jefferson, una tradición de espíritu republicano con la que tenía que acordar necesariamente el republicanismo antiguo. El problema que se planteaba Strauss era cómo asumir en la naturaleza de la política la lucha por el derecho o la institucionalización de las conquistas jurídicas de la subjetividad moderna¹⁰⁴.

Según las tesis de Jellinek, este espíritu republicano americano, que se plasmó en la Constitución y en las declaraciones de derechos, tenía un origen religioso, no político¹⁰⁵. Este origen religioso se remonta hasta la exigencia de libertad de conciencia propia de las sectas disidentes que se habían establecido en las colonias, huyendo de la persecución en Europa. Importa recordarlo por dos motivos con que Strauss ha tenido que contender: la concepción de la razón que profesaban estas sectas, dependiente en principio del sesgo

103 Sobre la contraposición entre educación liberal —un concepto típico de la literatura inglesa— y el concepto de responsabilidad ha de verse L. STRAUSS, *What Is Liberal Education?* y *Liberal Education and Responsibility*, en *Liberalism Ancient and Modern* (1968), pp. 3-8, 13 ss., 24.

104 Cf. G. ANASTAPLO, *Censorship*, en la *Encyclopaedia Britannica* (15th Ed., Chicago 1990), p. 634 ss. El artículo es de inspiración straussiana y remite, entre otras autoridades, a *Persecución y arte de escribir* y *Derecho natural e historia*. Las últimas palabras son de Laurence Berns y proceden del *Festschrift* que J. Cropsey editó con ocasión de la jubilación de Strauss en la Universidad de Chicago: *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*. Resumen la concernencia filosófico-política del propio Strauss: «¿Es la filosofía, la intransigente búsqueda de la verdad (incluyendo la verdad de la política y de la religión) inherentemente subversiva? ¿Retira los cimientos de la sociedad política y de la moralidad convencional o, por el contrario, es una buena sociedad imposible sin la libertad de la filosofía?».

105 Cf. G. JELLINEK *et al.*, *Orígenes de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*, ed. de J. Amuchastegui, Editora Nacional, Madrid 1984.

calvinista que veíamos a propósito de *La crítica de la religión de Spinoza*, y la relegación del Estado en el conjunto de la vida social. Jellinek escribe que «lo que los americanos proclaman, como un patrimonio eterno de todos los pueblos libres, es lo que ya poseían». En comparación con la posterior Revolución francesa, esto significa que en América los revolucionarios habían llegado a la altura histórica que, según Spengler, era característica del pueblo judío, de manera que los americanos quedaban, desde entonces, expuestos a la modificación ulterior, y acaso reversible, de sus propias conquistas espirituales; una modificación que había de producirse en Europa entre 1789 y 1945 y cuya violencia era proporcional a la resistencia que se ofrecía al establecimiento de las instituciones libres y a la promulgación de los derechos constitucionales. La independencia de los Estados Unidos, y el posterior patriotismo constitucional que ha generado, es el acontecimiento político más claro y más complejo, a la vez, de la historia de las ideas políticas. A la peculiar obtención de una libertad que, en la práctica, sobrepasaba la libertad del pensamiento ilustrado europeo, subyacía una consideración de la potencia de la razón que, partiendo, en efecto, de Calvino, llegaba hasta Spinoza. La *libertas philosophandi*, elevada a derecho constitucional gracias a la Primera Enmienda, pronto generó en las mentes más preparadas de los Estados Unidos nociones de autorrestricción de esa misma libertad (*self-restraint, prior restraints*), que impidieron, a la larga, el gobierno de los *idéologues* que siguió a la Revolución en Francia.

De esta limitación política de la razón no se ha deducido, como cabía esperar, un escepticismo político, sino, precisamente, todo lo contrario. En la *Historia de la filosofía política*, la aparición sucesiva de estudios dedicados a Thomas Paine, a los federalistas e incluso a Dewey, indica la acogida que Strauss y su escuela depararon a los pensadores políticos americanos que, entre las consecuencias del pragmatismo, no habían incluido la renuncia a encontrar, aunque de una manera provisional, según la reversibilidad política a que están sujetas las empresas humanas, normas racionales que gobiernen la acción social. Desde Emerson, los *scholars* americanos han aprendido a librarse de aquellas servidumbres de la academia o de la tradición que no se correspondieran con una deliberación propia y, por tanto, han contribuido a la tendencia a no confiar en el Estado más de lo que se puede confiar en la propia capacidad individual, atendida a una razón limitada y a una experiencia insuficiente y, sin embargo, capaces de proporcionar elementos de juicio¹⁰⁶.

106 Cf. R. W. EMERSON, *The American Scholar*, en *Works*, Hanson & Co., Edinburgh 1906, p. 847 ss., y *Politics*, en *The Essays of Ralph Waldo Emerson*, Harvard University Press, Cambridge & London 1987. Sin duda es Henry David Thoreau quien ha sacado las consecuencias políticas del liberalismo más opuestas a las de Schmitt y el joven Strauss: «Jamás habrá un Estado realmente libre y culto hasta que no reconozca al individuo como un poder superior e indepen-

No es difícil suponer que Strauss se sintiera incómodo en este ambiente o que se mostrara torpe, e incluso reacio, al tratar de sobreponerse al esfuerzo de una nueva integración o asimilación, sobre todo al principio. Un lector de Schmitt y de Maimónides, como Strauss, tenía que ver la realidad en los Estados Unidos como un flujo incesante de opiniones, irreductible a un cauce común de pensamiento o de orden público. El crítico de la subjetividad moderna no podría descubrir nada objetivo a su alrededor. Aún en 1946, ya obtenida la nacionalidad americana y autor del ensayo, escrito en inglés, sobre *Persecución y arte de escribir*, remite a su amigo Löwith una amarga carta en alemán, en que se refleja el estado de ánimo que padece y en que no es difícil apreciar, *malgré soi*, cierta influencia heideggeriana:

Como puede usted apreciar por mi escritura, no me encuentro bien. Uno envejece y nada llega a término. La vida en este país es terriblemente dura para la gente como yo. Uno ha de luchar por las más modestas condiciones de trabajo, y ser vencido en cada lucha. Me gustaría imprimir mi investigación sobre la política socrática, que usted menciona. Pero es imposible imprimirla aquí. Si tuviera tiempo, la retraduciría y probaría a editarla en Suiza. Lo que aquí no se acomoda a la regla, está perdido¹⁰⁷.

A este tono patético se sobrepone Strauss con una suerte de estoicismo¹⁰⁸. Hasta la ciudadela del pensamiento ha de retirarse, en efecto, «en una época de temor y cultura universales», quien haya de intentar mantenerse en el curso del mundo liberal que pone a prueba la virtud y que necesariamente la derrota. ¿Cree Strauss en la libertad o en la consistencia de ese mundo, le presta su asentimiento? Strauss sigue siendo, pese a la concernencia criptoatea de las investigaciones emprendidas junto a Schmitt, un judío; al menos, y hasta la asunción socrática de la filosofía, es miembro de una iglesia invisible formada por «hombres de todas las procedencias». Como tal, no puede resumir

diente, del que se deriven su propio poder y autoridad» (*Desobediencia civil y otros escritos*, p. 57). Véase A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, II, p. 9: «Huir de la sistematización, del yugo de los hábitos, de las tradiciones familiares, de las opiniones de clase e, incluso, hasta cierto punto, de los prejuicios nacionales; tomar la tradición como un dato y el examen de los hechos presentes sólo como algo útil si sirve para obrar de modo distinto y mejor; buscar por sí y en uno mismo la razón de las cosas, dirigirse al resultado sin dejarse dominar por los medios y atender al fondo sin detenerse en la forma: tales son los principios que caracterizan lo que yo llamaría el método filosófico de los americanos». Recuérdese, sin embargo, la comparación constante de Weber entre el estudiante americano y el alemán en *La ciencia como vocación*.

107 Cf. K. LÖWITH and L. STRAUSS, *Correspondence Concerning Modernity*, p. 105, con L. STRAUSS and E. VOEGELIN, *Faith and Political Philosophy* (1993), p. 57: «Ya estaba preparado para ser acallado o despreciado por no ser un liberal».

108 Cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, pp. 122 ss., 224 ss., con F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, § 9.

la vida política en la transición del estado de naturaleza a la civilización, a la manera de Hobbes, aseverando que basta con creer, como primer paso para la unificación de la legislación, que Jesús es el Cristo. No puede ser liberal quien no profesa la libertad que es, eminentemente, una libertad cristiana o una voluntad de iglesia visible; pero puede simpatizar, según las indicaciones de Lessing, con el espíritu de secta. Por ello, el arte de escribir de Strauss es el modo esquivo de permanecer en el seno de la sociedad liberal y oponer, al mismo tiempo, una pauta distinta. La comprensión de que sólo una sociedad democrática y liberal puede proporcionar este permiso se hace, sin embargo, evidente para Strauss y suscita una meta semejante a la aspiración del judaísmo moderno de integrarse en la cultura-fuente alemana. El horizonte del liberalismo es insuperable, pero a la asimilación puede acompañar la ironía, el mantenimiento de una fuente propia de consideraciones. Puede decirse que el individualismo constitucional americano, con todos sus inconvenientes, ha demostrado ser menos impolítico de lo que suponían los pensadores alemanes incapaces de sustraerse al modelo de la comunidad y ha inspirado el individualismo socrático de Strauss. Cuando Strauss acabe escribiendo que el individuo, aunque piense sólo o de manera principal en el filósofo, es susceptible de una perfección de que no es capaz la ciudad, no dirá algo distinto de lo que establecía la «tradición gentil».

Las primeras publicaciones de Strauss en América consisten, reiterándose con ello el principio de su obra en una suerte de *New Beginning*, en breves recensiones sobre libros de filosofía política, a modo de exploraciones en una tierra desconocida para el lector americano, que sirven para probar el método de interpretación de los textos que ha de dar origen a su obras más conocidas. De esta manera, son el carácter literario y el procedimiento filológico, en lugar del contexto histórico, el que le preocupa. Strauss establece que no se trata de entender a un autor mejor de lo que éste se entendió a sí mismo:

Ya era conocido antes del descubrimiento de la *historia*, el hecho de que quien quisiera entender las opiniones de otros hombres, vivos o muertos, debía comenzar por las aseveraciones notorias de tales hombres y no admitirlas meramente como añadidos, antes que por doctrinas sobre las que no se han pronunciado. Y se sabía que no se puede imputar a un autor una doctrina que no afirma, si antes no se ha probado tanto que esa doctrina es la implicación obvia de sus juicios explícitos, como que razones de fuerza le inducían a referirse a la hora de hacer explícita tal implicación¹⁰⁹.

109 Cf. L. STRAUSS, Rec. de C. E. VAUGHAN, *Studies in the History of Political Philosophy*, en *Social Research* 8/3 (1941), pp. 390-393, ahora en *What Is Political Philosophy?* (1959), y *On Collingwood's Philosophy of History* [recensión de R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*], en *Review of Metaphysics* 5/4 (1952), pp. 559-596.

Strauss reitera que sólo el argumento, y no la historia, legitima la agencia filosófica. El historicismo, por el contrario, se atiene a una perspectiva, incluso desde el punto de vista nietzscheano, muy estrecha, tanto para el individuo como para la tradición de la comunidad, interceptada de una manera existencial. Strauss trata de transformar la nostalgia en necesidad, según le dicta la aversión por la subjetividad que ya conocemos. De este modo, aunque reconoce, como Löwith, que la vuelta «al mundo de Goethe, a Weimar, es imposible», expresa que es preciso recobrar sus aspiraciones. La aspiración genuina de la filosofía es la búsqueda de la verdad, de la verdad que sea válida en cualquier época y en cualquier lugar, y que no se encuentre circunscrita al espíritu del tiempo: «Si un hombre adquiriese conciencia de que su tesis está determinada, no por su libre percepción de la verdad, sino por su situación histórica, no podría ya identificarse con su respuesta ni creer firmemente en ella»¹¹⁰.

Diverso con la actividad que califica como propia de un «anticuario», es el acercamiento filosófico a la antigüedad cuyo propósito es demostrar la permanencia de los problemas fundamentales del hombre como animal político o ser político por naturaleza. La filosofía política clásica surgió, según Strauss, de una proximidad a los acontecimientos de la vida política o real que se había perdido con la modernidad y que obliga, si se quiere recobrarla, a volver a aprender el arte de leer los textos antiguos. La sutileza de reintegrarse en el seno de la sociedad americana mediante un diálogo apócrifo con los antiguos, cuyo interés está relacionado con la búsqueda de la verdad, es propia de Strauss¹¹¹.

Precisamente porque la verdad es elusiva y, en conjunto, inasequible, indigna, todavía, del hombre mas allá del esfuerzo por encontrarla, es por lo que los problemas del conocimiento en general, y los problemas de la vida política en particular, permanecen o persisten en el tiempo; no porque sean distintos ni porque, en consecuencia, la verdad cambie a lo largo de la historia. Cuanto más razone Strauss acerca de la proximidad y de la discreción de la filosofía respecto a la política en la antigüedad, más pone de resalto su propia condición de exiliado y de meteco: exiliado de la cultura alemana,

110 Cf. L. STRAUSS, Rec. de KARL LÖWITH, *Von Hegel bis Nietzsche*, en *Social Research* 8/4 (1941), pp. 512-515; *Political Philosophy and History*, en *Journal of the History of Ideas* 10/1 (1949), pp. 30-50, ambos ahora en *What Is Political Philosophy?* (1959).

111 El uso del término *antiquarian* procede de Lessing: «A mí me parece que [los estudios de la antigüedad] tienen un aspecto más digno. Una cosa es el buhonero de antigüedades [*der Antiquar*] y otra el arqueólogo [*der Altertumskundige*]. Aquel hereda los cacharos de la antigüedad; éste, el espíritu. Aquel apenas piensa con sus ojos; éste ve también con sus pensamientos. Antes de que aquel diga: *Fue así*, ya sabe éste si puede ser así» (G. E. LESSING, *La Ilustración y la muerte*, p. 31). Véase L. STRAUSS, *On Classical Political Philosophy*, en *Social Research* 12/1 (1945), pp. 98-117, ahora en *What Is Political Philosophy?* (1959).

meteco en la realidad americana, Strauss tiene que entrar en controversia con las corrientes contemporáneas de la filosofía, dada su condición de extraño a los problemas de la vida social. La defensa de los juicios de valor y la preferencia por la vida filosófica, en detrimento de la vida activa, son asuntos constantes a partir de ahora. Dilucidar cuál sea la naturaleza de la política requiere establecer unos límites de acción de la filosofía como disciplina práctica. El desconocimiento de tales límites o el pensamiento de que tales límites son franqueables, en la medida en que se considere que la lucha con la naturaleza, y con la naturaleza humana, no tiene límites para una voluntad de conquista científica y social, hace posible la transformación de la filosofía en ideología y la hegemonía de la historia, ya se entienda la historia como progreso o como desarrollo de una economía de salvación, puesto que, en cualquier de los dos casos, la vida política se queda sin sustancia y no ofrece asidero a la inteligencia. Ha de advertirse una inversión, aún incipiente, que dará lugar en los escritos tardíos sobre la filosofía política clásica al concepto de heterogeneidad noética, del concepto del ser que Strauss mantiene hasta la discrepancia con Kojève. El concepto del ser o de la naturaleza irá haciéndose cada vez más inalcanzable o inatendible en su conjunto con el tiempo, de modo que sólo se puedan captar sus manifestaciones y articularlas mediante el razonamiento filosófico, que obliga al filósofo a emprender, por breve que sea, una acción política. Esta fragmentación de la realidad obligará, en efecto, al diálogo y, por tanto, a la posibilidad de juzgar lo que sea bueno o justo de acuerdo con un criterio de persuasión y no por la sanción de la historia. Cualquier lector de los diálogos de Platón tendrá estas consideraciones por obvias. Sin embargo, la primera tarea de Strauss es la de defender a Platón de los cargos que pesan sobre él en el mundo liberal. La única defensa posible es la que rescata la moderación de la filosofía política clásica respecto al alcance de la aplicabilidad de los intentos por reformar o transformar la sociedad. Así, ante «la auténtica controversia política, [que] radica en el problema de decidir qué tipo de hombres ha de tener la última palabra en el gobierno de la comunidad», la toma de partido de Strauss ya no será schmittiana ni podrá plantearse en términos de necesidad de señorío, sino que habrá de contar con el azar que reúna al filósofo con el político, es decir, a la capacidad de decisión habrá de agregarse el escrúpulo por la justicia de la decisión¹¹².

112 Cf. L. STRAUSS, Rec. de R. H. S. CROSSMAN, *Plato Today*, en *Social Research* 8/2 (1941), pp. 250-251, con *On Classical Political Philosophy*, op. cit., ambos ahora en *What Is Political Philosophy?* (1959), y *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, en *Social Research* 13/3 (1946), pp. 326-267. Véase la consideración que merece a Strauss y Voegelin la obra de Karl Popper, en L. STRAUSS and E. VOEGELIN, *Faith and Political Philosophy* (1993), p. 66 ss.

La denegación del valor filosófico del historicismo suscita el estudio del fenómeno de la persecución y el arte de escribir a que obliga. El motivo filosófico es determinar si las proposiciones que se encuentran en los autores de la antigüedad, y que conciernen a la verdad política y religiosa, han de ser leídas sin atender al carácter literario, esotérico o exotérico, con que fueron planteadas en sociedades menos liberales o iliberales en absoluto, o si, por el contrario, aquel carácter revela una comunidad filosófica por encima de las vicisitudes de hecho. El propósito de Strauss consiste en demostrar que el filósofo se debe menos a su época y a su comunidad que a la verdad, si bien ha de entrar en una relación contradictoria con la sociedad que le concierne. *Persecución y arte de escribir* se presenta, de esta manera, con inquietud respecto al acceso ilustrado de todos a las fuentes de conocimiento y, por tanto, respecto a la comunicabilidad efectiva de la verdad, pero fuerza también a interrogarse acerca de la concomitancia del propio liberalismo con la sociedad de masas. Entre las condiciones de la obra de Strauss, y frente al justo reparo que se le ha hecho de elitismo, hemos de contar con esta suerte de reserva tan digna de Spinoza como de Lessing, tan antigua como moderna, respecto a la confusión de pertenencia a distintos conjuntos sociales y a la comunicación, en general. Esta reserva, como hemos visto más arriba, puede ser denominada al principio estoicismo. Recordemos, al paso, que «Esto» era la palabra central de la *Jerusalén* de Mendelssohn, y que con ella se significaba la esencia de la propia filosofía. El estudio de Strauss, por tanto, sólo es contrario a la ilustración en apariencia; en realidad, supone aplicar la crítica a la crítica, antes que a la sociedad¹¹³.

11. SOCIOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA. *Persecución y arte de escribir* es, en su forma actual, el resultado de un proyecto filosófico de mayor alcance¹¹⁴.

113 Cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, p. 13: «Sin [la expansión y especificación del contenido y el desarrollo completo de la forma que permite determinar con seguridad las diferencias y ordenarlas en sus relaciones fijas], la ciencia carece de *inteligibilidad* universal y presenta la apariencia de ser solamente patrimonio esotérico de unos cuantos; patrimonio esotérico, porque por el momento existe solamente en su concepto o interior; y de unos cuantos, porque su manifestación no desplegada hace de su ser allí algo singular. Sólo lo que se determina de un modo perfecto es a un tiempo exotérico, concebible y susceptible de ser aprendido y de llegar a convertirse en patrimonio de todos. La forma inteligible de la ciencia es el camino hacia ella asequible a todos e igual para todos, y el llegar al saber racional a través del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que accede a la ciencia».

114 L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, Glencoe 1952 [The University of Chicago Press, Chicago & London 1988]. El libro comprende cinco ensayos publicados con anterioridad, de modo que sólo en conjunto es posterior a la primera edición de *Sobre la tiranía* (1948): 1) *Fârâbî's Plato*, en *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, American Academy of Jewish Research, New York 1945, pp. 357-393 (que aquí figura, con alteraciones, como *Introduction*); 2) *Persecution and the Art of Writing*, en *Social Research* 8/4 (1941), pp. 488-504; 3)

Hacia 1946, Strauss había esbozado las líneas generales de un conjunto de ensayos históricos, que debía convertirse en el primer libro que publicaría en el exilio de América y cuyo título reproduciría el del libro sobre Maimónides de 1935, traducido al inglés: *Philosophy and the Law (La Filosofía y la Ley)*. Strauss concebía este libro —de una extensión considerable e infrecuente en su obra— como una introducción a la filosofía medieval judeo-arábiga, dirigida «no solamente al erudito, sino al profano inteligente y educado», para recordarle «ciertos problemas cruciales, cuya importancia puede ser percibida de inmediato a tenor de la vida moderna y de las experiencias modernas»¹¹⁵.

Doce ensayos debía involucrar esta tarea. El primero, *La filosofía judía moderna y sus limitaciones*, reiteraría lo que Strauss había escrito en sus escritos académicos sobre el judaísmo en Alemania, incluido el polémico prólogo ateo, a propósito de la crítica de la religión y la necesidad de una vuelta a la enseñanza medieval. *Jerusalén y Atenas* (publicado en 1967), el ensayo siguiente, haría frente a la objeción que plantea la filosofía griega, independiente de la revelación, a la religión, con el acuerdo de la enseñanza exotérica, «indispensable para el ordenamiento justo de la sociedad». *Las dos caras de Sócrates* mostraría, con la perspectiva medieval, cuál es la actitud político-filosófica por excelencia. *Cómo estudiar la filosofía medieval judía* removería los obstáculos para la comprensión política de Maimónides, a que dedicaría los tres ensayos siguientes: *La ciencia política de Maimónides* (aparecido en 1953), *La ética de Maimónides* y *El carácter literario de la 'Guía de perplejos'* (publicado en 1941). La dependencia platónica de la filosofía medieval judeo-arábiga obligaba a incluir *El tratado de Alfarabi sobre la filosofía de Platón*, así como *La ley de la razón en el 'Kuzary'* (publicados en 1945 y 1943, respectivamente). *Persecución y arte de escribir* (publicado en 1941) compararía la sociedad totalitaria coetánea con las pasadas y el arte de escribir al que obliga. La irrupción del liberalismo posterior a la Ilustración,

The Literary Character of the 'Guide for the Perplexed', en S. W. BARON (ed.), *Essays on Maimonides*, Columbia University Press, New York 1941; 4) *The Law of Reason in the Kuzary*, en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 13 (1943), pp. 47-96; y 5) *How to Study Spinoza's 'Theologico-Political Treatise'*, en los mismos *Proceedings* 17 (1948), pp. 69-131. De los dos primeros ensayos he ofrecido una traducción en L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, a la que me atengo en el texto.

115 L. STRAUSS, *Plan of a Book Tentatively Entitled 'Philosophy and the Law: Historical Essays'*, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997), p. 467 ss. El libro tendría unas 350 páginas y debía estar listo para su publicación en 1948. Recordemos que Strauss no reeditó *Philosophie und Gesetz* (1935), ni en alemán ni en inglés. Es probable que el libro a que pensaba llamar del mismo modo fuera, a la vez, conservador y superador de las ideas de aquella monografía sobre Maimónides y que Strauss se viera obligado a desglosar su contenido ateniéndose a la contraposición entre Jerusalén y Atenas.

con el establecimiento del derecho a la libertad de expresión, habría cambiado esta situación de celo hacia la literatura filosófica. Strauss incluiría, por ello, otro ensayo sobre la época de transición de la ortodoxia a las libertades de pensamiento y expresión, dedicado, precisamente, a estudiar *Una controversia sobre Spinoza*, es decir, la polémica sobre el ateísmo de Lessing que enfrentó a Mendelssohn con Jacobi, y que Strauss había estudiado con ocasión de la edición judeo-académica de las *Obras* de Mendelssohn. El último ensayo del libro sería un comentario de la obra maestra de Lessing, *Natán el sabio*, y de su «evangelio de tolerancia».

De una manera o de otra y en el transcurso de varias décadas, Strauss ha publicado todos los ensayos previstos, salvo los que pensaba dedicar a Lessing. El silencio sobre Lessing es, desde luego, perfectamente lessinguiano y de carácter esotérico. Sin embargo, recién llegado a América, en 1939, tras un año en que no ofrece ninguna publicación, pronunció una conferencia, *Enseñanza exotérica*, que Friedrich Niewöhner ha señalado como «punto de inflexión» en el pensamiento de Strauss¹¹⁶. La conferencia comienza por rescatar, precisamente, la distinción entre la enseñanza exotérica y la enseñanza esotérica, que todavía pudo mantener Lessing, quien, en realidad, ocupa el interés de Strauss y lo dirige hacia la antigüedad. Tres escritos del bibliotecario de Wolfenbüttel sirven como ejemplo de la tesis de Strauss sobre el arte de escribir: *Leibniz. Sobre las penas eternas, Objeción de Andreas Wissowatius contra la Trinidad y Ernst y Falk*. «Lessing fue el último escritor —según Strauss— que reveló, mientras lo ocultaba, las razones que obligaban a los sabios a esconder la verdad: escribió entre líneas sobre el arte de escribir entre líneas».

El comentario de Strauss de los textos de Lessing, preferentemente de *Ernst y Falk*, es de naturaleza política. La imperfección insuperable de la vida social, inherente a la constitución humana, suscita la existencia de lo que Lessing llama «francmasonería», que no consiste en una asociación circunstancial, ni mucho menos moderna, cuyo objetivo sea alcanzar el poder o emprender reformas sociales, sino que ha existido siempre en el seno de las agrupaciones humanas, puesto que la sociedad no puede eludir el conflicto entre la vida contemplativa, que es suficiente de suyo, aunque antisocial, y la vida activa sobre la que han de recaer las acciones de una vida teórica superior. La francmasonería es el vínculo oculto de la inteligencia y de la acción humanas, y obra para que sea posible el orden «aun sin gobierno». Lessing

116 L. STRAUSS, *Exoteric Teaching*, en *The Rebirth of Classical Political rationalism* (1989), p. 63 ss. Cf. F. NIEWÖHNER, *Die zweifache Schrift der Weisen*, p. 26, con K. LÖWITZ and L. STRAUSS, *Correspondence Concerning Modernity*, p. 106. El texto de la conferencia permaneció significativamente inédito durante su vida y Strauss ni siquiera lo mencionó en el precitado esbozo de su libro.

añade que incluso la religión forma parte de esta contienda política. Lessing evita, todavía, que las acciones de la francmasonería supongan la aniquilación del Estado. La persistencia de la vida social es un requisito de la filosofía política de Strauss, en que convergen tanto la concernencia comunitaria del judaísmo como la prudencia lessingiana.

Lessing trataría de explicar, entonces, la actitud de Leibniz ante la ortodoxia de la doctrina sobre la eternidad de las penas del infierno:

En su investigación de la verdad, Leibniz no tomó nunca en consideración las verdades vigentes, sino que, profundamente persuadido de que no puede aceptarse ninguna opinión que en cierto aspecto o sentido no sea verdadera, se dedicaba a menudo a darle vueltas y revueltas a una opinión hasta que conseguía sacar a luz ese aspecto o hacer compatible ese sentido. [...] Este sentido aceptable era verdad; ¿cómo no iba, pues, a estar de acuerdo con la verdad? Ni hay que achacar esto a falsedad o a ligereza. No hacía ni más ni menos que lo que procuraron hacer todos los filósofos antiguos en sus exposiciones *exotéricas*. Practicaba una prudencia que a nuestros filósofos contemporáneos, sapientísimos ellos, les parece sin importancia. Leibniz dejaba a un lado su sistema y procuraba llevar hacia la verdad a cada cual por el mismo camino en que lo encontraba.

La presentación exotérica de la verdad obedece a razones de prudencia, se resigna a la necesidad de convivencia de los filósofos en una ciudad cuya constitución, en el mejor de los casos, es también imperfecta. Strauss está empezando a caracterizar la filosofía, siguiendo a Lessing, como una actividad «transpolítica». Este término concreto, sin embargo, no aparece todavía. Strauss insiste sólo en que la vida teórica es superior a la vida política. La inversión de los planteamientos schmittianos de *El concepto de lo político* ya es, sin embargo, completa: definitivamente, lo político no puede ser un sino, si, en realidad, puede ser eludido por otra agencia que lo trasciende; pero en la medida en que Lessing establece que la religión se incluye también en la consideración de la política, como una actividad imperfecta que origina la diversidad de credos, la filosofía, la vida teórica, es también superior a la religión. La superioridad de la filosofía, sin embargo, no puede confundirse con la soberbia o con la certidumbre de haber alcanzado el conocimiento del todo. Un lector de Lessing no puede confundir la posesión de la verdad con la búsqueda de la verdad. La fidelidad que Strauss ha mantenido respecto a Maimónides señala, sobre todo, un sentimiento de comunidad fundamental, que se sabe amenazado por la filosofía. La obra de Strauss se mantiene o cae por el propio equilibrio que quepa mantener entre el pensamiento socrático y el de Maimónides, es decir, entre Jerusalén y Atenas, entre la comunidad y la filosofía, en medio de las cuales la enseñanza de Lessing se sitúa con una irrenunciable delicadeza.

Strauss advierte la coincidencia en el mismo año de la muerte de Lessing y la publicación de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Puede decirse que el pensamiento de Strauss entra en conflicto con las mismas conclusiones kantianas. Desde la muerte de Lessing, la distinción entre una enseñanza exotérica y otra esotérica ha perdido su vigencia. Sin embargo, Strauss relaciona esta discriminación con la propia filosofía: el acceso a los contenidos esotéricos de la enseñanza es lo que caracteriza al filósofo en desigualdad con el principiante y con quienes permanecen fuera de la filosofía. La diferencia entre el filósofo y el profano, según Strauss, «no es una diferencia de grado, sino de clase». Dado que la virtud es conocimiento, el profano es inferior tanto intelectual como moralmente, lo que quiere decir que obedece, por motivos meramente convencionales, los mandamientos de una moralidad convencional. La distinción entre una doctrina exotérica y otra esotérica es, sobre todo, el reflejo de una diferencia moral entre la ciudad y la filosofía, que equivale a la diferencia entre la mentira y la verdad, o entre la verdad meramente convencional o circunstancial y la verdad. El arte de escribir de Strauss es eminentemente deudor de la crítica, no de la disolución, de la sociedad. Strauss establece que Lessing ha sido el último en advertir este conjunto de discriminaciones, precisamente por su «conversión» a la filosofía, y explica, a propósito de la célebre carta a Mendelssohn (9 de enero de 1771), que Lessing habría tratado de cohonestar «las verdades en cuya continua contradicción hemos de vivir y con las que tendremos que seguir viviendo en interés de nuestra tranquilidad». El específico problema político que se desprende de la imperfección de la constitución más acabada — y la constitución americana podría pasar por tal constitución— obligó a Lessing, como a Strauss, a dirigir su mirada hacia «un tipo más antiguo de filosofía».

Que esta deriva no podía coincidir con los propósitos de Jacobi lo pone de manifiesto la discreción de Lessing al apartarse de la corriente de la Ilustración sin caer en una especie de prerromanticismo. La coincidencia con Jacobi sólo podía establecerse por la común repugnancia que ambos sentían hacia el Estado; de esta manera, Lessing habría preferido el despotismo de la superstición al despotismo secular. Strauss es explícito en señalar a Hobbes, en la línea de la crítica de la modernidad, como el autor de la alianza entre el despotismo secular, desencantado y mortal, y la filosofía de la Ilustración. La opción de Lessing no es, al cabo, la del desistimiento de Jacobi, por la misma razón por la que no es la de la decantación revolucionaria, sino la opción de la prudencia a la hora de hacer explícitas aquellas verdades que puedan poner en peligro una cohesión social siempre amenazada de regresión hacia el desorden y que, de este modo, puedan también conminar a la desaparición a la propia actividad filosófica. Lessing llama a la acción de sobreponerse a las imperfecciones de las constituciones políticas la «obra supererogatoria»,

emprendida por quienes están por encima de los prejuicios, tanto de la política como de la religión.

Con Lessing ha dado Strauss un paso que le aleja definitivamente de la sola fascinación por el orden y de la atención exclusiva a la revelación de la Ley. A la unilateralidad de las convicciones conservadoras se añade ahora una comparación lessinguiana, la comparación entre los antiguos y los modernos. Esta *Vergleichung der Alten und Neuern* es la versión esotérica o filosófica de la exotérica o literaria *Querelle des Anciens et des Modernes*, que permite a Strauss escapar tanto del destino de lo político como del progreso de la modernidad. La exposición emprendida sobre el arte de escribir es un aprendizaje, además de una enseñanza: aprender de los antiguos es lo que Strauss comprende que puede enseñar en América. A la seriedad existencialista sigue la ironía clásica¹¹⁷.

Esta enseñanza, que habrá de convertirse en la educación liberal, se pone de manifiesto en *Sobre una nueva interpretación de la filosofía política de Platón*¹¹⁸. La dificultad consiste en averiguar, si se acepta la autenticidad de

117 Cf. W. TEMPLE, *On Poetry and Music*, en J. R. MOORE, *Representative Essays, English and American*, pp. 78-79; J. SWIFT, *A Tale of a Tub*, y SHAFESBURY, *Sensus communis*. La decantación por los antiguos supone también una preferencia por el entretenimiento, que franquea el paso de Strauss hacia la comedia. La prosa de Temple —una de las fuentes estilísticas y conceptuales de Strauss— es ejemplar: «I know very well that many, who pretend to be wise by the forms of being grave, are apt to despise both poetry and music as toys and trifles too light for the use of entertainment of serious men. But whoever find themselves wholly insensible to these charms would, I think, do well to keep their own counsel, for fear of reproaching their own temper and bringing the goodness of their natures, if not of their understandings, into question». Strauss se ha referido menos a Shaftesbury y sólo de manera indirecta; sin embargo, en el delicado escritor inglés encontramos más de una mena de pensamiento straussiano. El espíritu de Shaftesbury es afín a Temple y Swift y, como sabemos, a Lessing, que lo tradujo al alemán. Léase el párrafo siguiente, que ilumina la propia «persecución» o ironía de Strauss: «Si a los hombres se les prohíbe que expresen sus opiniones seriamente sobre ciertas materias, tendrán que expresarlas irónicamente. Si se les prohíbe hablar absolutamente sobre ciertas materias, o si ven que es verdaderamente peligroso hacerlo, acabarán por exagerar sus disfraces, envolverse en misteriosidades y hablar de manera que se les entenderá con dificultad o que, al menos, no será fácil de interpretar por quienes están dispuestos a hacerles daño. Y así, se pone más de moda la chanza y propende a extremismos. El espíritu de persecución es el que ha fomentado el espíritu zumbón, y la falta de libertad es lo que explica la carencia de una verdadera buena educación y la corrupción o uso torpe de la agudeza y del humor». Ha de reiterarse que, en general, la literatura inglesa es una de las fuentes más claras de Strauss, en que no beben los críticos.

118 L. STRAUSS, *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*. Este texto es una amplia recensión del libro de J. WILD, *Plato's Theory of Man. An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture*, Harvard University Press, Cambridge 1946, y no ha sido reproducido, que yo sepa, en inglés. Ha sido incluido como apéndice en L. STRAUSS, *La persécution et l'art d'écrire*, trad. par O. Berrichon-Sedeyn, Presses Pocket, Paris 1989. Strauss confesó a Löwith que había escrito este artículo «para estudiantes. [...] Lo único que no he escrito para estudiantes es la interpretación, en cierto sentido decisiva, de la *Carta séptima*» (cf. K. LÖWITH and L. STRAUSS, *Correspondence Concerning Modernity*, p. 108, con L. STRAUSS and E. VOEGELIN, *Faith and*

la *Carta séptima*, cuál es el contenido de la enseñanza de Platón y si este contenido es comunicable a la manera en que cualquier otra disciplina científica puede ser enseñada. El texto apócrifo de Platón establece el vínculo entre los temas específicos de *Persecución y arte de escribir* y el ensayo *Sobre la tiranía* (1948). Strauss ha establecido las líneas generales de su interpretación como sigue:

Según la *Carta séptima*, nada habría impedido a Platón escribir sobre los asuntos más importantes de modo que hiciera sutiles alusiones dirigidas a aquellos para quienes serían suficientes, sin comunicar del todo las cosas más importantes a la mayoría de sus lectores. [...] Los diálogos no cumplen la función de comunicar las verdades más importantes a *algunos*, sino la de lograr que se presenten, teniendo al mismo tiempo la función, mucho más evidente, de producir un efecto saludable (un efecto civilizador, humanizador y catártico).

Por contraposición a lo que ocurre con los textos bíblicos, Platón ha procurado que sus obras no puedan ser utilizadas como textos de autoridad. «Su enseñanza — escribe Strauss — no puede convertirse en doctrina.» De nuevo contra la interpretación liberal de Platón como precursor del totalitarismo, Strauss defiende que «es imposible utilizar sus escritos para otro fin que no sea el ejercicio de la filosofía». Ha de entenderse, por tanto, que este ejercicio de la filosofía no equivale a lo que Spengler llamaba la creación de una tradición, ni al establecimiento de una sociedad como tal.

Inédita hasta su publicación póstuma y, como sabemos, pensada como capítulo del primer libro que Strauss había de publicar en América, *Cómo empezar a estudiar la filosofía medieval*, conferencia dictada en 1944 — año en que tampoco Strauss publicó nada —, es un texto metódico y propedéutico que complementa lo expuesto en *Persecución y arte de escribir*. «La tarea del historiador del pensamiento consiste en entender a los pensadores del pasado exactamente como aquellos se entendieron a sí mismos, o en revitalizar su pensamiento según la interpretación que de sí propios tenían. La creencia en la superioridad de nuestra aproximación o de la aproximación de nuestro tiempo respecto a la aproximación del pasado es fatal para el entendimiento histórico.» El historiador de la filosofía debe transformarse en filósofo; sólo de esta manera la verdad de la filosofía del pasado, clásica y medieval, podrá ser captada de nuevo. La transformación del historiador en filósofo es para-

Political Philosophy (1993), pp. 37-38). Es un ensayo de transición. A la apología del idealismo alemán que ofrece Strauss en éste y en otros textos de la época, recién llegado a América, acaba por suceder el estudio de la filosofía clásica. Es interesante advertir que Strauss reconoce que la legitimidad de la modernidad se establece por las reclamaciones de la subjetividad, de modo que haya de extraer de la antigüedad las cuestiones de carácter que hagan frente a la «nostalgia del alma» descriptiva de la filosofía moderna.

lela a lo que debe ocurrir con el judaísmo en relación con la filosofía. De este modo, la interpretación de la filosofía de Maimónides no puede ser entendida como la aceptación de una tradición de fe. Poner de relieve la verdad de las proposiciones de Maimónides requiere un espíritu más afín a Atenas que a Jerusalén y, desde luego, consciente de la condición moderna de la interpretación, que es, sobre todo, una condición política. La posibilidad de recuperar la filosofía medieval tiene que ver con la impotencia de la filosofía o ciencia modernas para proporcionar una ética de la conducta. Esta deficiencia normativa ha propiciado la importancia y necesidad de los mitos políticos, que han relegado la filosofía a la insignificancia social. En su camino hacia la filosofía política clásica, Strauss encuentra en la filosofía medieval la cruz de la religión. La religión convierte la noción de filosofía judía en «algo problemático y precario». La filosofía, por tanto, ha de convertirse en una actividad aparte, cuyas enseñanzas no pueden ser divulgadas en sociedades atenuadas a dogmas religiosos o sociales. Sin embargo, la concepción straussiana de la filosofía es deudora de la propia posición del judaísmo en el seno de las sociedades en que no ha sido capaz de integrarse¹¹⁹.

Las conclusiones de esta conferencia son las mismas que Strauss alcanza en las publicaciones coetáneas: al arte de escribir propio de los filósofos medievales ha de corresponder un arte de leer. Este arte de leer depara, por fin, enseñanzas de las que el hombre moderno está necesitado si quiere sustraerse a las condiciones de masificación, pero que entran en conflicto con la estabilidad de la sociedad, por lo que la filosofía tiene que ser prudente.

Cada paso que Strauss ha dado en dirección a los clásicos ha encontrado un obstáculo moderno. *Persecución y arte de escribir* comienza, de este modo, con una discusión sobre la sociología del conocimiento. Tal y como Mannheim ha planteado su propia disciplina, no podría imaginarse otra ciencia más ajena, en principio, a los postulados de Strauss¹²⁰. Heredera de la crítica ilustrada y de la sospección marxista hacia las concepciones espirituales, la sociología del conocimiento ha fomentado la relatividad de los valores respecto a la existencia, la «disolución fáctica de la efectividad de las ideas» y la «desintegración existencial de un contenido teórico». A Mannheim se debe, sin embargo, una actividad intelectual considerable de «desenmascaramiento» del pensamiento conservador y de su dependencia religiosa de la revelación. Frente a las presuposiciones metafísicas propias de la teología política, el concepto de cambio de función ha tratado de sustraer a cualquiera de las tendencias intelectuales la legitimidad de su hegemonía.

119 Cf. L. STRAUSS, *How to Begin to Study Medieval Philosophy*, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989).

120 Cf. K. MANNHEIM, *El problema de una sociología del saber*.

Strauss es consciente de que su propia labor, crítica y negativa como la de Mannheim, forma parte de la sociología del conocimiento. Sin embargo, Strauss ha dado un quiebro importante a la concepción historicista de Mannheim al no considerar el conocimiento de suyo, sino la aspiración hacia el genuino conocimiento del todo, o filosofía, y su relación con la sociedad actual, «que ya no es una *polis*», como la dedicación a que se debe. Una sociología de la filosofía puede constituirse con los materiales aportados por Strauss. La sociología de la filosofía straussiana considera la posibilidad de que todos los filósofos formen una clase por sí mismos y no sean, en consecuencia, los ideólogos de una clase determinada en su ascenso hacia el poder o del tirano o «príncipe nuevo» en una situación excepcional o revolucionaria. El presupuesto es lessinguiano y característico de Strauss: lo que une a los filósofos entre sí es mucho más importante que lo que los une con cualquier grupo de no-filósofos, sea la ciudad antigua o el Estado moderno, sobre los que, sin embargo, revierte necesariamente su acción. La figura contemporánea del intelectual y la ideología a la que se atiene en la situación específica de la sociedad, es, de esta manera, lo que Strauss deja de considerar, al interesarse por el estatuto de la filosofía en otras épocas y en «otros climas», principalmente con la mirada puesta en la Edad Media.

La exposición de Strauss resulta conocida, aunque no lo fuera para el público americano o el mundo de lectores. La revelación, según la filosofía medieval judeo-arábiga, tiene el carácter de una Ley, no de un credo. Insistiendo en la procedencia bíblica de sus consideraciones, Strauss encuentra una nueva inflexión de sus argumentos al presentar la concernencia por la Ley y el orden revelados ante los lectores más dependientes de la fe que existen —los hijos de los *Pilgrims*—, que han transformado políticamente las antiguas convicciones calvinistas en una doctrina del individualismo. El estudio sobre la interpretación de Platón por Alfarabi pone de relieve que la preocupación por el carácter legal de la revelación condujo a los filósofos árabes y judíos de la Edad Media a elaborar una recepción de la filosofía antigua basada, fundamentalmente, en las *Leyes* de Platón. Strauss comparte lo que ha llamado la «intransigencia filosófica» de los pensadores medievales, que aceptaron el contenido de la revelación porque esto suponía, a su vez, la aceptación de las más altas cualidades naturales del hombre. El régimen perfecto de la revelación lo es porque se atiene a los dictados de los hombres que han sido capaces de cultivar esas cualidades hasta el extremo, es decir, los filósofos-reyes de Platón.

¿Dónde se producía, entonces, el desacuerdo que motivaría el fenómeno de la persecución y obligaría a los filósofos a emplear un arte de escribir entre líneas para eludirla? El desacuerdo se producía en la improbabilidad de que se unieran la teoría y la práctica, la filosofía y el gobierno. Frente a Alfarabi,

la profetología de Maimónides sigue manteniendo la necesidad de los mandamientos racionales, la racionalidad de los contenidos morales y la pertenencia a la comunidad. Alfarabi, para quien la moralidad, por el contrario, es convencional desde el momento en que se ha producido, en términos modernos, la secularización de la soberanía, o desde que el monoteísmo ha decaído en una monarquía «como la de los demás pueblos», distingue, por contraposición a la racionalidad impolítica de la filosofía, entre la «vía de Sócrates» y la «vía de Platón»:

La vía platónica —escribe Strauss—, distinta de la socrática, es una combinación de la vía de Sócrates y la vía de Trasímaco, pues la intransigente vía de Sócrates es apropiada sólo para el trato del filósofo con la elite, mientras que la vía de Trasímaco, que es a la vez más y menos rigurosa que la primera, es apropiada para su trato con el vulgo.

Es difícil precisar cuál es la posición propia de Strauss a partir de su exposición filosófica sobre estos temas concatenados de la persecución, las enseñanzas exotérica y esotérica o la ironía, y lo será más conforme transcurran los años, de modo que la dificultad para establecer un juicio —dificultad que consiente en las diversas e incompatibles interpretaciones de Strauss como judío, ateo, conservador o nihilista— se acentuará por la ambigüedad clásica de sus planteamientos. Por una parte, la ascendencia hebrea, a la que dedica los ensayos sobre Jehuda Ha-Levi y Maimónides, sigue pesando en las consideraciones de Strauss, significando, todavía, la vinculación a la modernidad y, a la vez, el descubrimiento de la naturaleza privada de la filosofía; por otra, comparte la intransigencia filosófica que le ha salvado del pensamiento conservador, pero que el propio Maimónides ha calificado de contraria a la vida social. El asunto en cuestión sigue siendo la perplejidad, según la había definido Maimónides, es decir, la tribulación de los creyentes persuadidos de una manera insuficiente o inadecuada por la filosofía, que ha obligado, incluso a los oponentes de los filósofos como Maimónides o el propio Ha-Levi, a ayudar a los filósofos a esconder las enseñanzas que pudieran debilitar la fe de sus correligionarios más débiles.

Podemos decir que el *Platón* de Alfarabi reemplaza circunstancialmente al filósofo-rey que gobierna abiertamente en la ciudad virtuosa, por el reinado secreto del filósofo, que, siendo un *hombre perfecto* precisamente porque es un *investigador*, vive privadamente como miembro de una sociedad imperfecta a que trata de humanizar dentro de los límites de lo posible.

Strauss ha ilustrado a posteriori la lectura de Alfarabi volviendo a contar la antigua historia del piadoso asceta:

Había una vez un piadoso asceta —un hombre que se retira y abstiene para lograr la mortificación y la humillación, o que habitual y conscientemente prefirió lo penoso a lo agradable. Era conocido como un hombre de probidad, decoro, abstinencia y devoción al culto divino. A pesar de esto, o a causa de esto, suscitó la hostilidad del opresivo gobernador de su ciudad. Embargado por el temor del gobernador, quiso huir. El gobernador ordenó su arresto y, para que no escapara, dispuso que todas las puertas de la ciudad estuvieran cuidadosamente vigiladas. El piadoso asceta logró hacerse con un atuendo adecuado a su propósito, con que se atavió; cómo lo logró no nos lo dice la historia. Tomó luego un címbalo en su mano, aparentando estar ebrio y, cantando al son del címbalo, se acercó a una de las puertas de la ciudad con la llegada de la noche. Cuando el guardián le preguntó «¿Quién eres?», replicó a modo de chanza, «Soy el piadoso asceta que estáis buscando». El guardián pensó que se estaba burlando de él y lo dejó marchar. Así el piadoso asceta pudo ponerse a salvo sin haber mentido¹²¹.

La moraleja de la historia es sencilla de sacar y conviene a la intención del escritor que pretende separarse de los dogmas de su ciudad, sin contravenir a la moralidad propia y sin poner en trance de disolución a la moralidad ajena o convencional. La escritura exotérica se convertía, de este modo, en un arte de escribir necesario para la supervivencia de la filosofía. La filosofía necesita de una vertiente política para seguir siendo filosófica. ¿Cuál es la relevancia de estas reflexiones en un mundo liberal? ¿No había resuelto el liberalismo, precisamente, el dilema entre Jerusalén y Atenas, con que Strauss concluye el primer capítulo de su libro? Strauss descubre una afinidad entre la filosofía, cultivada a escondidas en el mundo medieval judeo-arábigo, y el propio liberalismo tolerante de la vida privada; una afinidad que se corresponde con la propia disposición del judaísmo ante el Estado moderno: la filosofía tiene un carácter privado o, como ya escribe Strauss, transpolítico. Esta afinidad se remonta hasta la fuente común griega: la filosofía política clásica. Strauss advierte, sin embargo, que el peligro que se cierne sobre la filosofía no ha terminado con el advenimiento del liberalismo, o de lo que Kojève llamará «el Estado universal y homogéneo». La sociología de la filosofía no tiene otra tarea que la de advertir las formas que adopta esta amenaza. Desde la recensión sobre Schmitt, el concepto de peligrosidad, que determinaba el significado del propio concepto de lo político, se ha modificado en la obra de Strauss. La peligrosidad del hombre respecto a sus semejantes es, ahora, la peligrosidad de la filosofía respecto a la moralidad admitida. La solución extrema de la necesidad de señorío es, como toda solución para el problema

121 Cf. L. STRAUSS, *How Fârâbî read Plato's 'Laws'*, en *Mélanges Louis Massignon*, Institut Français de Damas, Damascus 1957, III, pp. 319-344, ahora en *What Is Political Philosophy?* (1959), p. 315.

irresoluble de la constitución de la sociedad, desestimada por Strauss a favor de la prudencia filosófica.

Cualquier lector de las *Apuntaciones* tiene, en consecuencia, la oportunidad de resarcirse leyendo *Persecución y arte de escribir*. Es significativo que el título de este breve ensayo haya dado nombre al conjunto del libro. Este solo hecho es de suyo orientador. El *esprit de finesse* de Strauss alcanza aquí su perfección estilística y conceptual. Debemos reparar, sin embargo, en que sobre Strauss siempre pesa el cargo de lo que Gadamer ha llamado la «diálctica de la repetición», es decir, la entrega incondicional a la tradición o la presuposición de que «el pensamiento clásico sea la voz de la verdad», una premisa a la que Gadamer se opone y que sólo si se considera a Strauss como un descendiente de los talmudistas, y, por tanto, exclusivamente como judío, puede reprochársele¹²². El rechazo, por parte de Strauss de lo que él mismo —parodiando a los *houyhnhnms* de Swift— llama *logica equina*, es decir, de que la mentira no pueda decirse ni perpetuarse, constituye la prueba de su arte de interpretación: la mentira puede perfectamente ser establecida, como Swift sabía, y transmitirse en la sociedad. Así entendido, este arte es una profesión de liberalismo en un sentido moderno o de vigencia de la filosofía como actividad encaminada a la búsqueda de la verdad. Parte de la conferencia sobre Lessing es aducida en las argumentaciones de Strauss en defensa de su tesis. La simpatía liberal se torna antipatía con la recuperación de la discreción entre la filosofía y la ciudad. Esta discreción se ha de entender, sobre todo, siguiendo líneas de interpretación ya aducidas: la confusión de la verdad con la opinión sería un acontecimiento semejante a la confusión de la autoridad a que se ha de obedecer y, por tanto, a la confusión de las fuentes de consulta. Sin embargo, el carácter privado de la filosofía no ha de confundirse, a su vez, con el mero testimonio de la conciencia o de la justificación de la conducta. La enseñanza exotérica no proviene de la convicción, sino que entrevera la retórica con la persuasión.

El abandono del pensamiento del orden del Estado por un orden que sea posible «aun sin gobierno» se produce con parsimonia en Strauss. En la medida en que nunca se convierte en un pensamiento de la libertad plenamente liberal o anarquista al no romper, por la lógica misma de la distinción entre enseñanza exotérica y esotérica, con la ciudad, con la comunidad a que se debe el filósofo para no convertirse en un habitante de Laputa (*Viajes de Gulliver*, III), procede, a la manera platónica, eludiendo convertirse en una referencia o en autoridad. Ésta es la razón de su carácter reiterativo y no, como Gadamer

122 Cf. H. G. GADAMER, *Philosophizing in Opposition: Strauss and Voegelin on Communication and Science*, en L. STRAUSS and E. VOEGELIN, *Faith and Political Philosophy* (1993), p. 249 ss., con L. STRAUSS and H. G. GADAMER, *Correspondence Concerning 'Wahrheit und Methode'*, y H. G. GADAMER, *Verdad y método*, p. 629 ss.

prefiere, reflexivo. Por ello, el ensayo sobre Maimónides es, de nuevo, un ensayo sobre la filosofía y la Ley. El método de la repetición es, todavía, propio de Maimónides, así como el arte de intercalar inapreciables diferencias en la repetición. Una variación fundamental, perceptible apenas como una insistencia, es que a la defensa de la racionalidad de los contenidos de la revelación, expuesta en la monografía original, *Filosofía y Ley*, sucede una preferencia hacia quienes son «capaces de entender por sí mismos». La comunidad, entonces y ahora, ha de quedar a salvo, pero no es comprensiva del conjunto. Por ello, «la función de la Tora es enfáticamente política»¹²³.

Esta breve diferencia fue advertida con hostilidad por Jehuda Ha-Levi. Para Ha-Levi, el filósofo no puede ser creyente en absoluto, ni judío ni de cualquier otra religión. Aparte del mérito escolástico o erudito, el ensayo sobre Ha-Levi ha de ser leído como una defensa de la actividad transpolítica de la filosofía. La oposición de Ha-Levi a la filosofía no proviene de una concernencia estrictamente judía, sino que se trata de una objeción de índole moral. Como ocurría con Schmitt a propósito del liberalismo, o con Hobbes a propósito del disentimiento religioso, una preferencia moral contraria a la filosofía guía a Ha-Levi. Su defensa del judaísmo es una defensa de la moralidad, en general, y no sólo de la religión revelada, y de la humanidad en su conjunto. De esta manera, considera legítimo que el filósofo se adhiera en sus discursos y acciones a la religión a que no se adhiere en su pensamiento, del mismo modo que Alfarabi propugnaba la acomodación del filósofo a las creencias de su comunidad, aunque no les prestara crédito intelectual.

No es extraño que, habiendo Lessing afirmado que «no hay más filosofía que la filosofía de Spinoza», sea con Lessing con quien Strauss compare su interpretación del *Tratado teológico-político* de Spinoza. Lessing es el ejemplo del humanista que Strauss sigue, principalmente por la dedicación a los antiguos. Spinoza se ha dedicado, por el contrario, a los libros contemporáneos. La proposición más controvertida de Strauss es, precisamente, la de que la verdad «sólo puede ser accesible mediante ciertos viejos libros». La proposición no tendría sentido, sin embargo, fuera de la modernidad; sólo puede ser comprendida como una proposición de ampliación del horizonte, a la vez que de reducción de los límites de expectativa de sentido. El horizonte no puede ser únicamente liberal. Expresado de otra manera, el liberalismo sólo puede conservarse por su vinculación con la excelencia o con las virtudes humanas. Las virtudes antiguas son virtudes de la limitación, moral e intelectual. Spinoza, por el contrario, ha defendido la legitimidad de la modernidad sin necesidad de remontarse al pasado, en virtud de la propia defensa de la razón.

123 Cf. L. STRAUSS, *Maimonides's Statement on Political Science*, en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 22 (1953), pp. 115-130, ahora en *What Is Political Philosophy?* (1959).

Más de una década después de que el fenómeno de la persecución comenzara a ser estudiado y en el mismo año en que aparece la versión francesa de la controversia sobre la tiranía moderna, Strauss publicó un breve ensayo a modo de coda: *Sobre un modo olvidado de escribir*¹²⁴. Reiterando las proposiciones principales de su ensayo, Strauss reconocía la naturaleza peligrosa de la filosofía respecto a las opiniones de la sociedad. El filósofo debía respetar tales opiniones si quería eludir el sino de la persecución. El arte o «modo olvidado de escribir» era, precisamente, la demostración de este respeto exotérico hacia el corazón de la sociedad. Sin embargo, Strauss debía hacer frente a la objeción de que su método de lectura no proporcionaba la certeza absoluta. La respuesta de Strauss consiste en preguntar, a su vez, si algún método de interpretación puede depararla:

Kojève, comparando mi método con el del detective, afirma que hay una diferencia, ésta: que mi método no puede llevar hasta la confesión del criminal. Mi respuesta es doble: conozco casos en que el criminal ha confesado póstumamente, luego de haberse asegurado que el detective no lo condenaría; y yo sería dichoso si se levantara la sospecha del crimen donde hasta ahora sólo había una fe implícita en la perfecta inocencia. Al cabo, las observaciones que he realizado forzarán a los historiadores, antes o después, a abandonar la complacencia con que pretendían conocer lo que los grandes pensadores pensaban, a admitir que el pensamiento del pasado es mucho más enigmático de lo que generalmente se sostiene, y a comenzar a preguntarse si el acceso a la verdad histórica no es tan difícil como el acceso a la verdad filosófica.

12. TIRANÍA Y SER. *Habent sua fata libelli*. El destino de *Sobre la tiranía* ha sido determinante en la obra de Strauss¹²⁵. En el transcurso de sus diversas

124 Cf. L. STRAUSS, *On a Forgotten Kind of Writing*, en *Chicago Review* 8/1 (1954), pp. 64-75, ahora en *What Is Political Philosophy?* (1959).

125 La historia del texto comprende las siguientes ediciones principales: 1) L. STRAUSS, *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's 'Hiero'*, Political Science Classics, New York 1948 [reed., The Free Press, Glencoe 1952]. 2) L. STRAUSS, *De la tyrannie / A. KOJÈVE, Tyrannie et sagesse / L. STRAUSS, Mise au point*, trad. par H. Kern, Gallimard, Paris 1954. [La reseña de Kojève se publicó por primera vez como *L'action politique des philosophes*, en *Critique* 6 (1950). *Tyrannie et sagesse* es una versión abreviada.] 3) L. STRAUSS, *On Tyranny / A. KOJÈVE, Tyranny and Wisdom / L. STRAUSS, Restatement on Xenophon's 'Hiero'*, The Free Press, Glencoe 1963. [La última página de la *Mise au point* no fue incluida por Strauss en esta edición, ni, antes, al ser incluido el *Restatement* en *What Is Political Philosophy?* (1959).] 4) L. STRAUSS, *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, ed. by V. Gourevitch and M. S. Roth, The Free Press, New York 1991. Esta edición es la más completa e incluye la última página, aunque traducida de la versión francesa. El original de esta última página ha sido publicado en inglés por primera vez en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997). Cito siempre por la edición de Gourevitch y Roth los textos de Strauss (salvo en la última página), y *Tyrannie et sagesse* para leer a Kojève.

reediciones, completas o parciales, puede advertirse la modificación de diseños esenciales, como el que afecta al concepto del ser y, por tanto, el que afecta a la concepción de la divinidad. Tanto el espíritu como la letra de Strauss son evidentes en los procedimientos que emplea en este escrito: el comentario del texto clásico, la concernencia con la filosofía, la discusión política que ha suscitado así lo demuestran. Aunque tanto Strauss como Kojève eran conscientes de haber escrito, en parte, *ad extra*, se trata, sin duda, de una de las obras esotéricas de Strauss, en contraste con los escritos «para estudiantes». Algo había que dejar —como escribió Kojève— al lector, que «debe pensar por sí mismo». En lo que respecta a su carácter de obra esotérica, la dependencia del tiempo es innegable: Voegelin escribió, en su recensión, que «vivimos en una época de tiranía» que amenaza a la democracia liberal tanto como a la agencia de la filosofía. *Sobre la tiranía* es un escrito sobre la dignidad de la filosofía ante el poder ilimitado. No ha de pasarse por alto, sin embargo, la cita de Macaulay con que comienza y que vincula los propósitos de Strauss, por encima de las intenciones, a una ética de la literatura que entrevera la libertad del escritor con la restricción propia respecto al alcance de su obra. Alvin Johnson, en el prólogo a la primera edición de esta obra, vinculaba al «Dr. Strauss» —un filósofo y *émigré* alemán— con la tradición americana a que arriba nos hemos referido. Si Strauss no podía ofrecer «respuestas pragmáticas», es cierto que tampoco iba a plantear «ultimidades nebulosas».

La dificultad para reconocer la naturaleza de la tiranía actual es lo que ha obligado a Strauss al estudio del análisis de la tiranía elaborado por los pensadores clásicos, especialmente por Jenofonte. La tiranía actual, a diferencia de la tiranía clásica, dispone a su favor de una ideología relativa a la ciencia dedicada a la conquista de la naturaleza en general, y de la naturaleza humana, en particular, que sí pretende ofrecer respuestas o soluciones a los problemas fundamentales de la humanidad. La ciencia política moderna, todavía, se muestra incapaz de advertir la tiranía al rehusar el empleo de los juicios de valor. La posición de Strauss es anti-sociológica: lo que la sociología (o la ciencia política) describe como estado de masas, dictadura, totalitarismo o autoritarismo, es llamado por Strauss «tiranía», aunque sobre este concepto pese la reputación del mito y, por tanto, pueda no ser significativo en la actualidad. La tiranía no es, en efecto, un concepto éticamente neutral o libre de presupuestos. Strauss descubre en la indistinción de Maquiavelo entre tirano y príncipe el origen de la libertad de valoración contemporánea, que permite la primacía de los fines sobre los medios en la hora excepcional del gobierno. *Sobre la tiranía*, de este modo, es otro paso hacia la recuperación de la moderación de expectativas propia de la filosofía política clásica, atendida a una cercanía de la vida política, a un *fear of finality* respecto a las cos-

tumbres o a la moralidad de esa vida, inasequible para los científicos de la política moderna. La tesitura obligará a Strauss a decidirse por Sócrates o por Maquiavelo; en la medida en que el estudio resuelva este dilema y derive por la preferencia socrática, Strauss se habrá separado de la ascendencia judía ortodoxa y de la ciencia alemana, de la dependencia de la Ley y del orden a favor de una independencia del filósofo que se ve obligado a renovar continuamente los lazos de pertenencia con la ciudad:

La ciencia política clásica determinaba su rumbo por la perfección del hombre o por el modo en que los hombres debían vivir, y llegaba hasta la descripción del mejor orden político. Por tal orden se entendía uno cuyo logro en la realidad era posible sin un cambio milagroso o no milagroso de la naturaleza humana, aunque esta realización no era considerada probable, porque se pensaba que dependía del azar. Maquiavelo combate contra esta visión tanto al solicitar que el rumbo no lo determina el modo según el cual los hombres deberían vivir, sino el modo según el cual viven realmente, como al sugerir que el azar podría o debería ser dominado. Este combate pone los cimientos de todo el pensamiento político específicamente moderno. La concernencia por una garantía de realización del *ideal* depara tanto un menoscabo de las pautas de la vida política como la emergencia de la *filosofía de la historia*: ni siquiera los oponentes modernos de Maquiavelo han podido restaurar la sobria visión de los clásicos en lo que respecta a la relación del *ideal* con la *realidad*¹²⁶.

Puede decirse que «restaurar la sobria visión de los clásicos» es el motivo de Strauss, por encima de una interpretación historicista. Sólo la fidelidad al texto clásico puede devolver las enseñanzas que el texto contenía, no la tergiversación dictada por la solicitud o la indignancia del tiempo. Strauss ha de explicar la retórica socrática de Jenofonte siguiendo al propio Jenofonte. La retórica socrática (según la entiende Strauss) no coincide con los presupuestos de la ideología moderna, que establece el acceso de todos a la conciencia, según las premisas de Hegel, de manera que la certeza subjetiva alcance a ser verdadera. Las opiniones de la sociedad moderna entran en conflicto entre sí y, en conjunto, con el pensamiento clásico. La tiranía consiste, precisamente, en impedir el pensamiento, no sólo el libre pensamiento; consiste, en realidad, en prevenir la búsqueda de la verdad, incluso poniendo de manifiesto que la verdad ya se ha alcanzado. La retórica socrática se basa «en la premisa de que existe una desproporción entre la intransigente búsqueda de la verdad y los requerimientos de la sociedad».

Sobre la tiranía es un comentario del *Hierón* de Jenofonte. Esta breve obra es la única de la antigüedad que, explícitamente, está dedicada al fenó-

126 Cf. L. STRAUSS, *On Tyranny* (1991), p. 106.

meno de la tiranía, como superficialmente se aprecia por el lema con que los comentaristas la han clasificado y que da nombre al ensayo de Strauss. En la conversación entre el poeta Simónides y el tirano Hierón, el objeto es esclarecer cuál sea la vida preferible, si la vida del tirano o la vida privada. Es el propio tirano quien se encarga de lamentar su vida, refutando, de esta manera, la opinión del poeta, que coincide con la opinión común, según la cual la vida del tirano es una vida de placer, superior a la del resto de los hombres. La intención de Simónides es rectificar esta situación contradictoria, aconsejando al tirano que se muestre benevolente con sus súbditos y procure su propia felicidad de esta manera. La felicidad del tirano es una cuestión pendiente en la obra de Jenofonte. Hierón, el tirano, observa que la virtud de la sabiduría, trasunto de los consejos de Simónides, se transforma en un poder adverso que, por tanto, supone «un límite y un peligro» para su gobierno. Strauss basa toda su argumentación en la desconfianza que existe entre el gobierno y el sabio, así como entre la misma sociedad y el sabio —siendo la desconfianza de la sociedad aprovechada por el tirano.

En el comentario de un texto clásico, a diferencia de lo que ocurre en la exégesis de un texto sagrado, el énfasis es eminentemente político, no religioso: de lo que se trata es de saber en manos de quién ha de estar el gobierno legítimo o cuál sea el mejor gobierno. La proposición característica de la antigüedad, que el gobierno legítimo debe estar en manos de los sabios, de los filósofos-reyes platónicos, ha de ponderarse con la proposición clásica siguiente, no menos característica, según la cual entre los hombres deseosos de gobernar no se encuentra, precisamente, el sabio. El destino de Sócrates ha sido determinante para todos sus seguidores, entre los que se encontraba Jenofonte, al demostrar esta desavenencia y poner de manifiesto la debilidad de la democracia, que ha condenado al filósofo.

Strauss ha observado que la palabra «ley» está ausente del *Hierón*. Tampoco aparece la palabra «libertad». La ausencia de ley está motivada por la propia situación del tirano, en comparación con la situación del sabio, y por el distinto grado de vinculación o de obediencia de ambos con la ciudad. La ausencia de libertad es característica del pensamiento conservador, que tiene en Jenofonte y en Strauss cultivadores clásicos: «Sólo si la virtud fuera imposible sin libertad —escribe Strauss—, estaría justificada absolutamente la demanda de libertad desde el punto de vista de Jenofonte». La virtud no depende de la ley. La expectativa ilustrada (y de Kojève), que hace depender la formación del carácter moral de la constitución y de las instituciones del Estado, encuentra una seria dificultad en la naturaleza del sabio como extranjero. Puede decirse que sobre la naturaleza del filósofo recaen los atributos que Strauss ha podido descubrir en el judaísmo y, fundamentalmente, el de no pertenecer nunca del todo a la cultura-fuente, sino a la comunidad, sin deberse

a otra autoridad que no sea la de la búsqueda de la verdad, y aprovechar una atribución que lo sitúa por encima del patriotismo. El tirano, sin embargo, no puede sustraerse a su condición de ciudadano; es incapaz de vivir, a la manera del sabio, como un extranjero. El afecto por la ciudad o la necesidad de ver reconocidas sus prerrogativas, de sentirse amado o temido, le resultan indispensables. Simónides, en cambio, es un poeta errante.

Strauss ha alcanzado en *Sobre la tiranía* una de las conclusiones esenciales de su obra de madurez. El desafecto del filósofo hacia la ciudad o, en general, el desafecto del hombre que busca la excelencia hacia la ciudad que no es susceptible de alcanzarla en conjunto, ha de avenirse con la necesidad de la ciudad, de la vida en sociedad que define la naturaleza humana. Tal es la «enseñanza tiránica» de Jenofonte, que consiste en poner de relieve la naturaleza de la política mediante el contraste con la posibilidad de que la tiranía se convierta en un buen gobierno en la práctica, pese a que teóricamente sea inferior al gobierno de la ley y de la legitimidad que aparece en el diálogo. La intención de Strauss se hace patente al mostrar que cualquier gobierno puede alcanzar cotas de legalidad extremadamente eficientes, sin ser por eso legítimo, de manera que sólo por un gobierno de los sabios establecido en el diálogo pueda recusarse la injusticia de un gobierno ilegítimo. «La ley y la legitimidad son problemáticas desde el más alto punto de vista, es decir, desde el de la sabiduría». Todo el posible elitismo de las proposiciones de Strauss ha de atemperarse con la lectura de Lessing del que procede, lectura que igualmente atempera el individualismo a que parece abocarse el pensamiento de Strauss. La comunidad de los sabios es una comunidad, efectivamente, sin gobierno.

Una obra dedicada al estudio de la tiranía ha de involucrar lo que Strauss ha llamado el «silencio sobre la piedad». Si la conclusión principal es que, por contraste con la sabiduría, las leyes de la ciudad pueden no ser leyes en absoluto, las leyes concernientes a los dioses en que consiste, según Sócrates, la piedad, tampoco tienen lugar en la tiranía. La omisión de la piedad se corresponde con la importancia que para Strauss cobra la relación de la ley con el orden *sub specie aeternitatis*. La conclusión de *Sobre la tiranía* de 1948 es idéntica, como veremos, a la conclusión de la réplica de 1954: «La ley asume una dignidad superior si el universo es de origen divino». Ésta es, sin duda, una profesión de fe de Strauss, como lo es la última página de la *Nueva exposición*, instigada por Kojève. Ha de observarse, sin embargo, que a aquella conclusión se llega mediante el apodo de lo que sucede en el *Hierón* con lo que sucede en el *Económico*. La actitud de Sócrates, sin embargo, no podría identificarse ni con Hierón o Simónides, ni con el conservador Iscómaco (o el Munodi de los *Viajes de Gulliver*). El estudio de los escritos socráticos de Jenofonte es la tarea a que se aprestaba Strauss. Sin embargo, hubo de hacer frente a las objeciones planteadas a su exposición de la tiranía.

El destino de *Sobre la tiranía* ha sido determinante gracias a sus lectores y, en grado eminente, gracias a Kojève y Voegelin, que han desglosado el texto hasta poner de relieve su contenido, más allá del sentido liberal con que Johnson lo presentaba. Las críticas de Kojève y Voegelin han enaltecido los contenidos de este comentario hasta convertirlo en una referencia de la literatura política. Así lo han entendido otros lectores posteriores, como Nicola Chiaromonte, que, desvinculado, a diferencia de los autores citados, de cualquier relación con Strauss más allá de la que proporciona la lectura, ha sabido descubrir las lecciones fundamentales del libro de Strauss a tenor de la discusión que ha suscitado. Chiaromonte ha puesto de relieve que lo que Strauss se proponía era escapar a la opresión de la historia, entendida como un progreso que debe llegar a una culminación del saber. Esa culminación supondría la desaparición de la filosofía y la hegemonía de una autoridad sin límites¹²⁷.

En 1954 apareció la versión francesa de *Sobre la tiranía*, que incluía la recensión de la obra por Kojève y una *Mise au point* de Strauss¹²⁸. En 1948,

127 Cf. N: CHIAROMONTE, *La tirannia moderna*, en *Il tarlo della coscienza*, p. 167: «Evocado hoy, este pensamiento asume un significado singularmente liberador. Aquello de lo que libera, si aceptamos la sugerencia, es el moralismo tiránico que contemplaría al individuo como esclavo de la obligación inhumana de justificar los propios pensamientos y las propias acciones ante el inexistente y, sin embargo, terrible tribunal de una humanidad genérica, erigida en juez implacable de todos y cada uno: la Historia. Dios hartó más celoso que el del Antiguo Testamento y bastante más mezquino, visto que en la práctica se encarna en los gobernantes y en sus consejeros y laudadores intelectuales».

128 Es difícil comprender la amistad que unió a Strauss y Kojève, pese a que puedan descubrirse muchas simpatías entre ambos. Como Strauss, Kojève había dedicado parte de su juventud al estudio de la religión y profesaba una admiración sin reservas hacia Heidegger. Sin embargo, Kojève no fue un pensador académico, pese al seminario sobre Hegel a que debe su reputación intelectual. Kojève era miembro de la brillante generación de exiliados de la Rusia soviética, como Koyré, Andrea Caffi o Isaiah Berlin, que renovó las relaciones, siempre arduas, entre la *intelligentsia* rusa y Occidente. En su juventud padeció, como Lukács, lo que Javier Alcoriza ha llamado la «fascinación de Dostoyevski», que redundó en el rechazo de la ética kantiana. En Heidelberg, donde aún quedaba el eco del círculo de Weber al que Lukács había llevado su *Dostoyevski*, cursó estudios sobre filosofía, orientalismo y literatura rusa, hasta doctorarse con Jaspers con una tesis sobre Vladimir S. Solóviev, el filósofo que había sido mentor del novelista ruso. Sin embargo, fue Hegel quien ocupó su pensamiento y le permitió zafarse del nihilismo en que desembocó la actitud de tantos intelectuales alemanes desorientados por la misma «estrella de oriente» que prometía el amanecer de un nuevo mundo. La Alemania de Weimar fue, como para Strauss, una decepción para Kojève. En París se convirtió al estalinismo. Merece la pena vertir la consideración de su biógrafo Auffret: «Ser o considerarse estalinista consistía para él en censurar del marxismo práctico todo humanismo subjetivo para apreciar la necesidad política de la historia. Puede pensarse que si Kojève hubiera consentido en 1929 en reconocer la culpabilidad y el sufrimiento individuales como síntomas de una derelicción inaceptable y cínica en la instauración del comunismo en la URSS, habría sucumbido a sus ojos a un romanticismo incompatible con el sentido de la realidad política». Como en Lukács, a quien tanto se parece Kojève, a la *Selbstbewubtsein* se llega caminando «entre las ruinas de lo egregio». Entre 1933 y 1939, Kojève sustituyó a Koyré en la École des Hautes Études, e impartió lo que se ha llamado

poco antes de que su comentario saliera a la luz, Strauss había escrito a Kojève solicitándole que se encargara de elaborar una reseña de su obra. Era, además de Klein, el único lector —según el propio Strauss— en condiciones de hacerla. Esta petición iba acompañada, a su vez, de un *comptendu* informal de la *Introducción a la lectura de Hegel*, la obra maestra de Kojève. Strauss escribe en su reseña que, con la excepción de Heidegger, ningún otro contemporáneo estaba en disposición de escribir un libro «tan comprensivo e inteligente», uno de cuyos méritos era haber vuelto accesible para los lectores modernos la *Fenomenología del espíritu*. Sin embargo, los reparos de Strauss a las concepciones hegelianas son inmediatos y se relacionan con las objeciones tradicionales de la filosofía medieval judeo-arábiga al aristotelismo, es decir, Strauss menciona en seguida la necesidad de una filosofía de la naturaleza frente a la filosofía de la historia y se interroga por «el principio y el fin de la tierra», es decir, por el problema de la creación y de la conservación divinas del mundo. La pregunta judía es cómo se puede reconciliar el saber absoluto con la finitud de la tierra, el concepto con el tiempo; la pregunta platónica afecta a la reversibilidad de la historia, según la teoría de las catástrofes cíclicas. «Sólo un concepto teleológico de la naturaleza puede sernos útil aquí; si la naturaleza no está estructurada u ordenada con una perspectiva histórica, entonces uno está abocado a una contingencia aun más radical que la contingencia trascendental de Kant (que Hegel rechaza).» Si la filosofía de la naturaleza es posible, según la entiende Strauss, el ateísmo ha de ser, en consecuencia, rechazado. Strauss alcanza, en torno a su libro sobre la tiranía clásica, la formulación más intransigente y, a la vez, más vulnerable, de su concepto del ser.

El resto de las objeciones, de índole política, proviene del viejo estudio de Hobbes, emprendido, como sabemos, en Francia, con la intención subsidiaria de fijar la genealogía de la modernidad hasta Hegel de acuerdo con Kojève. La interpretación de la *Fenomenología* de Kojève se basa, fundamentalmente, en la consideración de la dialéctica del amo y el esclavo y, por tanto, en la dialéctica del «reconocimiento» que forma una unidad espiritual con la autocon-

Le Seminaire, es decir, la lectura e interpretación, ante un público formado por Georges Bataille, Raymond Queneau, Raymond Aron o el propio Strauss, de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana. La guerra interrumpió la carrera académica, y de ella surgió el Kojève de la leyenda, el sabio consagrado al servicio del Estado. Los tópicos weberianos de burocracia y carisma se adaptan admirablemente a su persona. Kojève manifestó un interés por Schmitt, con quien cruzó una breve correspondencia, que nunca se deja traslucir en la correspondencia con Strauss. Las relaciones entre ambos son, en realidad, irónicas. En sus cartas se muestran afectuosos y lamentan que la distancia les impida conversar, pero al referirse el uno al otro ante terceros se muestran distantes, aunque con admiración. Kojève participó en el *Festschrift* de Strauss con un ensayo sobre *L'empereur Julien et son art d'écrire*, «en que —según sus propias palabras— aparezco públicamente como un fiel discípulo de Strauss».

ciencia. Strauss destaca en su recensión, de un modo más moral que político, que el Estado final no satisface el deseo de reconocimiento de quien no se contenta sólo con la declaración de derechos o con la introducción de la virtud antigua en la política moderna, sino que pretende la admiración de sus semejantes. Puede decirse que Strauss pone de relieve el fundamento hobbesiano de Hegel. En contraste con el deseo de reconocimiento, Strauss plantea que sólo la sabiduría puede satisfacer al ser humano. De la aspiración a la sabiduría no se siguen, sin embargo, ni la universalidad ni la homogeneidad. Strauss concluye que si no todos los seres humanos han de ser sabios, el advenimiento del Estado final supondrá la pérdida de humanidad para quienes, en efecto, no lo sean, lo que hace preferible una enseñanza exotérica capaz de mantener la estabilidad social. Strauss aduce una de sus comparaciones favoritas: la llegada del Estado final coincidirá con los «últimos hombres» nietzscheanos¹²⁹.

La crítica de Kojève, por su parte, al comentario de Strauss sobre el *Hierón* de Jenofonte, es la propia de un escritor con sentido de Estado, y quizá menos la de un escritor con sentido de la filosofía. En la conjunción de tiranía y sabiduría se advierte, en efecto, el intento de identificación entre ambos términos. En consecuencia, no se trata de que, según Kojève, la tiranía sea insuficiente para resolver los *affaires en cours*, sino que sólo la administración del tiempo, es decir, la institución del Estado, puede hacerse, en su opinión, cargo de ellos, trascendiendo la finitud humana. La finitud humana, como en Heidegger, es el problema principal para Kojève. La versión de Kojève es contraria a la utopía y al ideal. Como Schmitt, Kojève destaca que el liberalismo es impolítico: Hierón, *en bon liberal*, deja hablar y partir en paz a Simónides sin tomar una decisión. Kojève observa el fenómeno de la tiranía sin tapujos y plantea, de acuerdo con la versión más responsable del conservadurismo, si, en ciertos casos concretos, renunciar al establecimiento de la tiranía, sea cual fuere su consideración desde el punto de vista más alto, no supondría renunciar al gobierno en general y, por tanto, implicaría de suyo la ruina de un Estado o «el abandono de la posibilidad real de todo progreso en un Estado determinado o para la humanidad entera (al menos en un momento histórico preciso)». La discusión sobre la tiranía recoge, de esta manera, los ecos de la discusión política de Strauss con Schmitt.

Desde luego, Kojève no sigue ninguna de las reglas de lectura estipuladas por Strauss. Kojève es un intérprete preocupado por la actualización del texto, no un comentarista atenido a la fidelidad de la transmisión. Su crítica, como

129 Cf. L. STRAUSS, *On Tyranny* (1991), p. 238: «Pero si la sabiduría no se convierte en una propiedad común, la masa permanece en la servidumbre de la religión, es decir, de un poder esencialmente particular y particularizante (cristianismo, islam, judaísmo...), lo que significa que la decadencia y ruina del Estado universal-homogéneo es inevitable».

su lectura del *Hierón*, es eminentemente ideológica y concernida con el presente. Acierta, sin embargo, a alcanzar el corazón, *au fond des choses*, del comentario de Strauss y descubrir su vulnerabilidad y dependencia meramente humanas.

Kojève remite en seguida a la autoridad de Hegel. El texto de Jenofonte, en lo que respecta al reconocimiento de las actitudes existenciales que determinan el acceso a la conciencia, es menos preciso en su opinión que la *Fenomenología*. Los consejos que Simónides da al tirano representan el modo de ser peculiar del amo y son propios de la mentalidad aristocrática. Lo que Kojève ha llamado, siguiendo a Hegel, «la tragedia del amo», se corresponde con el análisis de la moralidad hobbesiana que Strauss había logrado en 1936, es decir, el abandono de las virtudes aristocráticas por las virtudes burguesas, que ponen fin a la «lucha a vida o muerte» determinante de la conducta de la autoconciencia que procura su reconocimiento y da lugar a la sociedad civil. La dependencia de Hobbes es, por parte de Kojève, explícita: la autoridad proviene del temor a la muerte violenta (*crainte de la mort violente*). El fenómeno actual de la tiranía exige que el nuevo Simónides evite el error de su antecesor, es decir, el aspecto utópico y hedonista de sus propuestas. Sólo el Estado universal y homogéneo puede satisfacer el deseo de reconocimiento del político o del tirano, en la medida en que su autoridad estaría reconocida por todos. El rechazo de la utopía significa que el nuevo consejero del tirano ha de atender a los vínculos reales (*liens réels*) con el estado presente de las cosas.

El quicio de la crítica de Kojève se alcanza y cruza con la descripción del estatuto del sabio o del filósofo, en relación con el estatuto propio del tirano. El filósofo, según Kojève, se caracteriza por la dialéctica, la libertad de prejuicios, la apertura a lo real y la disposición hacia lo concreto. La tesis de Kojève consiste en defender que el filósofo «es perfectamente capaz de tomar el poder y gobernar, o de participar en el gobierno, dando, por ejemplo, consejos políticos al tirano». A la cuestión clásica por excelencia de saber si el filósofo quiere gobernar, y omitiendo la respuesta negativa, también clásica, se une la cuestión característica de Kojève, que es la cuestión moderna por excelencia: como hombre, el filósofo necesita tiempo para pensar y para obrar, «y el tiempo de que dispone es muy limitado». La temporalidad y la finitud del hombre obligan a la opción entre diversas «posibilidades existenciales», es decir, entre la dedicación a la sabiduría o la dedicación a la política. El filósofo se ve, así, ante la tesitura de retirarse o «aislarse», en el lenguaje de Kojève, para encontrar la sabiduría o, por el contrario, participar en los asuntos públicos. Kojève extrema los argumentos que Strauss había puesto de relieve en el estudio de la tradición de la crítica de la religión, ahora a propósito de la acción política, además de la concernencia religiosa, y llama

«epicúreos» a aquellos filósofos que escogen retirarse a la vida privada y dedicarse a la teoría. La fenomenología de esta actitud epicúrea, trazada desde el «jardín» a la república literaria, es memorable. En clara alusión a Strauss, Kojève escribe:

Para justificar el *aislamiento* absoluto del filósofo, hay que admitir que el ser es esencialmente inmutable en sí y eternamente idéntico a sí mismo y que ha sido completamente revelado por toda la eternidad y por una inteligencia perfecta desde el principio, siendo esta revelación adecuada de la totalidad intemporal del Ser la Verdad. El hombre (el filósofo) puede *en todo momento* participar de esta Verdad, sea como resultado de una acción que provenga de la Verdad misma (*revelación divina*), sea por su propio esfuerzo *individual* de comprensión (la *intuición intelectual* platónica), esfuerzo que no está condicionado sino por el *talento* innato del hombre que lo emprende y que no depende ni de la localización de este hombre en el espacio (en el Estado), ni de su posición en el tiempo (en la historia).

Este párrafo contiene, sin duda, la crítica más acertada y completa de los planteamientos filosóficos y políticos de Strauss hasta ese momento. Hay que atender a la confusión de profesiones —revelación y platonismo, «Jerusalén y Atenas» en el lenguaje de Strauss— y al desafecto del filósofo hacia el Estado y la historia que pone de relieve. En cierto modo, Strauss se mantendrá dentro de estas coordenadas hasta el final de su obra *ad captum vulgi*; así lo hace, desde luego, en su réplica a Kojève. A partir de este momento, sin embargo, lo más interesante será advertir cómo trata de atenuar aquella confusión y de trazar unas demarcaciones más visibles y estrictas entre la revelación y la filosofía. Esta tarea, a la que verdaderamente se ha prestado poca atención, y que es la más difícil de cuantas haya emprendido Strauss y la verdaderamente esotérica o filosófica de su obra, exige un cambio en el concepto del ser, cuyos atributos ha descrito Kojève perfectamente. No es preciso decir que, desde el punto de vista hegeliano que Kojève adopta, esta concepción teísta es inadmisibles, lo que implica la necesidad de la participación del filósofo en la política y, en consecuencia, su dependencia del Estado y de la historia.

Kojève ha puesto de relieve también que la preferencia epicúrea por la sabiduría alejada de la vida activa involucra o es afín a una concepción judeocalvinista de los elegidos y, por tanto, supone una amenaza de subjetividad justificada que Strauss debía afrontar. La enseñanza esotérica es propia de lo que Kojève ha llamado *l'esprit de chapelle*, sobre el que recae, además del cargo de subjetividad, el de esteticismo: en efecto, desde la *fugitive and cloister'd virtue* denostada por Milton hasta el *George-Kreis*, la virtud que se sus trae al curso del mundo propende, como denuncia Kojève, a cultivar y

perpetuar los prejuicios por que se mantiene a salvo. Al «alma bella», como había escrito Hegel, «le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y soportar el ser». El deber del filósofo, por el contrario, es el de abandonar la certeza subjetiva *le plus rapidement et le plus complètement possible*, lo que le obliga a vivir en el mundo, a padecer la derrota de la virtud. Kojève no ignora que este enfrentamiento supone, todavía, la asunción de que la república antigua ha desaparecido y, con ella, lo que Hegel llamaba «la sustancia del pueblo»¹³⁰.

Kojève formula una nueva dialéctica que comprende al propio filósofo que busca su reconocimiento. De esta manera se anulan las diferencias que pudiera haber entre el tirano u hombre de Estado y el filósofo: ambos buscan por igual el reconocimiento, ya de las masas, ya de una minoría. Al cabo, la existencia de Dios, de un dios que, al menos, conozca las intenciones, es planteada por Kojève como dirimente: sólo un dios puede juzgar los motivos de los hombres, que, por tanto, son inconscientes en esos mismos hombres. Kojève, *en athée consequent*, sustituye a Dios por el Estado y la historia. Cuanto se sustrae a la verificación social no pasa de ser una opinión. El conflicto de las opiniones genera la necesidad de una pedagogía. A la distinción entre la enseñanza exotérica y la esotérica, Kojève opone la institución pedagógica del Estado. La exposición de Kojève sigue de cerca a Hegel y es polémica con Strauss, a quien acomete en los puntos flacos de sus ideas: «Si no han de contentar los solos criterios subjetivos de la *evidencia* o de la *revelación* (que no descartan el peligro de la locura), es imposible, entonces, ser filósofo sin querer ser al mismo tiempo *pedagogo* filosófico». La voluntad de enseñanza que debe caracterizar al filósofo es inseparable, según Kojève, de la participación en el gobierno. Kojève menciona explícitamente los viajes a Siracusa de Platón y la amistad de Spinoza y Jan de Witt como prueba.

Sin embargo, Kojève escribe que el conflicto del filósofo ante el tirano no es sino un caso particular del caso general del filósofo ante la acción, ante la veleidad o necesidad de actuar. Siguiendo a Hegel, Kojève llama «tragedia» a esta indecisión: es la tragedia, específicamente moderna, de Hamlet y de Fausto. «Es un conflicto trágico porque es un conflicto sin salida, un problema sin solución posible».

130 Cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, pp. 384 [sobre el *alma bella*], 230: «La virtud antigua tenía una significación segura y determinada, pues tenía su fundamento pleno de contenido en la sustancia del pueblo y como su fin un bien real ya existente; no iba dirigida contra la realidad como una inversión universal y contra un curso del mundo. En cambio, ésta que consideramos es una virtud que sale fuera de la sustancia, una virtud carente de esencia, una virtud solamente de la representación y de las palabras, privada de aquel contenido. Esta vacuidad de la retórica en lucha contra el curso del mundo se pondría en seguida en evidencia si se debiera decir lo que su retórica significa —por eso se la presupone como conocida».

La dialéctica antigua, por tanto, debe dejar paso al método de la verificación histórica. Kojève ha sentido, como Schmitt, la necesidad de poner fin a la discusión. La discusión interminable de la filosofía ha de terminar mediante la dispensación de la historia. «La historia *trasciende* la duración finita de la existencia individual del hombre.» El saber absoluto (la igualdad de la verdad y la certeza) significa la eliminación de la tragedia que nace de la finitud del hombre. La lección de la historia consiste, según Kojève, en demostrar que la política, incluida la tiranía, es tributaria de la filosofía. Kojève recusa el cargo de traición lanzado por Benda: el filósofo es, por el contrario, un mediador intelectual, cuyo propósito de dedicarse un día únicamente a la búsqueda de la verdad necesita, al cabo, que se produzca previamente una acción política. En opinión de Kojève, sólo el Estado universal y homogéneo, el fin de la historia, puede dar lugar a la aparición de las condiciones necesarias para la vida contemplativa del sabio.

La conclusión de Kojève no podía ser más contraria a la del *clerc*: es la propia historia quien se encarga de «juzgar (por el resultado o efecto) los actos de los hombres de Estado o de los tiranos que llevan a cabo (conscientemente o no) en función de las ideas de los filósofos, adaptadas para la práctica por los intelectuales». La sanción de la historia, que es el lugar de las mediaciones, hace innecesaria la búsqueda de un criterio de verdad, distinto de lo que Strauss habría considerado como una contradicción en los términos, es decir, la verificación histórica.

La crítica de Kojève es, sin duda, la crítica más importante que se haya hecho de *Sobre la tiranía* y, en cierto sentido, de las intenciones de Strauss. Sin embargo, el propio Strauss ha prestado atención, en su *Nueva exposición del 'Hierón' de Jenofonte*, a la breve y fina crítica de Voegelin¹³¹.

El proyecto filosófico de Voegelin compartía con el de Strauss la intención de restaurar las experiencias que habían suscitado la formulación de los conceptos de uso y de los símbolos de la vida política. El propio concepto de la tiranía podía ser iluminado de esta manera. Voegelin ha destacado en su reseña que el alcance del ensayo de Strauss es superior a lo que indica su sola apariencia de comentario erudito y corre, todavía, el peligro de ser malentendido a causa de su carácter esotérico. Según Voegelin, el problema a que Strauss ha dedicado, en realidad, su análisis, es el de la libertad de la crítica intelectual bajo un gobierno tiránico, es decir, el problema spinoziano de la *libertas philosophandi*. Voegelin, como Kojève, objeta, todavía, que la tiranía puede convertirse en una necesidad histórica, aparte de ser el objeto de

131 Cf. E. VOEGELIN, *Review of 'On Tyranny', by Leo Strauss*, en *Review of Politics* 11 (1949), pp. 241-244, ahora en L. STRAUSS and E. VOEGELIN, *Faith and Political Philosophy* (1993), p. 44 ss.

una discusión teórica. Es obvio que a Voegelin le preocupa la derivación moderna de la tiranía, en la medida en que pueda ser considerada la solución para el «ilusorio turno de democracias y tiranías» que impide el orden político en la historia. La tiranía se impone por el miedo y terror que inspira y al que se ve obligado en la medida en que no reconoce los derechos subjetivos. El concepto de tiranía se vuelve opaco si pierde el fundamento que lo originó. Voegelin insiste, de esta manera, en la vinculación entre Jenofonte y Maquiavelo a que Strauss se refería en el prólogo de *Sobre la tiranía*:

La distinción entre rey y tirano —escribe Voegelin— es obliterada en *El príncipe* porque Maquiavelo, como Jenofonte, se encaraba con el problema de un gobierno estabilizador y regenerador tras la ruptura de las formas constitucionales en la ciudad-Estado; es obliterada porque Maquiavelo, todavía, buscaba un tipo de gobernante más allá de la distinción de rey y tirano, que es políticamente significativa sólo *antes* de la ruptura final del orden constitucional republicano.

El tirano de Jenofonte se convierte en el *profeta armado* de Maquiavelo, entre cuyos ascendientes se cuenta el Ciro jenofonteo. Voegelin explica la deriva de nombres en el *Hierón*, del tirano al arconte, por la dificultad de hacer frente a una situación política excepcional, que requiere la aparición, de imposible ascendencia clásica, del *ultor peccatorum*. (La referencia al último capítulo de *El príncipe* y la exhortación a librarse de los bárbaros es precisa.) La tiranía moderna, según Voegelin, es el resto de la secularización de los contenidos apocalípticos del cristianismo.

En la *Nueva exposición del 'Hierón' de Jenofonte*, Strauss contesta primero a Voegelin y luego a Kojève. Strauss insiste en el uso del concepto clásico de tiranía, en detrimento del concepto conservador o sociológico de dictadura. El problema previo consiste en saber, en efecto, si el concepto de tiranía es un concepto de uso en la actualidad. La diferencia entre la tiranía clásica y la tiranía moderna es un caso particular de la diferencia de concepciones entre la filosofía o ciencia clásica y la filosofía o ciencia moderna. El programa de la filosofía moderna, sin embargo, no era desconocido para los antiguos; pero lo consideraban contrario a la naturaleza.

Es significativo que, en su respuesta, Strauss emplee un concepto que no aparece en la recensión de Voegelin, aunque se corresponda con lo tratado —el concepto de cesarismo, «incompatible con los principios clásicos»—, y que cambie el sentido de la oración de Voegelin: donde éste había escrito que la distinción de rey y tirano es «significativa sólo *antes* de la ruptura final del orden constitucional republicano» y, por tanto, es, aún, políticamente activa, Strauss insiste en la ruptura de tal orden, de la que emerge después el cesa-

rismo o «gobierno post-constitucional». (No es difícil pensar que Strauss y Voegelin estuvieran aludiendo, entre líneas, a los acontecimientos de Weimar).

Lo que importa a Strauss es incluir también al cesarismo en el cuerpo de referencia político de los antiguos. Strauss distingue, sin embargo, entre la tiranía y un gobierno absoluto permanente, establecido tras la ruptura del orden constitucional y cuando no exista la menor expectativa de restauración. (Esta visión, por tenue que sea, es de ascendencia schmittiana y está en perfecto acuerdo, como hemos visto, con el pensamiento de Kojève.) La diferencia se remonta a una diferencia fundamental: la diferencia entre el bien y el mal. El cesarismo, según el concepto corriente, se aplicaría a una sociedad corrupta, la sociedad de la decadencia que ha visto mermadas sus aspiraciones más legítimas hacia el bien común. Ésta es la razón de que los clásicos no elaborasen una teoría del cesarismo, aunque lo tolerasen en la práctica. La teoría concernía al mejor régimen, no a un régimen, inconcebible en la antigüedad, de «pecaminosidad consumada». Strauss demuestra que ha aprendido la lección liberal de la literatura política inglesa, al corregir la aserción de que el cesarismo puede ser legítimo por la negación a distinguirlo de la tiranía, aunque esto suponga un error teórico: «La verdadera distinción entre cesarismo y tiranía es demasiado sutil para el uso político ordinario. Es mejor para el pueblo ignorar tal distinción y considerar al César en potencia como un tirano en potencia».

Según Strauss, el propósito de Jenofonte, tanto en el *Hierón* como en la *Ciropeya*, fue esclarecer la naturaleza de la política. La conclusión es contraria a los presupuestos de la modernidad: «No existe una solución adecuada al problema de la virtud o de la felicidad en el plano político o social». Si podemos referirnos a la permanencia del problema judío en la obra de Strauss como una secularización de una situación teológica, es claro que el turno de la filosofía política consiste en plantear esta irresolución como la condición de la vida activa. En el caso de Strauss, esta condición no es angustiosa, sino que significa el secreto de la filosofía como actitud transpolítica.

La discusión sobre Maquiavelo entre Strauss y Voegelin anuncia ya el contenido del libro que al pensador florentino dedicará Strauss en la década siguiente, y se incluye en la consideración teológico-política del cesarismo: sólo el menoscabo de la naturaleza humana según la entendían los clásicos, llevado a cabo por Maquiavelo o, al menos, descrito por él, permite la asunción del *principe nuovo* además de una concepción diferente de la sabiduría. «Maquiavelo separa la sabiduría de la moderación». El vínculo entre Maquiavelo y Jenofonte proviene del carácter peculiar del *Hierón*. Strauss ha esbozado una ética de la literatura al advertir que la dificultad que existe para entender a los clásicos proviene de la exposición del lector contemporáneo a

la «literatura brutal y sentimental de las últimas cinco generaciones». «Necesitamos una segunda educación para acostumbrar nuestra mirada a la noble reserva y la tranquila grandeza de los clásicos». Esta ética de la literatura es eminentemente idealista y consiste «en la preferencia por recordar lo bueno antes que lo malo».

La cuestión del gusto literario sirve de transición en la respuesta de Strauss, de Voegelin a Kojève. Strauss trata de atenuar el alcance de la desavenencia. «Kojève es un filósofo y no un intelectual.» Sin embargo, lo que los separa es demasiado evidente. La devoción hegeliana de Kojève, la fascinación del Estado, son inadmisibles para Strauss. La cuestión es dilucidar el valor de la utopía. Al sentido neutral que el concepto de utopía puede tener, Strauss agrega el sentido de la legitimidad de las mejoras de gobierno. Kojève había negado, como Voegelin, que el cuerpo clásico de referencia para la tiranía fuera suficiente y afirmado que había de incluirse un elemento bíblico de comparación. Ese elemento bíblico o cristiano es el espíritu hegeliano, que «tiene que superar la bella vida ética». El propósito de Kojève, como el de Hegel, es procurar una síntesis entre la moralidad clásica y la moralidad bíblica. Strauss es crítico con esta intención: la tensión entre Jerusalén y Atenas se mantiene sin que aquella síntesis se produzca. «Las síntesis —escribe Strauss— logran milagros. La síntesis, de Kojève o de Hegel, entre la moralidad clásica y la bíblica logra el milagro de producir una moralidad sorprendentemente laxa a partir de ambas moralidades, que solicitaban muy estrictamente la propia restricción.» Strauss responde, a la dialéctica del amo y el esclavo y el deseo de reconocimiento, con las proposiciones que ya establecía a propósito de Hobbes. La discusión sobre la tiranía reitera la concurrencia con la genealogía de la moral moderna. Strauss teme que el establecimiento del Estado universal y homogéneo haga superflua la filosofía o impida la disensión, de origen religioso o referida a la pregunta por lo justo. La objeción fundamental de Kojève sobre la soledad del filósofo es repugnada por Strauss con el argumento clásico de la amistad. El motivo de Strauss sigue siendo eludir la subjetividad, «la esencial debilidad de la mente individual». La amistad es el lugar natural de la elite. Sin embargo, el filósofo no puede permanecer en el seno del círculo de amigos, pues la amistad no resuelve el problema de la certeza subjetiva. La conclusión de Strauss es que el propio ejercicio de la filosofía es político, en la medida en que la búsqueda intransigente de la verdad que lo caracteriza impide la acomodación a cualquier grupo o partido y, en general, la acomodación a las opiniones establecidas de cualquier sociedad o comunidad, de manera que el contraste ha de ser necesariamente polémico. La filosofía, de suyo, es una acción política. Strauss recalca la naturaleza intransigente de la filosofía: si hubiera de optar entre la secta y la república literaria, el filósofo habría de optar por la secta,

pues la república literaria es relativista o ecléctica. La preferencia por la secta es típica del judaísmo y, en comparación con el filósofo, circunscrita a una opción; el filósofo, en realidad, se debe sólo a sí mismo. El reconocimiento genuino del filósofo no proviene del deseo, sino de la ignorancia y, en consecuencia, de la conciencia de problemas irresueltos. El filósofo puede eludir la subjetividad por el sostenimiento de la conciencia de los problemas.

La filosofía, por consistir en la búsqueda de la verdad, ansía el conocimiento del orden eterno o de las causas eternas del todo. Esta definición excluye el afecto por las cosas y los seres humanos, contingentes y finitos. La filosofía es lo contrario de la política, definida como la dedicación a las cosas y los seres humanos y la administración del tiempo o duración de esa finitud. Sin embargo, si la filosofía no muestra afecto por los seres humanos, ¿por qué habría de comunicarles, aun de una manera esotérica, su conocimiento? «El desafecto radical del filósofo hacia los seres humanos debe ser compatible con cierto afecto hacia los seres humanos.» La relación que se establezca entre el filósofo y la ciudad debe, en cualquier caso, permitirle al filósofo proseguir con su investigación. Kojève y Strauss pueden mostrarse de acuerdo respecto a la necesidad de pensar en un tipo de sociedad afín a, o permisiva del cultivo de la filosofía; la divergencia se produce entre el Estado universal y homogéneo y la democracia liberal, en que Strauss reconoce por fin el lugar adecuado para la práctica transpolítica de la filosofía. En el seno de la democracia liberal, la tragedia es impensable. Ya no es, como pensaba Kojève, una tragedia de individuos solitarios, ni es tampoco el destino de Sócrates, que los clásicos no consideraban trágico.

La conclusión de Strauss, como sus premisas, es clásica. Los antiguos no creían en el fin de la historia porque se mostraban moderados en sus expectativas respecto al poder del hombre. Dejaban al azar la posibilidad de que se produjera en la práctica la utopía. De esa manera, el contenido normativo de la utopía servía de contraste con lo existente. No es lo mismo que la utopía sea improbable a que sea imposible. Strauss ha explicado que el fin de la historia o el Estado universal y homogéneo pueden tener lugar sólo si lo que se espera de ellos entra en contradicción con sus propios presupuestos; de otra manera, puede darse la situación, perfectamente moderna, de que los contenidos constitucionales y las instituciones del Estado den por acabada la formación del carácter humano. Sin embargo, «existen diferencias naturales políticamente relevantes entre los hombres que no pueden ser abolidas ni neutralizadas por el avance de la tecnología científica». La tiranía moderna consiste en la atribución de sabiduría al tirano, además del empleo del poder, y en la igualación de las condiciones de los súbditos. Un tirano universal, aunque se limitara a ser un mero administrador de la máquina del Estado, del tiempo, como pensaba Kojève, supondría el final de la filosofía sobre la tierra.

La última página de la *Mise au point*, cuya redacción data de 1950 y de cuyas premisas depende la coherencia de las conclusiones de Strauss, no fue reimpressa en 1959, cuando el original en inglés, *Restatement on Xenophon's 'Hiero' (Nueva exposición del 'Hierón' de Jenofonte)*, fue incluido en *¿Qué es filosofía política?*, ni en 1963, cuando apareció la primera versión inglesa de la discusión. La correspondencia de Strauss con Kojève, quien hace referencia explícita a esta página, o con Voegelin, a quien escribe en los mismos términos sobre las condiciones y la fuente de la verdad, no proporcionan explicación alguna para esta omisión, que no puede pasar desapercibida, sin embargo, para ningún lector de Strauss.

La página en cuestión es la siguiente:

Lo más importante que puedo esperar haber mostrado, en la discusión con la tesis de Kojève respecto a la relación de la tiranía con la sabiduría, es que la tesis de Jenofonte respecto a este grave asunto no sólo es compatible con la idea de la filosofía, sino que es requerida por ésta. Esto es muy poco. Pues inmediatamente se eleva la cuestión de si la idea de filosofía no está de suyo necesitada de legitimación. La filosofía, en el sentido estricto y clásico, es la búsqueda del orden eterno o de la causa eterna o de las causas de todas las cosas. Presupone, entonces, que existe un orden eterno e inmutable, en cuyo seno tiene lugar la Historia y a que en ningún caso afecta la Historia. Presupone, en otras palabras, que cualquier *reino de libertad* no es más que una provincia dependiente del *reino de la necesidad*. Presupone, en palabras de Kojève, que «el Ser es esencialmente inmutable en sí y eternamente idéntico consigo mismo». Esta presuposición no es evidente de suyo. Kojève la rechaza a favor de la perspectiva de que «el Ser se crea a sí mismo en el curso de la Historia», o de que el ser más alto es la Sociedad y la Historia, o de que la eternidad no es sino la totalidad de lo histórico, es decir, el tiempo finito. Según la presuposición clásica, debe hacerse una distinción radical entre las condiciones de entendimiento y las fuentes de entendimiento, entre las condiciones de la existencia y perpetuación de la filosofía (sociedades de cierta clase y demás) y las fuentes del discernimiento filosófico. Según la presuposición de Kojève, tal distinción pierde su significación crucial: el cambio social o sino afecta al ser, si no es idéntico con el Ser, y en consecuencia afecta a la verdad. Según las presuposiciones de Kojève, un afecto incondicional a la concernencia humana se convierte en la fuente del entendimiento filosófico: el hombre debe encontrarse absolutamente en casa sobre la tierra, debe ser un ciudadano de la tierra, si no un ciudadano de una parte de la tierra inhabitable. Según la presuposición clásica, la filosofía requiere un desafecto radical de la concernencia humana: el hombre no debe encontrarse absolutamente en casa sobre la tierra, debe ser un ciudadano del todo. En nuestra discusión, el conflicto entre las dos presuposiciones básicas opuestas apenas ha sido mencionado. Sin embargo, hemos sido en todo momento conscientes de él. Pues ambos, en apariencia, nos hemos apartado del Ser y allegado a la Tiranía porque hemos

advertido que aquellos que carecieron del valor para contemplar los resultados de la Tiranía, quienes, en consecuencia *et humiliter serviebant et superbe dominabantur*, se vieron forzados a rehuir también del Ser, precisamente porque no hacían sino hablar del Ser¹³².

A estas conclusiones se vio empujado Strauss por la fuerza de la propia discusión, pero resumen, en cierto modo, toda su trayectoria hasta el momento. En sí no son, por tanto, distintas de planteamientos ya conocidos. ¿Qué fue lo que movió a Strauss a eliminarlas a la hora de volver a publicar la *Nueva exposición*? Es posible, desde luego, pensar en un error en la primera ocasión de reeditarla; que en la segunda se reprodujera convierte esta omisión en una cruz de la interpretación. El mismo título de la contrarréplica (*Restatement*, nueva exposición) indicaba, según Strauss, que los problemas planteados quedaban pendientes de resolución al empezar de nuevo y, en efecto, la célebre última página era apenas persuasiva y en exceso convencida. La respuesta a nuestra pregunta, sin embargo, sólo puede lograrse con la prosecución del estudio del resto de obras de Strauss. Después de *Sobre la tiranía* y antes de su dedicación casi plena a los clásicos, Strauss escribirá polémicamente sobre la modernidad, de Weber a Maquiavelo. La página en cuestión, sin embargo, contiene una alusión a Heidegger (no sólo por la cita de Tito Livio), que puede ayudarnos a contestar.

Igual que ocurre con Lessing, a propósito de Heidegger nos encontramos con el silencio de Strauss, al menos en lo que se refiere a la publicación de un texto dedicado al filósofo por excelencia, por contraposición al *scholar*. Las alusiones, por el contrario, son innumerables. Este silencio es elocuente y revierte sobre la edición póstuma del texto de una conferencia pronunciada por Strauss en la década de los cincuenta, llamada por el editor *Una introducción al existencialismo heideggeriano* y por el propio Strauss *Introducción al existencialismo*¹³³. En principio, Strauss puede estar de acuerdo con el existencialismo, que ha puesto de manifiesto «la vieja advertencia socrática» respecto a la limitación del conocimiento humano; no puede estar de acuerdo,

132 Cf. L. STRAUSS, *Restatement on Xenophon's 'Hiero' [The Last Paragraph]*, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997), pp. 471-472. Kojève escribió a Strauss: «Estoy de acuerdo en todo con la conclusión. Podría aun ser más claro decir que la diferencia fundamental respecto a la cuestión del ser no sólo atañe al problema del criterio de la verdad, sino también al del bien y el mal. Usted apela a la conciencia moral para refutar mi criterio-argumento. Pero lo uno es tan problemático como lo otro. [...] El Estado universal y homogéneo es bueno sólo porque es el último (porque ni la guerra ni la revolución son concebibles en él: la mera insatisfacción no es suficiente)». Véase L. STRAUSS, *On Tyranny* (1991), p. 255 ss.

133 Cf. L. STRAUSS, *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989), con *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, en *Studies of Platonic Political Philosophy* (1983).

sin embargo, en la síntesis entre esta moderación y la denigración religiosa de la razón humana.

Según Strauss, el existencialismo debe toda su potencia filosófica a Heidegger. Rememorando sus años de aprendizaje, Strauss indica que la imposibilidad de la ética que Heidegger había planteado en Davos conducía, necesariamente, al abismo abierto desde las críticas kantianas. El pensamiento de Heidegger suponía una radicalización de la fenomenología de Husserl en el sentido del entendimiento precientífico del mundo, al prescindir de la conciencia pura y destacar la finitud y la mortalidad del hombre o del ser-ahí. Strauss advierte que, ante el existencialismo de Heidegger, «todas las posiciones filosóficas liberales han perdido su significación y poder». Sin embargo, es preciso hacer frente a Heidegger. Strauss se refiere a la participación de Heidegger en el nacionalsocialismo de un modo que resulta cercano a la discusión con Kojève y a la propia concernencia con la ascendencia hebrea y que pone de resalto lo que podríamos llamar el comunitarismo exotérico straussiano.

Strauss relaciona la experiencia existencialista de la angustia con la revelación: ambas carecen de argumento y presentan un *factum* ineludible. La revelación de la angustia es característica del hombre moderno, y no esencial en el hombre; procede de la decepción de las expectativas científicas propias de la modernidad: al contrario de lo que Kojève piensa, no se ha obtenido una explicación del todo que permita abandonar el credo religioso. De este modo, los mitos pueden hacer su aparición para aportar un sentido a lo que carece de sentido. Sea el mito o sea el postulado de la libertad, el existencialismo ha negado que puedan transformarse en una ética de la conducta. No puede darse una ética de la facticidad. La existencia genera un conocimiento de la finitud que impide la vuelta a la metafísica en el sentido clásico:

Nos enfrentamos —escribe Strauss en referencia a *El ser y el tiempo*— a la mera facticidad o contingencia. Pero, ¿no somos capaces ni estamos compelidos tampoco a elevar la cuestión de las causas de nosotros mismos y de las cosas en el mundo? No podemos, de hecho, evitar las cuestiones relativas al origen y a la meta, o al todo. Sin embargo, no conocemos ni podemos conocer el origen. El hombre no puede entenderse a sí mismo a la luz del todo, a la luz de su origen o de su fin. Esta irremediable ignorancia es el fundamento de su desorientación o el corazón de la situación humana. Al formular esta aserción, el existencialismo restaura la noción de Kant de la cosa-en-sí incognoscible y de la capacidad del hombre para comprender el hecho de su libertad en los límites del conocimiento objetivo y como el fundamento del conocimiento objetivo. Pero en el existencialismo no hay ley moral ni otro mundo.

La diferencia entre el existencialismo y la subjetividad trascendental reside en el hecho de que la subjetividad trascendental no es subjetivista: «La

filosofía existencial consiste en una verdad subjetiva respecto a una verdad subjetiva». El posterior rechazo del existencialismo por Heidegger es comparable, según Strauss, a la crítica de Hegel a la Ilustración. Sin embargo, el existencialismo surge como rechazo de las conclusiones hegelianas sobre el fin de la historia y el advenimiento del saber absoluto. Sólo por el rechazo del hegelianismo puede entenderse la posición política de Heidegger. Strauss, en cierto modo, comparte el rechazo de las tesis de Hegel y de Kojève con Heidegger; pero el acuerdo no se extiende hasta la concepción del ser histórico de Heidegger. La idea clásica del ser excluye que el modo de acceso o participación sea la condición expuesta o finita del hombre. Los griegos entendían el ser del hombre como una sustancia y no como un proyecto o como una caída. En el intento por comprender el todo se encuentra la presuposición de que este todo sea inteligible. «Trascender los límites del racionalismo requiere descubrir los límites del racionalismo».

Sólo la aversión completa por la subjetividad moderna ha dictado la última página de Strauss. El peligro que corre es el de acercarse a una concepción del ser como la que él mismo atribuye al cabo a Heidegger. Heidegger entiende el ser, según Strauss, como «una síntesis de las ideas platónicas y del Dios bíblico: [...] tan impersonal como las ideas platónicas y tan elusivo como el Dios bíblico». En la medida en que toda síntesis es ya una opción, la propia opción de Strauss será no procurar ninguna síntesis, sino mantener la tensión específica entre Jerusalén y Atenas, entre la revelación, con todas las modificaciones que ha generado desde Jacobi a Heidegger, y el pensamiento estrictamente filosófico. El mantenimiento de esta tensión es eminentemente político: se corresponde con el quicio de la discusión con Kojève. ¿Cuál es la acción política del filósofo, cuya dedicación fundamental no se corresponde con el afecto hacia los seres humanos? ¿Cuál es el criterio de una acción tan contradictoria? A la tiranía y el ser han de suceder la preocupación exotérica por la educación liberal y el concepto funcional, aunque esotérico, de la heterogeneidad noética que procura la lectura de los clásicos y el ejemplo de la vida de Sócrates. El descubrimiento de la naturaleza, sin embargo, prepara el camino para una concepción del ser distinta a la manifestada en la última página de la *Nueva exposición*, de manera que el hombre no tenga que regirse por el misterio, es decir, por la iniquidad, sino por la ley. En aquello en lo que Atenas y Jerusalén convergen es, precisamente, en la sustitución de la voluntad política por la norma política de la comunidad.

CAPÍTULO V

13. EL DESCUBRIMIENTO DE LA NATURALEZA. Entre la aparición de *Sobre la tiranía*, en 1948, y la primera edición de la *Historia de la filosofía política*, en 1963, donde publicó sendos estudios sobre Platón y Marsilio de Padua, Strauss se dedicó principalmente a la crítica de la modernidad, teniendo como fuente de consulta la filosofía política clásica. Es significativo que a esta crítica de la modernidad acompañase la concernencia con los escritores judeo-medievales. Las dos ciudades, Jerusalén y Atenas, señalan los límites por que transcurre la argumentación sobre la modernidad. *Derecho natural e historia* es, cotejado con los comentarios de textos clásicos y sagrados, un libro en parte y superficialmente exotérico, elaborado con los materiales de las lecciones y conferencias pronunciadas en la universidad, en que, desde luego, se pone de resalto la continuidad y la modificación de los temas emprendidos en las monografías de la juventud. La correspondencia con Löwith proporciona los vínculos de esta investigación con la comparación de los antiguos y los modernos:

Estamos de acuerdo en que, en la actualidad, necesitamos la reflexión histórica; sólo afirmo que no se trata de un progreso ni de un destino a que hayamos de someternos con resignación, sino de un medio inevitable para la superación de la modernidad. No se puede superar la modernidad con medios modernos, sino sólo en la medida en que seamos aún seres naturales con un entendimiento natural; pero el modo de pensar del entendimiento natural se ha perdido para nosotros, y la gente sencilla, como yo mismo y mis semejantes, no es capaz de recobrarla por sus propios medios: tratamos de *aprender* de los antiguos¹³⁴.

134 Cf. L. STRAUSS and K. LÖWITH, *Correspondence Concerning Modernity*, p. 107.

La respuesta de Löwith aporta, todavía, una clave para la comprensión de lo que había sucedido en Weimar: el descontento con la modernidad que se produjo entonces carecía de un elemento de referencia respecto a «tiempos mejores», de modo que la sensación de opresión motivada por la aparente insuperabilidad existencial de la modernidad —de la facticidad sin validez— tenía que dar lugar a actitudes y a formas de pensar extremadas. Las lecciones de Strauss sobre *Derecho natural e historia* están dirigidas, por el contrario, a alumnos de la nación americana que podían equiparar su republicanismo con el republicanismo antiguo, de modo que no tuvieran que atenerse a una sola conciencia histórica. Según Jerome Kerwin ponía de relieve en el prólogo del libro, el contraste entre la ley natural y el Estado totalitario tenía que redundar en la limitación de la autoridad estatal y, en consecuencia, atenuar la desesperanza de las democracias anteriores a la guerra.

En el prefacio a la última edición que publicó en vida, Strauss advierte que su interés ha derivado, desde la aparición del libro, por Sócrates, e incluye una observación que ha de ponernos sobre aviso respecto al juicio que tengamos que elaborar ante la opción entre Jerusalén y Atenas:

Nada de cuanto he aprendido ha alterado mi inclinación a preferir el derecho natural, especialmente en su forma clásica, ante el relativismo dominante, positivista o historicista. Para evitar un malentendido común, debería añadir la observación de que la apelación a una ley superior, si tal ley se entiende en términos de *nuestra* tradición en contraposición a la *naturaleza*, es de carácter, si no de intención, historicista. El caso es obviamente diferente si se apela a la ley divina; sin embargo, la ley divina no es la ley natural, ni menos el derecho natural¹³⁵.

La composición de *Derecho natural e historia* puede seguirse en la correspondencia con Voegelin, cuyas acotaciones iluminan la genealogía de la modernidad emprendida por Strauss y que habrá de llevarle hasta el término de Maquiavelo¹³⁶. Voegelin insiste en la importancia que ha de concederse al

135 Cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1953 [1980]. (La última edición que Strauss prologó fue la de 1971⁷.) El libro está formado por el texto de las conferencias impartidas en la Fundación Charles R. Walgreen de la Universidad de Chicago en 1949. En parte se había publicado antes: *On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy*, en *Revue Internationale de Philosophie* 4/14 (1950), pp. 405-431 (ahora la primera parte del cap. V); *Natural Right and the Historical Approach*, en *Review of Politics* 21/4 (1950), pp. 422-442 (ahora cap. I); *The Social Science of Max Weber*, en *Measure* 2/2 (1951), pp. 204-230 (ahora cap. II); *The Origin of the Idea of Natural Right*, en *Social Research* 19/1 (1952), pp. 23-60 (ahora cap. III); *On Locke's Doctrine of Natural Right*, en *Philosophical Review* 61/4 (1952), pp. 475-502 (ahora la segunda parte del cap. V).

136 Cf. L. STRAUSS and E. VOEGELIN, *Faith and Political Philosophy* (1993), p. 72 ss. Véase L. STRAUSS, *The Three Waves of Modernity*, en *An Introduction to Political Philosophy* (1989).

gnosticismo, tanto en el intento moderno de dar sentido al curso inmanente de la historia como en la idea de sistema, «de la posible penetración exhaustiva del misterio del cosmos y su existencia por la inteligencia, una traza de eternidad en el tiempo del pensador individual». Strauss se muestra reacio, sin embargo, a aceptar el concepto de secularización que, en última instancia, rige los argumentos de Voegelin e implica una consideración de la historia como sustancia de los acontecimientos o historia de salvación. La sugerencia de Strauss es que la filosofía es independiente de la fe, no una derivación suya. La perspectiva que ofrece la filosofía política clásica, sobre la que no recae la influencia de la religión revelada, es perfectamente adecuada a esta idea. Las cuestiones más importantes son, con esta perspectiva, cuestiones de principio. «La historia significa el olvido de la eternidad».

Los lemas bíblicos del libro, II *Sm.* 12: 1-7 y I *Re.* 21: 1-3, procuran la memoria de una tradición concernida con la justicia. La Declaración de Independencia de los Estados Unidos, a que Strauss se acoge en la primera página, comprendía la misma preocupación. Es preciso que recordemos la recensión del libro de Dewey *La filosofía alemana y la política*, que Strauss escribió en 1943 y que ya hemos mencionado. Durante los diez años transcurridos, la defensa de la filosofía alemana que Strauss oponía entonces a las conclusiones de Dewey ha quedado relegada a favor del estudio del derecho natural clásico. El derecho natural es la condición de posibilidad de la experiencia democrática. El propósito de Strauss es advertir al público americano de la amenaza que supone para sus valores tradicionales —que Strauss asume como propios, en virtud de la identificación de la Declaración de Derechos con el derecho natural— la aceptación de la ciencia social alemana, es decir, las concepciones sobre la neutralidad axiológica o la libertad de valoración típicas de la sociología que, tras la guerra, comenzaban a impartirse en la universidad americana. La introducción a *Derecho natural e historia* es una obra maestra de la captación de benevolencia.

La necesidad del derecho natural equivale a la necesidad de defenderse de los criterios jurídicos del positivismo: «Si no existe una pauta superior al ideal de nuestra sociedad, somos por entero incapaces de mantener una distancia crítica de aquel ideal». La crítica de Strauss proviene de dos fuentes: la primera es la crítica general de la subjetividad, que ya hemos puesto de manifiesto y que se remonta a la consideración de la revelación como Ley; la segunda obliga a denunciar la posibilidad de que la tiranía moderna logre un grado de eficiencia social y política o de consistencia, que le permita prescindir de la legitimación.

El reconocimiento del derecho natural o de una fuente de consideraciones superior a la libertad individual entra en conflicto con el respeto a la diversidad. La procedencia hobbesiana de estas consideraciones es innegable. El

liberalismo ha preferido el cultivo de la individualidad y apelado a la tolerancia, con preferencia al lado hobbesiano del Estado absoluto que también se encuentra en sus orígenes. «El relativismo liberal hunde sus raíces en la tradición de tolerancia del derecho natural o en la noción de que cualquiera tiene por naturaleza derecho a perseguir la felicidad según entienda la felicidad». Strauss advierte que esta tolerancia o conquista de la felicidad, amparadas por la constitución americana, puede convertirse, sin embargo, en un «seminario de intolerancia».

La reacción al nihilismo caracterizado como rechazo del derecho natural no puede ser, a su vez, nihilista. Como escribe Strauss, se ha de ser consciente «del peligro de perseguir una meta socrática con los medios, y el talante, de Trasímaco». La referencia a Sócrates sugiere, en consecuencia, la necesidad de una vuelta a los antiguos, que encuentra su principal obstáculo en la dificultad de leer los textos clásicos y captar su significado genuino. La historia de las ideas no es, según Strauss, el procedimiento filosófico adecuado para esta vuelta a los clásicos¹³⁷.

El planteamiento de Strauss, por el contrario, es afín a la conclusión alcanzada sobre la tiranía moderna, según la cual el derecho natural clásico requiere una visión teleológica de la naturaleza. La ciencia moderna de la naturaleza, sin embargo, ha destruido esta visión. La repercusión política de este cambio de paradigma, en lo que respecta al derecho natural, ha consistido en la hegemonía de la historia, o acción, sobre la teoría, o contemplación, y en la denegación de la idoneidad científica de los juicios de valor. Según Strauss, el mito ha sustituido a la verdad como consecuencia del abandono de las normas de conducta que la filosofía podía proporcionar.

La contraposición entre derecho natural e historia no nos resulta desconocida. El derecho natural sugiere unos principios de entendimiento, susceptibles de convertirse en pautas inalterables de conducta, a diferencia de la sucesión de situaciones históricas atenuadas de suyo a la reversibilidad de sus

137 La historia de las ideas fue objeto de polémica en la correspondencia con Voegelin. Véase L. STRAUSS and E. VOEGELIN, *Faith and Political Philosophy* (1993), pp. 63-66: «Una historia de las ideas — escribe Voegelin — no debería consistir en un informe doxográfico, o en una historia de dogmas en el sentido clásico, sino, por el contrario, en una historia de las transformaciones existenciales en que la *verdad* sale a la luz, es oscurecida, se pierde y es de nuevo recordada. Una historia de las ideas políticas, en particular, debería investigar el proceso por que la *verdad* se convierte en socialmente efectiva o es estorbada en tal efectividad. Adverta que esto no tiene que ver con una negación o relativización de la ontología, sino con la correlación entre la percepción en el sentido cognitivo y en el existencial. Esta correlación es, para mí el tema de la *historia*». En su respuesta, Strauss señala que la historia es la condición de reconocimiento de la verdad, pero no su fuente. «¿Por qué — pregunta a Voegelin — marca la *verdad* en cursiva? ¿Es la verdad sólo la así llamada verdad, la ilusión de un periodo determinado? Si existe *la* verdad, aunque sea bajo circunstancias desfavorables, o deliberadamente oscurecida e incluso si no es ganada de nuevo, esta verdad no está de suyo ni en modo alguno condicionada por la existencia».

postulados. «El reconocimiento de principios universales propende a impedir que los hombres se identifiquen en lo más íntimo con, o acepten, el orden social que el destino les ha adjudicado. Propende a enajenarlos de su lugar en la tierra. Propende a hacerlos extranjeros, incluso extranjeros en la tierra». Lo que con esto se pone de relieve es la trascendencia política e histórica de la filosofía. La trascendencia no es asunto sólo de la religión: «En un sentido muy importante, quedaba comprendida en el significado original de la filosofía política entendida como búsqueda del orden político natural o perfecto». Este significado de trascendencia ha quedado obliterado en la teoría social, tanto por la idea de progreso como por las directrices de la Escuela Histórica, es decir, por las dos consecuencias intelectuales y políticas más importantes de la Revolución francesa.

Strauss reitera en *Derecho natural e historia* la crítica de Kant, en el sentido de que la *Crítica de la razón pura* involucraba la imposibilidad de una ética filosófica. Es la vieja y equivocada cuestión de Davos: la contraposición entre una ética formal y una (imposible) ética de la facticidad. Por contraposición al escepticismo en que la crítica ha desembocado, el historicismo aún guarda una reserva de dogmatismo. Ambos términos, escepticismo y dogmatismo, han perdido el contorno e interés conceptuales con que Strauss los trazó en *La crítica de la religión de Spinoza*. Lo principal es, ahora, descubrir la persistencia de los problemas fundamentales antes que referirse a las disposiciones hacia el conocimiento que el individuo manifieste: «Si los problemas fundamentales persisten en todo cambio histórico, el pensamiento humano es capaz de trascender su limitación histórica o de abrazar algo trans-histórico». La trascendencia respecto a la historia —que, en rigor, es una premisa del historicismo, si no consiste sólo en una visión determinada por la época, sino en la comprensión de que todas las visiones se circunscriben a una época—, es una función teórica opuesta a lo que Strauss llama, en diferentes lugares, «dispensación del destino». La dispensación del destino ha sido llevada a su extremo por Nietzsche y por Heidegger. Según esta concepción, la vida exige una suerte de compromiso o acatamiento que irrita tanto la libertad de pensamiento como la libertad de acción. La asunción del fin de la historia compensa esta anulación con la consecución del saber absoluto.

La idea clásica de derecho natural es contraria a la pretensión de solucionar los problemas de la humanidad. La comprensión de la premisa, según la cual los problemas persisten o es inerradicable el mal, es crucial para la propia posibilidad de la filosofía, en general, y de la filosofía política en particular. Strauss menciona que la adhesión por parte de los intelectuales a cualquiera de las soluciones planteadas en la modernidad ha de ser considerada según el esquema de la *Trahison des clercs* que Benda denunció. Sin embargo, Strauss no cita a Benda por su nombre y erróneamente escribe que

«ignoró la diferencia esencial entre los intelectuales y los filósofos»; por ello se refiere a la «traición de los intelectuales» (no de los *clerics*) y llama intelectual al propio Benda. Lo importante, a pesar de estas imprecisiones, es advertir que Strauss trata de impedir la reconciliación con la modernidad y defiende con intransigencia la idea de filosofía.

El capítulo dedicado a Weber se sitúa entre el estudio de la modernidad descrita como nihilismo y el estudio sobre *El origen de la idea de derecho natural*. Según Strauss, el rechazo de Weber a la idea de derecho natural proviene de la pluralidad de concepciones sobre lo justo o politeísmo de los valores que caracteriza a la sociología contemporánea. Entre los hechos y los valores se produce una heterogeneidad absoluta. La neutralidad axiológica de las ciencias sociales se convierte, de esta manera, en el único procedimiento adecuado, según Weber, para observar los hechos sin pronunciarse sobre los valores. La ciencia social es, por tanto, una ciencia de la realidad. Según Strauss, las tesis de Weber conducían «necesariamente al nihilismo o a la perspectiva, según la cual toda preferencia, aun malvada, vil o insana, ha de ser juzgada ante el tribunal de la razón por ser tan legítima como cualquier otra preferencia». Stefan Breuer ha escrito que «los límites de la sociología política de Weber tienen que ser marcados de una manera distinta a la agotada *reductio ad Hitlerum*», en expresa referencia a Strauss. Lo que no dice Breuer es que es el propio Strauss quien ha evitado esta vía de entendimiento¹³⁸.

La exposición de Strauss, precisamente, ha de entenderse en relación con el estudio y las conclusiones sobre la tiranía moderna. El concepto de ser o de un orden teleológico de la naturaleza domina todas sus apreciaciones. Ha de recordarse, todavía, que la admiración que el joven Strauss sentía por Weber fue abandonada por la fascinación de Heidegger. Sin embargo, la condición más importante de su interpretación reside en su carácter defensivo: en la transición hacia la filosofía política clásica, la sociología de Weber suponía un obstáculo formidable. La controversia con Weber es, por tanto, una apología de los contenidos normativos de la política, frente a la presunta relativización axiológica de la sociología. Es, también, una prosecución de la crítica de Kant y del imperativo de la ética, carente, según Strauss, de un criterio objetivo de delimitación de contenidos. La racionalidad weberiana se reduce a una ordenación de las preferencias, a la responsabilidad de las propias decisiones o a la probidad intelectual. Sin embargo, escribe Strauss, «no podemos tomar en serio esta tardía insistencia en la responsabilidad y la cordura, esta incoherente preocupación por la coherencia, esta alabanza irracional de la racionalidad». Es cierto, a su vez, que la filosofía política de Strauss no cabe en la

138 Cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History* (1953), pp. 42-43, con S. BREUER, *Burocracia y carisma*, p. 142.

división weberiana de ascética y mística. El estoicismo de Strauss ha de derivar por la política con los clásicos, habiendo eludido, todavía, el irracionalismo judío desde el principio, y, en cuanto a la ascética, el propio Weber reconoce que es extraña al judío¹³⁹.

Strauss califica de noble el nihilismo de Weber, aunque «para describir el nihilismo de Weber como noble se haya de romper con su planteamiento». El concepto de nihilismo, sin embargo, no puede ya ser entendido a la manera de Jacobi; la distinción lessinguiana de Strauss entre la enseñanza exotérica y la esotérica lo impide, de modo que ha de preguntarse si la doctrina de Weber no sería susceptible de moldearse según este esquema filosófico de persuasión:

Muchos científicos sociales de nuestro tiempo parecen considerar el nihilismo como un inconveniente menor que los sabios sabrán sobrellevar con ecuanimidad, puesto que es el precio que ha de pagarse para obtener el bien superior de la ciencia social verdaderamente científica. Parecen contentarse con cualquier hallazgo científico, aunque no suponga sino *vanas verdades que no generan conclusión alguna*, al generarse las conclusiones por juicios de valor puramente subjetivos o por preferencias arbitrarias¹⁴⁰.

La renuncia weberiana podría concordar, sin embargo, con el desafecto de Strauss, según la filosofía política clásica en general, hacia las cosas humanas, e incluso con la restricción que se sobrepone a la libertad; pero ambas posturas parten de concepciones diferentes sobre la modernidad y de teorías distintas de la acción social, fundamentalmente respecto a la autoridad del Estado y la subjetividad del individuo. Al contrario de Weber o de Blumenberg, que ven en la modernidad el abandono de las expectativas de salvación de la tardía Edad Media cristiana y pese a que, como judío, podría coincidir con ellos en el rechazo judío del advenimiento del Mesías, Strauss considera que ha sido la modernidad la que ha suscitado, por el contrario, expectativas de sentido desmesuradas, sobre todo en lo que concierne a la política, es decir, a las soluciones de los problemas más importantes de la humanidad. La imposibilidad de cumplimiento de tales expectativas, junto con la imposibilidad de restaurar lo que hubiera modificado la menor de las acciones políticas, ha generado, en su opinión, el nihilismo, de un modo proporcional a la pérdida de sentido sufrida. La moderación socrática es el lado exotérico del pensamiento de Strauss, opuesto a la desmesura moderna; la búsqueda intransi-

139 Cf. M. WEBER, *Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo*, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, p. 529, *passim*.

140 Cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History* (1953), p. 49, con M. WEBER, *La ética protestante y el origen del capitalismo*, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, *op. cit.*, I, p. 199 ss. El pasaje de Weber corresponde a la célebre formulación de la «renuncia».

gente de la verdad, el lado esotérico. La devoción weberiana por la ciencia de la realidad, su probidad y responsabilidad intelectuales tendrían que haber sometido el desencanto del mundo a consideraciones de prudencia, de modo que menoscabara su alcance social. En el fondo, Strauss reprocha a Weber que haya caracterizado la situación del hombre, en virtud del propio desencanto, como amenazada por una nueva peligrosidad, mediante una profesión de fe antropológica que sirviera a los presupuestos existencialistas.

La referencia a los valores podría haber constituido una suerte de prudencia, de commensurabilidad de los fenómenos sociales, de modo que el científico social no quedara atenido sólo al desencanto.

La entera noción de Weber respecto al alcance y función de las ciencias sociales descansa en la premisa, supuestamente demostrable, de que el conflicto entre valores últimos no puede ser resuelto por la razón humana. La cuestión es si aquella premisa ha sido realmente demostrada o si ha sido meramente postulada bajo el impulso de una preferencia moral específica.

La insuperabilidad del conflicto entre valores últimos es eminentemente política. Hemos de atender a las variaciones sobre el concepto de lo político que se advierten en la consideración del pensamiento de Weber, sobre todo a propósito de la culpa que acompaña a las acciones políticas y que caracteriza la ética de la responsabilidad:

La cuestión de si se puede hablar de culpa, de si el hombre está forzado a convertirse en culpable, ya no ha sido discutida por Weber: él necesitaba la necesidad de la culpa. Tenía que combinar la angustia alimentada por el ateísmo (ausencia de redención, de todo solaz) con la angustia alimentada por la religión revelada (el opresivo sentido de culpa). Sin esta combinación, la vida dejaría de ser trágica y perdería con ello su profundidad.

La discusión sobre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción desemboca en la consideración sobre la capacidad de la razón. Los planteamientos de Weber, según los cuales la razón humana es impotente para resolver el conflicto entre los valores últimos, que reclaman el fundamento de la fe, fuerza a Strauss a replantearse el propio valor de la religión como revelación. En la medida en que el desencanto es una situación extremada e insuperable de la vida humana, Strauss se verá obligado a optar entre la religión o la oposición de la filosofía. Ninguna alternativa puede ser más importante que la que se ofrece entre la asistencia divina o la propia dignidad humana para encaminar una ética de la conducta. El propio dilema de Strauss entre los valores últimos de Jerusalén y Atenas es tan irresoluble como los valores últimos del mundo moderno a que Weber se refiere:

La revelación es siempre tan incierta para la razón desasistida, que no puede nunca compeler al asentimiento de la razón desasistida, y el hombre está constituido de tal manera que puede encontrar su satisfacción, su bendición, en la libre investigación, en la articulación del enigma del ser; pero, por otra parte, anhela profundamente una solución de aquel enigma y el conocimiento humano es tan limitado que la necesidad de iluminación divina no puede ser negada y la posibilidad de la revelación no puede ser refutada. Este estado de cosas parece decantarse irrevocablemente contra la filosofía y a favor de la revelación.

En opinión de Strauss, este conflicto irresoluble entre la revelación y la filosofía, o entre la heteronomía y la autonomía de la razón, es el fundamento de la neutralidad axiológica de Weber. También es, sin embargo, el quicio del pensamiento de Strauss. Es significativo que, en consecuencia, Strauss trate de salvar la filosofía de Weber, es decir, de poner de relieve los fundamentos filosóficos de su metodología científica y, de este modo, de demostrar si la opción filosófica en general es de suyo posible. La opción filosófica es la opción científica, es decir, la decisión por un tipo de conocimiento acerca de la realidad. La realidad es, de este modo, la fuente de las consideraciones. En este tramo de la discusión, el lector recuerda el coloquio de Davos. Weber, como Cassirer, es heredero del neokantismo y de las ciencias del espíritu. El requisito fundamental de este legado es la separación entre el ser y el sentido o, lo que es lo mismo, la exigencia intransferible de experiencia del sentido, que se origina por la propia descripción de la realidad de Weber, resumida en el concepto de valor de la cultura.

La realidad o la naturaleza es lo que finalmente separa a Strauss de Weber. Aun cuando el concepto de ser quede atenuado, Strauss no abandona nunca la idea de que el hombre puede entender el mundo, de que su entendimiento es adecuado a un mundo precientífico. El concepto del ser de Strauss involucra una idea de sentido, de significado, e impide que el pensamiento teleológico, como en Weber, se convierta sólo en un principio metodológico de selección que aspira, por la referencia a los valores, a ser objetivo o significativo. Strauss reprocharía que esta referencia fuera sólo una toma de posición. Para que su propia toma de posición no sea fruto de una decisión y de una lucha entre concepciones hostiles e inclinaciones irracionales, la tensión específica entre Jerusalén y Atenas es una tensión entre la revelación y la naturaleza, dos instancias a priori, ajenas a la subjetividad humana.

La discusión con Weber, inmediatamente previa al estudio del derecho natural clásico, se extiende por otros escritos de Strauss, además de constituir el eje argumentativo del libro en su conjunto. El peso que ha quedado de esa discusión es el siguiente: en la medida en que Weber fuera un filósofo, aun a su pesar, tenía que admitir que la filosofía política no podía ser neutral, puesto

que no lo es la propia verdad. La pregunta por lo político exige cierta responsabilidad, precisamente porque las respuestas no son definitivas. «La filosofía política clásica está libre de todo fanatismo porque sabe que el mal no puede ser erradicado y que, por tanto, las expectativas depositadas en la política deben ser modestas.» La moderación involucra también una vuelta a lo que Strauss llama la perspectiva del ciudadano, o sentido común, o ética e incluso humanismo. La ciencia social es una disciplina del conocimiento de sí propio. La conclusión de Strauss es que el nihilismo moral propio de la modernidad puede ser evitado siempre que los valores se mantengan e indiquen una dirección a seguir, que en realidad es doble: la dirección social, necesaria para el mantenimiento de la comunidad y que requiere una enseñanza exotérica; y la dirección de la sabiduría, contraria a los mandamientos de la sociedad y cuya virtud se enseña esotéricamente¹⁴¹.

En cierto modo, la crítica de la sociología alemana se inscribe en la crítica general del liberalismo. El estudio sobre Hobbes pesa en todas las consideraciones de Strauss. La breve recensión de *Dos conceptos de libertad*, de Isaiah Berlin, carece del alcance de las páginas sobre Weber. En Berlin, por otra parte, es aún notoria una cautela que le impide decantarse, como Strauss, por la preferencia clásica; pero ambos coinciden en la defensa de la capacidad valorativa y en la vigencia de la filosofía política. Berlin ha atenuado, sin embargo, el alcance de sus consideraciones sobre el derecho natural: si existe un fundamento de la moralidad humana, no es seguro que haya de darse a priori; es más que probable, según Berlin, que dependa, por el contrario, de una constancia en las respuestas humanas y, por tanto, de una comunicación humana efectiva. Berlin preconiza un derecho natural empírico, que con la perspectiva de Strauss es difícil de conciliar con la peculiar filosofía de la historia que Berlin ha ensayado a propósito de autores como Vico o Herder o los escritores rusos¹⁴².

Más afín, incluso por la perversión de la mencionada *reductio ad Hitlerum* y a pesar del rechazo straussiano del marxismo en general, resulta la recepción de *El asalto a la razón* de Georg Lukács (obra en que la vieja discusión de Heidelberg entre Weber y el joven Lukács halla su término). Con Lukács ha subrayado Strauss el irracionalismo y nihilismo de la sociología contemporánea. Por lo demás, Strauss destaca el historicismo característico del mar-

141 Cf. L. STRAUSS, *What Is Political Philosophy?* (1959) y *Social Science and Humanism*, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989). *¿Qué es filosofía política?* (que da nombre al libro de 1959) es una versión de una conferencia pronunciada en Jerusalén en el año académico 1954-1955, durante el cual Strauss enseñó en la Universidad Hebrea. Lo esencial de este texto está tomado de las obras mayores que venimos comentando, pero lo significativo es el lugar en que sus palabras fueron dichas. En Jerusalén ha mostrado Strauss, quizá con menos persuasión de lo que cabía esperar, la preferencia por la filosofía política clásica.

142 Cf. L. STRAUSS, 'Relativism', en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989), pp. 13-19. Véase J. GRAY, *Isaiah Berlin*, pp. 13 ss., 55 ss., 181 ss. y esp. 191-192.

xismo, aun a riesgo de caer en lo que Lukács llamó la «mitología del concepto», es decir, en la ignorancia de aspectos básicos de la existencia — un peligro característico de la fenomenología que Strauss evitará¹⁴³.

Volviendo a *Derecho natural e historia*, el argumento prosigue donde lo dejamos con Weber. El descubrimiento de la naturaleza es la obra específica de la filosofía. El Antiguo Testamento, según Strauss, carece de un término para referirse a la naturaleza y, en consecuencia, no puede formular teoría alguna de derecho natural. La naturaleza es un término de distinción entre los fenómenos; de este modo, puede advertirse que hay fenómenos, especialmente en el terreno de la política, que no son naturales y que se manifiestan por la costumbre o por convención. El derecho natural supone siempre la interrupción de la continuidad y autoridad de una tradición. El estudio de la persecución y de la tiranía es previo al estudio del motivo por que tanto la una como la otra tienen lugar. El derecho natural propende a la disgregación social, sin suscitar sentido alguno de culpa por sus acciones:

Ni el Nosotros de cualquier grupo en particular ni un único Yo, sino el hombre como hombre, es la medida de la verdad y de la no-verdad, del ser o no-ser de todas las cosas. El hombre aprende con ello a distinguir entre los nombres de las cosas que conoce de oídas, y que difieren de un grupo a otro, y las cosas mismas que, igual que cualquier otro ser humano, puede ver con sus propios ojos. De esta manera, puede comenzar a sustituir las distinciones arbitrarias de las cosas que difieren de un grupo a otro por sus distinciones *naturales*.

El descubrimiento de la naturaleza se corresponde con la permanencia de las posibilidades humanas de intelección. Contingencia y necesidad son los términos de comparación que la naturaleza proporciona y con los que la filosofía apoda radicalmente los elementos convencionales del mundo político y religioso. Sin embargo, el descubrimiento de la naturaleza precisa de un esfuerzo del conocimiento. Según Strauss, el orden inmutable de la naturaleza consiente con las vacilaciones del esfuerzo que señalan las variaciones de la historia y que se reflejan en el establecimiento de los códigos legales. Una suave ironía lessinguiana recorre el análisis del convencionalismo, que desemboca en la referencia al epicureísmo. Desde *La crítica de la religión de Spinoza* hasta las *Notas sobre Lucrecio* (en las que Strauss trabaja durante veinte años), el aprecio de Strauss por el epicureísmo ha aumentado de una manera que puede calificarse de esotérica, es decir, contradictoria con el man-

143 Cf. L. STRAUSS, 'Relativism', en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989), pp. 19-21. El ensayo de Strauss concluye con una crítica del positivismo, basada en la crítica a Weber, y del existencialismo, basada en la crítica a Heidegger. Lukács es un pensador de referencia en la correspondencia entre Strauss y Kojève.

tenimiento de otras preocupaciones más graves —principalmente el judaísmo—, a que se sobrepone, y con la crítica de la modernidad. Con Lucrecio ha recalcado Strauss la diferencia entre el filósofo y la ciudad o la desproporción entre los requerimientos de la filosofía y los de la ciudad; pero también ha hecho frente al desmoronamiento de los *moenia mundi* y a la desilusión. Al referirse a Lucrecio, Strauss emplea su procedimiento acostumbrado de superponer consideraciones distintas que desafíen la inteligibilidad de la lectura. El epicureísmo no eleva sólo cuestiones políticas, al alabar la vida del sabio con preferencia a las costumbres de la ciudad; también entra en conflicto con la religión, cuya misión fundamental consiste en mantener alzados «los muros de la mundo» y la ilusión:

El único remedio consiste en traspasar *los muros del mundo* en que la religión se detiene y en llegar a reconciliarse con el hecho de que vivimos en una ciudad sin muros, en un universo infinito en que nada de lo que el hombre pueda amar puede ser eterno. El único remedio consiste en filosofar, sólo lo cual proporciona el más sólido placer. Sin embargo, la filosofía es repulsiva para la gente porque la filosofía requiere libertad de afecto respecto a *nuestro mundo*.

Lucrecio o (en menor medida) los sofistas preparan el camino de Strauss hacia Sócrates y su enseñanza fundamental: «La restricción es tan natural u original como la libertad». Esta suerte de contención ya no puede ser considerada, a la manera de Hegel, estoica; exige, por el contrario, cierto grado de dependencia de las cosas humanas o de conmensurabilidad de la ciudad con el individuo. La crítica de la sociedad abierta o la preferencia por la sociedad cerrada es característica de un pensador del orden o de la necesidad, como lo es Strauss, en detrimento del pensamiento de la libertad sin condiciones. Strauss manifiesta, en efecto, su preferencia por la idea de la *polis*, de la pequeña ciudad-Estado, cuya economía le parece más cercana a la economía de la naturaleza. Löwith contestó a esta pretensión aristotélica de Strauss, aduciendo que la ciudad-Estado es tan contraria a la naturaleza como pueda serlo el Estado mundial: «La creación de un orden perfecto, sea social o político o en la moral privada, adolece siempre de falta de naturalidad —simplemente *qua* orden»¹⁴⁴. La respuesta de Strauss es conservadora: la ciudad-Estado es, por naturaleza, moralmente seria y se atiene al problema de reconciliar el requerimiento de la sabiduría con el requerimiento del consentimiento social.

Sólo la situación extremada, la situación excepcional, justificaría la suspensión del derecho natural. Sin embargo, escribe Strauss, «no es posible

144 Cf. L. STRAUSS and K. LÖWITH, *Correspondence Concerning Modernity*, p. 110.

definir con precisión lo que constituye una situación extremada a diferencia de una situación normal». Es obvio que Strauss trata de apartarse lo más posible de la dependencia de Schmitt, ahora bajo la especie de Maquiavelo. La diferencia entre los antiguos y los modernos consiste en que aquellos tomaban la norma por establecida como propia de la naturaleza de las cosas, mientras que, para éstos, la situación extremada e insuperable genera la ley suprema. Strauss no se ha alejado tanto de Weber al reflexionar que, si es cierto que existe una jerarquía de fines, también lo es que no basta de suyo para convertirse en una guía de acción.

Por contraposición al derecho natural clásico, el derecho natural moderno se basa en la ininteligibilidad del universo. «Nos resulta difícil de entender cómo Hobbes pudo mostrarse tan esperanzado allí donde, para nosotros, había causa sobrada de desesperación.» La esperanza de Hobbes concernía a la tarea que el hombre podía emprender, una vez que los muros del mundo se hubieran desplomado y se hubiera superado el estupor consustancial al estado de naturaleza. Como ocurría con Weber, como ocurrirá con Maquiavelo, con Hobbes formula Strauss una objeción de forma que alcanza a los presupuestos mismos de la Ilustración, en la medida en que deja de ser concebible o de usarse el mantenimiento de dos enseñanzas, como deja de ser necesaria la asistencia de la gracia en un mundo en que el Estado ha destruido el estado de naturaleza y desplazado la consideración de la causa final por la eficiente, o sustituido el fin de las acciones humanas por el temor a la muerte violenta. El temor a la muerte violenta sólo puede cobrar sentido, en sustitución del temor de Dios, cuando el desencanto o la Ilustración se han producido. La diferencia entre Hobbes y la tradición epicúrea reside en que Hobbes deduce una acción social y una pasión política comunes en lugar de la dedicación prioritaria a la filosofía¹⁴⁵.

Voegelin se mostró de acuerdo con la versión straussiana de Locke, según la cual Locke habría tergiversado los argumentos clásicos del derecho natural para su propósito de desarrollar, con un «espíritu capitalista», el derecho de naturaleza de Hobbes hacia una doctrina referida a la propiedad. La propiedad, sin embargo, ha obligado a acentuar el énfasis sobre el propietario, o, según Strauss, sobre el sujeto: «El hombre, y no la naturaleza; la obra del hombre, y no el regalo de la naturaleza, es el origen de todo lo que es más valioso: el hombre debe todo lo que es más valioso a su propio esfuerzo». La consecuencia política del individualismo posesivo es que la felicidad humana

145 Los términos de referencia son explícitamente weberianos: el esquema de Hobbes precisa de un cambio de orientación tal que sólo puede proporcionarlo el desencanto del mundo por la difusión del conocimiento científico, o por la ilustración popular». Cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History* (1953), p. 198, con *On the Basis of Hobbes's Political Philosophy*, en *What Is Political Philosophy?* (1959), p. 180 ss.

ya no consiste, como para los epicúreos, en una restricción o en la discreción, sino en el poder y en la adquisición¹⁴⁶.

La acción política de la modernidad es impensable sin la libertad. La libertad moderna se logra mediante la síntesis de la virtud antigua con la noción de subjetividad moderna surgida del temor a la muerte violenta. El derecho natural moderno entra en crisis, precisamente, porque la libertad así entendida supone una suerte de reserva:

Tener una reserva contra la sociedad —escribe Strauss sobre Rousseau—, en nombre del estado de naturaleza, significa tener una reserva contra la sociedad sin ser compelido a, ni capaz de, indicar el modo de vida o la causa o el propósito por cuyo motivo se formula esta reserva. La noción de un retorno al estado de naturaleza propio de la humanidad fue el fundamento ideal para reclamar una libertad de la sociedad que no es una libertad para algo. Fue el fundamento ideal para apelar, en el seno de la sociedad, a algo indefinido e indefinible, a una última santidad del individuo como individuo, ni redimido ni justificado. Esto fue precisamente lo que la libertad significó para un considerable número de personas.

Esta ausencia de destino de la libertad o el mero sentimiento de la existencia en que se mira todo el romanticismo político después de Rousseau provocó, según Strauss, una reacción a favor del derecho natural premoderno, cuyo precursor fue Edmund Burke¹⁴⁷. Sin embargo, Burke no ha sido capaz de procurar una distancia respecto a la comunidad específica que le había tocado en suerte, de modo que, en realidad, se atiene a un derecho positivo: los derechos de los ingleses son más reales que los *Droits de l'Homme et du Citoyen*. El republicanismo de Burke es débil frente a la consideración metafísico-histórica que le lleva a «consagrar el Estado» y a describir, como recuerda Strauss, la nueva época a que ha dado lugar la revolución como «tierra desolada»¹⁴⁸.

146 Cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History* (1953), pp. 232, 246, 248 ss., con *What Is Political Philosophy?* (1959), pp. 198, 200, y la rec. de C. B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke*, en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983), pp. 229-231.

147 Cf. L. STRAUSS, *On the Intention of Rousseau*, en *Social Research* 14/4 (1947), pp. 455-487, con L. STRAUSS and E. VOEGELIN, *Faith and Political Philosophy* (1993), p. 39 ss.

148 Véase, para la precisión conceptual de los términos «ley natural» y «derecho natural», L. STRAUSS, *Natural Law*, en *International Encyclopedia of the Social Sciences* Macmillan, New York 1968, ahora en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983). Cito por mi versión en L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir*, p. 134: «A la luz del significado originario de *naturaleza*, la noción de ley natural (*nomos tês physeôs*) es una contradicción en los términos antes que un asunto corriente. La cuestión primordial concierne menos a la ley natural que al derecho natural, es decir, a lo que por naturaleza es correcto o justo: ¿es todo derecho convencional (de origen humano) o hay algún tipo de derecho que sea natural (*physei dikaion*)?».

14. LA IRONÍA SIN ALMA. Fichte apenas merece la mención a pie de página de Strauss en los *Pensamientos sobre Maquiavelo*¹⁴⁹. Sin embargo, Fichte es responsable de haber interrumpido la tradición de antimachiavelismo propia de la Ilustración y contribuido a difundir una concepción realista de la política que ha llegado hasta Weber o Schmitt¹⁵⁰. Fichte ha señalado con precisión el capítulo XV de *El príncipe*, sobre el que Strauss ha llamado reiteradamente la atención, como el lugar de nacimiento de la modernidad. La pluralidad de virtudes existente según Maquiavelo, que Fichte pone de relieve, y por que ninguna virtud rectora es capaz de lograr la coherencia moral de las acciones, es el precedente moderno inmediato del politeísmo de los valores. Esta indecisión y falta de estabilidad en el campo de la política motivó el nacimiento de *lo Stato*, de un carácter más duradero de las relaciones políticas. El propio Fichte es consciente de que se trata de «una guerra contra la arbitrariedad»¹⁵¹. La comunidad es el verdadero fundamento del Estado, de manera que puede pensarse en que exista algún día sin él; de hecho, el Estado sólo es necesario en situaciones extremadas de corrupción, que reclaman «el poder ilimitado de un solo hombre». La mirada que descubre la pecaminosidad del hombre se vuelve hacia la antigüedad para procurarse otro horizonte.

La correspondencia entre paganismo y pecaminosidad, entre los antiguos y los modernos, requiere que el principio fundamental de la nueva teoría del Estado sea el presupuesto de la antropología negativa conservadora, es decir, la maldad o incapacidad o indigencia moral del hombre para hacerse cargo de su destino. Fichte establece la «guerra de todos contra todos» como la condición de necesidad de la coerción estatal y se muestra indiferente a que el odio se albergue en los corazones, si no se manifiesta en las acciones. Conseguida la paz en el interior del Estado, las relaciones internacionales seguirán las mismas pautas parabólicas. La excepción se convierte en norma para que el

149 L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, The University of Chicago Press, Chicago & London [1958] 1978. El libro está formado por el texto de las conferencias impartidas en la Fundación Charles R. Walgreen de la Universidad de Chicago en 1953. El cap. II había sido publicado con anterioridad: *Machiavelli's Intention: 'The Prince'*, en *American Political Science Review* 51/1 (1957), pp. 13-40. En la segunda edición de la *Historia de la filosofía política* (1972), Strauss incluyó un ensayo sobre Maquiavelo, reimpresso en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983).

150 Cf. J. G. FICHTE, *Sobre Maquiavelo como escritor y pasajes de sus obras*. La redacción del ensayo sobre Maquiavelo (publicado en 1807) se entrevera (a la manera en que el propio Maquiavelo escribió sus obras magnas) con la de los *Discursos a la nación alemana*. En cierto modo, la trayectoria de Strauss es contraria a la de Fichte: en lugar de comenzar por una reivindicación de la *libertas philosophandi* y acabar por una afirmación de la «pecaminosidad consumada», Strauss ha ido tolerando la musa tenue de la antigüedad.

151 Cf. J. G. FICHTE, *Fragmentos políticos de los años 1807 y 1813*, en *Discursos a la nación alemana*, pp. 276-292.

orden ético superior administre el Estado cerrado y ordenado, sólo en cuyo seno pueden darse la salud del pueblo y el derecho.

Strauss habría criticado que el fundamento de todas estas consideraciones fuera la voluntad y no la razón. El problema que se plantea, con Maquiavelo, precisamente, consiste en conciliar la razón, o el derecho natural, con el Estado, o razón de Estado; en los términos de Maquiavelo, el problema consiste en conciliar la virtud con el temor.

Strauss ha trazado la precedencia de Maquiavelo o la genealogía de la modernidad hasta Marsilio de Padua¹⁵². Marsilio ha defendido una concepción de la política, según la cual el poder reside en la comunidad, que, de acuerdo con sus necesidades, define los fines del gobierno. La Italia tardo-medieval (como la Alemania a que Fichte se dirigía) conoce, en efecto, esta aspiración comunitaria o republicana, interrumpida por periodos de corrupción y despotismo. El concepto secular del Estado se abre camino, prefiriéndose cualquier régimen a la anarquía e identificando la soberanía con el gobierno. Como en Fichte, en Marsilio es evidente la tensión entre la soberanía popular y el Estado resultante de la comprensión de los dos poderes tradicionales de la Edad Media, temporal y espiritual, en uno solo. Es, precisamente, el anticlericalismo o, en palabras de Strauss, la «pasión antiteológica», lo que consiente en la ilación desde *El defensor de la paz* hasta los escritos de Maquiavelo.

La pasión antiteológica se conoce, sobre todo, en quienes prefieren la salvación de su patria a la salvación de su alma¹⁵³. En la introducción a los *Pensamientos sobre Maquiavelo* (escrita *ad captum vulgi*, «para estudiantes», como el prólogo a *Derecho natural e historia*), Strauss advierte, sin embargo, que la constitución americana tiene como fundamento lo que ahora llamaríamos el patriotismo constitucional y, por tanto, exige una prudencia en las acciones individuales, cuya responsabilidad no puede descargarse en la historia o el Estado. La eticidad no exime de la ética. La ley no promueve la obediencia sino después de que los hombres se hayan acostumbrado a ella. «En la medida en que la realidad americana sea inseparable de la aspiración americana, no se puede entender el americanismo sin entender el maquiavelismo que es su opuesto». Esta observación hay que interpretarla, no obstante, con cuidado. Strauss confesó a Voegelin que no podía evitar el amor por Maquiavelo, «a pesar de sus errores». En consecuencia, hay que extraer de sus con-

152 Cf. L. STRAUSS, *Marsilius of Padua*, en L. STRAUSS and J. CROPSY (ed.), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1963, 1972, 1987, reimp. en *Liberalism Ancient and Modern* (1968).

153 Cf. N. MAQUIAVELO, *Epistolario 1512-1527*, carta a F. Vettori (16 de abril de 1527): «Amo a mi patria más que a mi alma». La fuente está en Livio y en la defensa de «la existencia romana» (*Ab Urbe Condita* V, 39).

sideraciones, junto a las diferencias que los separan y que son, quizás, insalvables, incluso en el sentido de Lessing, las simpatías, según la pauta que hemos establecido de conservación y superposición de las reflexiones en toda la obra de Strauss¹⁵⁴.

Por debajo del texto sobre Maquiavelo continúa, por ejemplo, la discusión con el kantismo o con Schmitt, aunque atenuada por la influencia determinante de la ironía y de la comedia, así como por el mismo arte de escribir de Maquiavelo, y se prepara el camino hacia Tucídides y Jenofonte. Strauss reconoce, todavía, que Maquiavelo no se ha acercado a los clásicos como un mero anticuario o como un filólogo: Maquiavelo no ha venerado la virtud antigua sin condiciones. Entre los libros de Strauss, *Pensamientos sobre Maquiavelo* es el de más difícil lectura e interpretación, como lo prueba el haber irritado a tantos lectores, hartos de la cábala del número de capítulos de los libros de Maquiavelo y Livio o de las contradicciones en que Strauss abunda. Es, también, el último libro de Strauss dedicado con largo aliento a la modernidad y la vía de acceso más clara para la contraposición o tensión entre Jerusalén y Atenas. El anti-maquiavelismo que lo caracteriza y por el que se ha convertido en autoridad es demasiado convincente para resultar persuasivo y, como ocurre con las *Notas sobre Lucrecio* o el ensayo sobre Nietzsche, tiende a resaltar entre líneas o sin énfasis lo que hemos considerado como el fundamento de una sociología de la filosofía: el hecho de que todos los filósofos formen una clase por sí mismos, por encima de las épocas y de las sociedades en que les ha tocado en suerte vivir. En esa *classis*, Sócrates y Hobbes, Jenofonte y Maquiavelo, Lucrecio y Spinoza tienen un lugar propio y distinto de la diferencia entre la antigüedad y la modernidad. De este modo, el antimachiavelismo de Strauss, que se resume en la célebre frase de que Maquiavelo es un «maestro de iniquidad», ha de consentir (como la animadversión por Weber) un respeto menos evidente, un respeto a que podemos llamar esotérico. *Pensamientos sobre Maquiavelo* merece ser leído como un viejo libro.

Los viejos libros, los únicos que nos permiten acceder a la verdad, según Strauss, son los que ponen de manifiesto la persistencia de los problemas. Sin embargo, los viejos problemas son de difícil acceso. Por ello, la enseñanza de Maquiavelo es de doble carácter. Antigüedad y novedad le corresponden por igual. Republicanismo y tiranía le pertenecen a la par.

La ambigüedad de Maquiavelo entre el republicanismo y la tiranía obliga a un método de lectura que sepa extraer de sus obras la coherencia política argumental. ¿Se contradicen *El príncipe* y los *Discursos*? La opinión de Strauss es que entre las dos obras mayores de Maquiavelo existe una afinidad

154 Cf. L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern* (1968), pp. viii, 5, 9 ss., 21, 27-29.

que desautoriza la opinión común, según la cual Maquiavelo habría de ser identificado con el punto de vista de los *Discursos* a diferencia de las miras de *El príncipe*. Es significativo para Strauss que ni en una ni en otra mencione Maquiavelo «la distinción entre este mundo y el futuro, o entre esta vida y la futura; [que] mientras se refiere a menudo a Dios o los dioses, [Maquiavelo] nunca mencione al diablo; [que] mientras se refiera a menudo al cielo y una vez al paraíso, nunca mencione el infierno; [que] sobre todo, nunca mencione el alma». También es memorable que Maquiavelo no se decida ni por la ortodoxia acerca de las cuestiones sobre la creación y conservación del mundo —cuestiones de la mayor importancia para un lector de Maimónides como Strauss—, ni la rechace, sino que apunte, sin mostrar su preferencia, hacia la falta de consistencia de tales cuestiones. En general, estos trazos ponen de manifiesto que Maquiavelo no desconocía la necesidad de un arte de escribir, o que no ignoraba que lo que se proponía decir requería una confianza menor en el discurso y en la validez de los argumentos, a diferencia de la necesidad o de la facticidad de las cosas políticas. Strauss escribe, a este propósito, sobre la escritura de Maquiavelo, sin que se delate una falta de correspondencia con lo tratado en *Persecución y arte de escribir* (recordemos la historia del piadoso asceta):

En todas las épocas ha existido un poder gobernante, un poder victorioso que ha deslumbrado los ojos de la mayoría de escritores y que restringe la libertad de aquellos pocos escritores que no desean convertirse en mártires. La restricción de la libertad de discusión compele a los escritores, cuyas mentes no sucumben ante el esplendor o enojo de la autoridad, a presentar sus pensamientos de una manera oblicua. Es demasiado peligroso para ellos atacar las opiniones protegidas abierta o frontalmente. En cierto modo están, incluso, compelidos a expresar las opiniones protegidas como sus propias opiniones. Pero adoptar las opiniones que uno sabe que son falsas significa pasar por más estúpido de lo que uno es, o hacerse el loco. [...] Decir la verdad es sensato sólo cuando se habla a hombres sabios.

Maquiavelo, como su reconocido lector Spinoza, y como el propio Strauss en América, es demasiado audaz en sus planteamientos. La comparación de Maquiavelo con Strauss no es ingenua. Maquiavelo es un innovador. Su príncipe es un *principe nuovo*. Strauss es, por el contrario, un hombre de talante conservador, como Lessing o Tolstoi, un pensador dedicado a la restauración de una antigua manera de pensar. Ambos empeños —la innovación radical, la restauración sin concesiones— son vanos si se quieren aplicar con toda su pureza; pero como términos de comparación suponen, cada uno a su tiempo, la discreción respecto al punto de vista dominante. No debemos pasar por alto que el propio Strauss ha escrito (aunque en letra pequeña) que «la restaura-

ción de algo que ha sido despojado de sus privilegios durante mucho tiempo no es menos revolucionario o perturbador que la introducción de algo completamente nuevo»¹⁵⁵. Maquiavelo y Strauss pueden coincidir, por tanto, en el establecimiento de perspectivas con que hacer frente al estado de cosas presente. En la medida en que Strauss insista en la condición teológica de la realidad, el nihilismo al que se ha referido como aspecto dominante de la modernidad será un término parejo a la «corrupción» de Maquiavelo y justificará la suspensión del derecho natural; en la medida en que a la teología suceda la ironía y, por tanto, la consideración de las relaciones entre la ciudad y el filósofo desde un punto de vista falto de contenido ideológico, o desprovisto de una específica técnica política que permita dominar el azar o reducir la improbabilidad de que se junten en una sola oportunidad el filósofo y el político, tanto el nihilismo como la corrupción habrán de dejar paso a una concepción de tales relaciones en que la tragedia o la dispensación del destino no puedan darse, ya porque, como Maquiavelo, se omita «el carácter sagrado de lo común» a favor de una concepción atendida a los hechos o pragmática; ya, como en Strauss, por el encanto de la figura de Sócrates y la comedia antigua¹⁵⁶.

La intención de Maquiavelo es desconocida en su conjunto; el sutil secretario florentino no la ha revelado. Cabe decir que Strauss tampoco ha logrado o querido ponerla de manifiesto y que la propia intención de Strauss respecto a Maquiavelo también resulta desconocida. A la concernencia por la intención del autor, propia de la antigua retórica, sigue siempre una consideración sobre la ironía, sobre lo que realmente dijo o quiso decir ese autor. La ironía alcanza su quicio y lo cruza en la controversia sobre los antiguos y los modernos. Como Maquiavelo, Strauss se ha tenido que dirigir a lectores que, pese a la comparación que podía establecerse entre su constitución y la antigua república, eran lectores modernos que, en el fondo, estimaban la autoridad de la antigüedad como un prejuicio que podía serles favorable. Maquiavelo se ampara en este prejuicio, que constituye la parte visible de su enseñanza más aceptable y aceptada, la más tradicional o renacentista, para deslizar lo que Strauss llama «nuevas exposiciones» (*second statements* o *restatements*: un viejo término straussiano que ya inquietaba a Kojève)¹⁵⁷. Es significativo que

155 Cf. L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli* (1959), pp. 108/317, n. 52. Strauss emplea el participio «disestablished» (que hemos traducido por «despojado de sus privilegios»), que significó originariamente la separación de Iglesia y Estado.

156 Cf. L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli* (1959), p. 40: «Si es verdad que toda sociedad formada reconoce necesariamente algo de que está absolutamente prohibido reírse, podemos decir que la determinación de transgredir esta prohibición *senza alcuno rispetto*, pertenece a la esencia de la intención de Maquiavelo».

157 Cf. L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli* (1959), p. 43 ss., con *On Tyranny* (1991), pp. 255, 257, 263.

Strauss se fija en el uso maquiaveliano (y maquiavélico) del concepto de la tiranía, determinante en la teoría de la modernidad de Strauss. La tiranía, según Maquiavelo, no se detendría en la hora situada de la fundación del Estado, sino que se convertiría en una fundación continua, en una repetida vuelta al origen y en la garantía de estabilidad de la república. En el concepto de tiranía de Maquiavelo, indistinto del concepto del príncipe, está ya inscrito el procedimiento moderno de confianza en, y de necesidad de, las instituciones del Estado¹⁵⁸.

La técnica o ciencia políticas justifican la escritura de *El príncipe*. «El conocimiento de los grandes estadistas —según escribe Maquiavelo en la *Epístola dedicatoria*—, adquirido por mí a costa de una dilatada experiencia de la política moderna y mediante la continua lectura de antiguos hechos»: tal es el procedimiento reiterado de Maquiavelo, leer bien las cosas pretéritas y meditar las presentes. La concernencia con el presente, sin embargo, es determinante, hasta irritar el ejemplo y la validez de la antigüedad. *El príncipe* fue escrito mientras Maquiavelo preparaba los *Discursos*. El «furor político», la preocupación por el «auténtico vivir político», la pasión política domina, al cabo, al escritor, como a Weber le ocurría, y convierte *El príncipe* en un documento de la época —en un *tract for the times*, como lo llama Strauss—, por encima o a causa de su aspecto técnico o científico. Según Strauss, el libro es obra de un revolucionario, de «un hombre que ha roto con la ley en su conjunto, para reemplazarla por una nueva ley, que cree que es mejor que la antigua ley». Sin embargo, Maquiavelo no es un revolucionario en la práctica ni un conspirador como los que describe en sus páginas.

El objeto de *El príncipe* es el príncipe nuevo. Sin embargo, nada hay tan antiguo como los orígenes, cuando cada Estado fue fundado por príncipes nuevos:

Todos los principados —escribe Strauss—, aunque ahora sean electivos o hereditarios, fueron en su origen nuevos principados. Incluso todas las repúblicas, desde luego las mayores repúblicas, fueron fundadas por hombres sobresalientes que ejercieron un poder extraordinario, es decir, por príncipes nuevos. Discutir sobre los nuevos príncipes significa, entonces, discutir sobre los orígenes o fundaciones de todos los Estados o de todos los órdenes sociales y, en consecuencia, sobre la naturaleza de la sociedad. El hecho de que el dedicatorio de *El príncipe* sea un nuevo príncipe actual o potencial oculta, en cierto modo, el significado eminentemente teórico del asunto *el nuevo príncipe*.

Nos encontramos con la misma dificultad que señalábamos a propósito de Weber. El derecho natural clásico también comprendía el origen y la funda-

¹⁵⁸ Véase L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli* (1959), pp. 132, 255, 259, 270 ss.

ción de la sociedad desde un punto de vista eminentemente teórico y, por tanto, Strauss tenía que coincidir con Maquiavelo en la legitimidad de sus consideraciones y de la discusión sobre los fundamentos de la sociedad. Sin embargo, Maquiavelo, fundador, a su vez, de la modernidad, ha avanzado un paso de que Strauss se refrena. Ese paso supondría que la osadía teórica tendría que conducir a una revolución en la práctica. El sentido judío de la comunidad —que hemos visto respetado por Maimónides o por Freud— previene a Strauss. La ruptura con la ley, con el *nomos*, con la Tora, nunca es en Strauss completa, como no lo es, por otra parte, el acatamiento; en la práctica el disentiimiento no se produce de un modo violento, ni la teoría clásica consiente una expectativa de cumplimiento en ese sentido. Podemos preguntarnos si esta fidelidad irónica a la moralidad convencional o a la piedad es o no preferible a la técnica moderna de elaboración de mitos y de violencia; el motivo, sin embargo, es el mismo: el de mantener un vínculo, por delgado que sea, entre los hombres. Sin ese vínculo, todavía, la filosofía sería impracticable. Estas consideraciones son, no obstante, ingenuas por comparación con la teoría del Estado que se resume en el *dictum* de Hegel: «Siempre existe un gobierno»¹⁵⁹.

El propio modelo de Maquiavelo es una figura mítica: Quirón, el centauro. La constitución de Quirón —mitad bestia, mitad hombre— es característica de la naturaleza ambigua que ha de poseer el fundador del Estado:

Podemos advertir que Maquiavelo es nuestro testigo más importante de la verdad de que el humanismo es insuficiente. Puesto que el hombre debe entenderse a sí propio a la luz del todo o del origen del todo que no es humano, o puesto que el hombre es el ser que debe tratar de trascender la humanidad, debe tratar de trascender la humanidad en dirección hacia lo subhumano si no la trasciende en dirección hacia lo sobrehumano. *Tertium*, es decir, humanismo, *non datur*.

El príncipe nuevo es un legislador y un profeta. Maquiavelo pudo considerarse a sí mismo como el verdadero destinatario de su obra, según Strauss, lo que importa, sobre todo, para caracterizar o no a Maquiavelo como *classic reader* o como lector atento de la Biblia. Ningún lector clásico habría esperado una nueva revelación. El derecho natural, según lo entiende Strauss, sería imposible si una nueva revelación fuera posible. La vieja revelación mosaica del decálogo debe dejar paso a un nuevo código. Sin embargo, la fundación de un nuevo Estado no es una cuestión tan importante como su conservación; la conservación del Estado es, en realidad, la verdadera condición de posibilidad de la fundación de un Estado nuevo. La diferencia entre

159 Cf. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 695.

el derecho natural y la teología política, o entre la teoría de las ideas y la teoría del Estado, o entre la filosofía política clásica y la ciencia política moderna, reside precisamente en el carácter último del nuevo orden de cosas, que obliga a la producción de mitos capaces de mantener la cohesión social. Strauss puede advertir, como lector de Spengler, que lo único que le espera a un Estado nuevo —desde Maquiavelo a Kojève, tanto a *lo Stato* como a *l'État universel et homogène*— es la decadencia o la corrupción.

La escritura de los *Discursos* obedece, en parte, al interés suscitado por la conservación del Estado fundado por el príncipe nuevo. Que este interés no es el de un mero anticuario, como ya hemos dicho, lo demuestra que Maquiavelo mire la propia decadencia de su república.

Los modos y órdenes antiguos son nuevos —escribe Strauss— porque han sido olvidados, o sepultados como las antiguas estatuas. Maquiavelo debe desenterrarlos: ninguna traza de la antigua virtud, el origen y progenie de los modos y órdenes antiguos, ha perdurado. Pero él no pretende ser el primer o el único hombre moderno consciente de los modos y órdenes antiguos. Todos los conocen y muchos los admiran. Pero ninguno piensa que puedan ser imitados por el hombre moderno. El propósito de los *Discursos* no consiste simplemente en sacar a la luz los modos y órdenes antiguos, sino, sobre todo, en probar que pueden ser imitados por el hombre moderno. La empresa de Maquiavelo requiere, en consecuencia, el conocimiento de las cosas modernas tanto como el de las antiguas; no puede ser la obra de un mero anticuario.

Antigüedad y modernidad traban entre sí una dialéctica de la repetición y la revolución y establecen una relación irónica, en que consiste la apropiación de Livio por Maquiavelo. La historia de Livio o la historia por excelencia, y no la filosofía, se convierte en la autoridad de Maquiavelo. «Igual que Livio es la Biblia de Maquiavelo, los romanos son su pueblo elegido: un hombre que se atreve a prometer una tierra [es decir, un Estado nuevo] no dudará en elegir a un pueblo.» La autoridad de Livio involucra también la crítica de ese pueblo elegido o la crítica de la antigüedad que se ha escogido como modelo. Gracias a la lectura de Livio, Maquiavelo llega a la conclusión de que el estudio de los antiguos advierte de cuanto puede suceder en cualquier república futura, «si los remedios necesarios no se aplican a tiempo, [para poder así] aplicar los remedios usados por los antiguos, [descubriendo] también los remedios apropiados en caso de que los antiguos no los usaran o los desconocieran». La autoridad de Livio se sobrepone a la autoridad de la Biblia, precisamente porque el carácter de los antiguos no consiente una admiración sin reservas ni supone la obediencia absoluta. El silencio de Maquiavelo respecto a ciertos pasajes de Livio pone de relieve el arte de escribir de Maquiavelo y el límite de la interpretación moderna. «Maquiavelo puede presumir de haber

leído a Livio con una penetración infinitamente mayor de lo que nosotros somos capaces»¹⁶⁰.

Maquiavelo opone al azar de la formación histórica de Roma el carácter de necesidad que un lector de viejos libros, a diferencia de los propios antiguos, descubre. Puede decirse que la ciencia política de Maquiavelo consiste en sustituir el azar por la necesidad o en «domar la fortuna»; al menos, en enseñar a los hombres a secundarla, «a tejer sus hilos y no romperlos».

La diferencia con los antiguos supone, al cabo, el abandono de la tradición. El arte de escribir de Maquiavelo, sin embargo, es susceptible de ser interpretado sin maquiavelismo. Una y otra vez nos sale al paso, en la lectura de los *Pensamientos sobre Maquiavelo*, la duda de su correcta interpretación. En ningún otro libro de Strauss se encuentra una preceptiva del arte de escribir tan completa como en éste, donde alternan la escrupulosidad literal característica de los judíos y el espíritu de precisión propio de los clásicos mediante el que asunto y estilo se confunden. Strauss escribe:

El arte supremo hunde sus raíces, como [Maquiavelo] sabía, en la necesidad suprema. El libro o el discurso perfecto obedece en todos los aspectos las puras e inmisericordes leyes de lo que se ha llamado la necesidad logográfica. El discurso perfecto no contiene negligencia alguna; no hay en él hebras perdidas; no contiene palabra alguna que haya sido escogida al azar; ni marra por errores debidos a la falta de memoria o a cualquier otra clase de incuria; fuertes pasiones y una poderosa y fértil imaginación son guiadas con facilidad por una razón que sabe cómo usar un obsequio inesperado, que sabe cómo persuadir y que sabe cómo vedar; no consiente adorno alguno que no sea impuesto por la gravedad y la reserva de la materia tratada; el perfecto escritor rechaza con desdén y con cierta impaciencia la solicitud de la retórica vulgar, según la cual las expresiones deben variar, puesto que el cambio resulta agradable.

¿A qué lectores se dirigía entonces Maquiavelo, «escritor perfecto»? Considerándose a sí propio —como escribió de Savonarola— «un profeta desarmado», Maquiavelo sabía que tendría que esperar a que su generación desapareciera o alcanzara su muerte natural, para que una nueva generación, más joven, educada por sus libros, se hiciera cargo del Estado. La razón del Estado correspondía a un nuevo estado de cosas; de este modo, la autoridad antigua, y la misma antigüedad, superadas por la lectura de Maquiavelo, podrían ser relegadas. Con ellas quedaban apartadas también las formas de gobierno clásicas, sobre todo la premisa aristocrática de la filosofía política

¹⁶⁰ Véase, por ejemplo, el pasaje de Livio, *Ab Urbe Condita* III, 39, omitido por Maquiavelo.

clásica, a favor de las demandas de la multitud o democracia, que sólo, o de una manera mucho más eficiente, un príncipe o un tirano podía atender.

El príncipe obra con su pueblo a la manera en que la forma detiene la disgregación de la materia. La unidad del pueblo se consigue mediante la renovación del terror original. El retorno a los orígenes es siempre el retorno al terror que estaba en el principio. Sólo una continua vuelta al principio, una fundación constante del Estado, puede impedir su decadencia o corrupción, porque en el terror se alberga la esperanza. Maquiavelo, sin embargo, ha conservado cierta reserva respecto a sus propios planteamientos. Sabe que los profetas desarmados fracasan. Todas sus esperanzas se cifran, por tanto, en la lectura de sus libros, no en las acciones políticas. En la quinta de *Alberghaccio*, Maquiavelo ha descubierto el formidable poder conferido a la propagación de los pensamientos por medio de la palabra. El ejemplo del cristianismo es iluminador; sin el empleo de la fuerza, el cristianismo —una profecía desarmada— ha triunfado. Maquiavelo espera poder superar al cristianismo como el cristianismo superó al paganismo: *lentissime*, a la manera de Fabio el Demorador. A diferencia de la filosofía política clásica, que juzgaba improbable la reunión de la filosofía con el poder, Maquiavelo inicia el movimiento moderno de aproximación de ambas instancias, mediante la transformación de las opiniones de la multitud o propaganda llevada a cabo por el pensamiento de una elite. «Maquiavelo rompe con la Gran Tradición e inicia la Ilustración. Habremos de considerar si tal Ilustración merece su nombre o si su nombre verdadero es Ofuscación».

¿Cuál es, por tanto, la enseñanza de Maquiavelo? El último capítulo de Strauss está dedicado a salvar la filosofía de Maquiavelo, según las premisas de la sociología de la filosofía que Strauss ha establecido. La salvación de la filosofía de Maquiavelo es posible en la medida en que Maquiavelo es el fundador de la filosofía política moderna y, por tanto, tiene que conocer aún las pautas de la antigua. El carácter doble de la enseñanza de Maquiavelo permite a Strauss apodarlo con los averroístas latinos y con los filósofos judeo-árabigos medievales. Lo que Maquiavelo pudiera enseñar precisaba, en efecto, de una contención expresiva.

Cualesquiera sean las simpatías entre Strauss y Maquiavelo, entre un filósofo y otro filósofo, no pueden, sin embargo, superar la diferencia crucial que los separa y que, como ocurre con el conjunto de la modernidad, proviene de una diferencia respecto al concepto del ser de que depende la propia situación del hombre. El concepto de Fortuna, sobre el que Strauss ha insistido y en que se encuentra lo que podríamos llamar la condición ontológica de Maquiavelo, es un concepto anti-teleológico. La necesidad del azar no es una necesidad de orden; tampoco deja espacio para la opción o la prudencia. Sin embargo, Strauss ha reconocido que, para Maquiavelo, como para Spinoza, la genuina

dignidad del hombre consiste en la independencia lograda gracias al conocimiento del mundo, es decir, el conocimiento de lo que signifiquen los accidentes, la previsión o cálculo de posibilidades.

La crítica de la religión de Maquiavelo, entendida como la deducción política de su cosmología, devuelve a Strauss al punto de partida de Spinoza y Hobbes en la crítica de la modernidad, pero con una mirada distinta. A la filosofía política clásica concierne el modo en que los hombres deben vivir, lo que supone una pauta inalterable; a Maquiavelo le preocupa, por el contrario, el modo en que viven en realidad. Strauss ha caracterizado, precisamente, a Maquiavelo como un hombre de acción obligado a despreciar la filosofía —es decir, como un hombre de decadencia. Caracterizar la acción como decadencia es lo que distingue al pensamiento conservador. Esta caracterización, sin embargo, no es suficiente. Strauss agrega que Maquiavelo era también un hombre razonador. Maquiavelo opone a la norma antigua otra norma, que pueda ser adecuada a las necesidades extraordinariamente inclementes de su tiempo: un tiempo de corrupción exige, en efecto, una norma excepcional; exige, incluso, que la excepción al curso acostumbrado de las cosas políticas, al curso en general del mundo, se convierta en norma, y no sólo la confirme:

Sólo subyuga el azar o es el vencedor de su destino —escribe Strauss— aquel que ha descubierto las necesidades fundamentales que gobiernan la vida humana y, en consecuencia, también la necesidad del azar y el rango del azar. El hombre está sujeto a la naturaleza y la necesidad de tal manera que, en virtud del don de la naturaleza o *inteligencia* y mediante el conocimiento de la naturaleza y necesidad, es capaz de usar la necesidad y de transformar la materia.

La peculiaridad de la ciencia política moderna consiste en su carácter de síntesis entre la moralidad clásica y la bíblica, entre la naturaleza y el pecado; una síntesis que identifica la tiranía con la república, a pesar de sus diferencias. Maquiavelo ha tenido que fundar su racionalidad normativa en una antropología negativa insuperable. No se puede producir un cambio de intención. El establecimiento de las instituciones del Estado debe proporcionar los modos, sólo según los cuales —coerción y pedagogía— las acciones de los hombres se encaminen hacia el bien común.

Esta tarea institucional despoja, al cabo, a la política de su pasión característica y suscita en Maquiavelo el desafecto, tanto por las repúblicas como por las tiranías. Strauss emplea la misma palabra para describir la actitud de Maquiavelo hacia los hombres que para hacer lo propio con la actitud del filósofo clásico: *detachment*. Que, en el caso de Maquiavelo, este desafecto sea, todavía, «inhumano», no debe confundir al lector que ha tratado de seguir las pautas que el propio Strauss ha marcado respecto a la elección y el peso de

las palabras que un escritor emplea. Inhumana es, en efecto, toda indiferencia hacia las cosas humanas. La neutralidad de Maquiavelo es, en el tiempo, el precedente de la conducta axiológica de la sociología moderna. Para Strauss, sin embargo, es un término de comparación personal difícil de soslayar.

La enseñanza de Maquiavelo consiste en mostrar que, en política, ningún bien es incondicional. Como filósofo o, al menos, como lector de los textos antiguos, Maquiavelo sabe que existe un bien supremo a que se debe: la verdad; como político advierte que el bien supremo ha de contrastarse con las aspiraciones comunes de los hombres, que ni siquiera están dictadas siempre por la necesidad. De este modo, Maquiavelo sitúa la comedia entre la filosofía y la política. El protagonista de *La mandrágora*, Calímaco, «se salva a sí propio — escribe Strauss — mediante una serie de decepciones». El principio de la representación está lleno de alacridad: tanta, al parecer, como es precisa para apartarse del curso de la naturaleza y probar fortuna. Lucrecia, en efecto, sólo puede ser fecundada si accede a los propósitos inconfesables en público de Calímaco. El bien común, la continuidad de la especie, la salud de la república, sólo pueden lograrse por medios ilícitos o, al menos, por medios cuya moralidad necesita de una justificación exterior; por medios excepcionales. Calímaco obtiene cuanto desea, hasta el extremo de dejar sin respuesta la pregunta exageradamente retórica de la comedia: «¿Cuánta diferencia existe entre lo que el hombre imagina en sus deseos y lo que encuentra en realidad?».

Pensamientos sobre Maquiavelo se sitúa en la obra de Strauss entre el ensayo *Sobre la tiranía* y las monografías sobre la relación de Jenofonte con Sócrates. Jenofonte es para Maquiavelo el representante de la filosofía política clásica; sin embargo, Maquiavelo omite la dedicación socrática de Jenofonte y se refiere sólo al *Hierón* y a la *Ciropedia*. Se inspira en la política y desestima la filosofía. Strauss lo ha explicado así: a diferencia del hedonismo clásico, Maquiavelo ha puesto de relieve que, siendo la filosofía el paso de la opinión al conocimiento y la opinión el elemento de la ciudad, la filosofía debe, si quiere trascender la opinión en búsqueda del conocimiento o de la verdad, relacionarse de algún modo con la ciudad, en lugar de retirarse. «La filosofía debe ser políticamente responsable».

Pese a haber omitido a Sócrates, Maquiavelo comparte con él la reflexión sobre la fundación de la ciudad: la *República* o las *Leyes* remiten, en efecto, a Estados nuevos. Comparten, todavía, el carácter de la reflexión: ni Sócrates ni Maquiavelo han confiado demasiado en el poder de la retórica o de la legislación. Maquiavelo se ha mostrado más realista que Sócrates, pero ha eludido, como éste, el aspecto trágico de la política. Quien queda en evidencia o es derrotado por el azar no es, en efecto, una figura trágica, por atroz que haya sido su destino (como el de César Borgia o el de Manlio Capitolino). Es, sencillamente, una figura ridícula, una figura cómica.

Maquiavelo ha puesto de relieve la debilidad de la virtud antigua y recalado la dependencia social de la moral. La sociedad establece la moral que le permite satisfacer sus necesidades. En la medida en que Maquiavelo no se refiere a las necesidades del alma, su silencio es significativo: sin Sócrates o sin alma, cualquier régimen, y sobre todos el tiránico, puede procurar la satisfacción de las necesidades. Por ello la ironía de Maquiavelo es tan poco natural y la sonrisa de Maquiavelo es la sonrisa de la mandrágora (como cualquiera que haya visto su retrato por Santi di Tito en el *Palazzo Vecchio* de Florencia recuerda).

Los últimos pensamientos de Strauss sobre Maquiavelo ya no conciernen al Estado nuevo, sino a la nueva filosofía o nueva ciencia políticas. La filosofía de Maquiavelo —al igual que ocurre con todo pensamiento que haya cortejado la tiranía, de Marsilio de Padua a Schmitt— es democrática; se debe al *demos* y a sus necesidades y tiene como cometido su ilustración. La filosofía se vuelve pedagógica mientras se convierte en una de las funciones o instituciones del Estado nuevo. Como Hegel o Kojève, Maquiavelo ha pensado en la protección gubernamental de la filosofía o en la justificación filosófica del Estado. Maquiavelo ha fundado el idealismo filosófico al darle una materia: si el hombre no tiene unos fines determinados por la naturaleza, la cultura consiste, sobre todo, en la versatilidad o moldeabilidad humana.

El problema en cuestión sigue siendo el problema del estatuto ontológico de la subjetividad humana. La crítica de la modernidad de Strauss ha puesto de manifiesto lo extremadamente vulnerable que es la libertad del hombre, lo expuesta que se haya a carecer de destino o a entregarse a sus dispensaciones. La tensión entre las dos ciudades, Jerusalén y Atenas, tiende a destacar menos la libertad que la fidelidad, la pertenencia a una comunidad y el desafecto hacia el conjunto de las cosas humanas. Puede decirse que el estudio de esta tensión es de suyo señal de un pensamiento conservador, atenido a la dialéctica antigua y, por tanto, incapaz del momento de la superación propio de la dialéctica moderna; pero no se puede obviar que la crítica de la modernidad ha consistido, principalmente, en una crítica de la tiranía.

15. LAS DOS CIUDADES. La última palabra de Strauss sobre la religión revelada no puede ser una palabra de orden; desde luego no puede serlo con la perspectiva de la filosofía. La controversia entre Jerusalén y Atenas no es susceptible de resolución, puesto que Strauss la ha dejado, en apariencia, pendiente en este sentido; pero consiente en el intento de comprenderla sin dejar de seguir lo que Strauss ha escrito. La escritura de Strauss es de doble carácter: el propio de una enseñanza exotérica y el propio de una enseñanza esotérica. La correspondencia cruzada con Voegelin adquiere este último carácter y a ella debemos atender, antes de leer los escritos de madurez de Strauss sobre

el judaísmo como religión revelada. La última palabra de Strauss sobre la religión revelada depende, a su vez, de una variación de la controversia precitada entre las dos ciudades, que afecta al estatuto de la ciencia y, por tanto, al de la filosofía, a la que Strauss se acerca mediante la lectura de las obras testamentarias de Cohen y Husserl: *La religión de la razón extraída de las fuentes del judaísmo* y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Un lector de Strauss tiene que darse cuenta de que su último libro, publicado una década después de su muerte, pero preparado cuidadosamente por él, comienza con un ensayo dedicado a Husserl y termina con otro ensayo dedicado a Cohen. Justo en medio —en el lugar de la enseñanza principal de un escritor, según Strauss—, queda el célebre ensayo sobre *Jerusalén y Atenas*¹⁶¹.

Strauss instó a Voegelin, en 1943, a la lectura de la *Crisis* de Husserl¹⁶². Según escribe Strauss, con un énfasis desacostumbrado en su estilo, «nada en la literatura de nuestro siglo [es] comparable a este análisis en rigor, profundidad y aliento». La lectura de Husserl obliga a una tarea de esclarecimiento de los conceptos fundamentales, entre los que Strauss incluye el concepto de lo político. En muchos aspectos, la enseñanza de Husserl es, para Strauss, dirimente: la necesidad de un cambio de orientación tras la crisis de la empresa científica occidental, sujeta a un reiterado encubrimiento de sentido; la consideración de la subjetividad como enigma y la importancia concedida a Hobbes, e incluso el entendimiento de Kant con que concluía la primera versión de la *Crisis*; la noción de entelequia o de finalidad en la búsqueda de sentido; la atención hacia el mundo precientífico o hacia la trascendencia eran indicaciones y sugerencias que no podían pasar, en efecto, desapercibidas

161 Cf. L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1983 [1986]. El libro fue editado por J. Cropsey, con una introducción —modelo de la escritura escolástica straussiana— de T. L. Pangle. Como ocurre con el otro libro póstumo de Strauss, *The Argument and Action of Plato's Laws* (1975), la referencia a Platón es orientadora. El carácter misceláneo del libro, al que Strauss, de haber vivido, habría agregado un ensayo sobre *Gorgias*, es sólo aparente; en realidad está pensado con ponderación: dedicado por mitades a Jerusalén o Atenas, contiene el único ensayo escrito por Strauss sobre Nietzsche e incluye el ensayo sobre Maquiavelo, publicado en la segunda edición de la *Historia de la filosofía política*. He preferido, aun a riesgo de incurrir en una suerte de delito hermenéutico, desglosar los contenidos del libro; creo, sin embargo, haber respetado su orden interno.

162 Cf. L. STRAUSS and E. VOEGELIN, *Faith and political Philosophy* (1993), p. 17 ss. Como es sabido, las dos primeras partes de la *Crisis* habían sido publicadas en 1936 en el primer número de la revista *Philosophia*, de Belgrado. La obra en conjunto, que quedó inacabada a la muerte de Husserl, no fue editada hasta 1954. La discusión de Strauss y Voegelin se atiene exclusivamente a lo publicado en 1936. Todas las referencias a Husserl han de hacerse con la mirada puesta en Heidegger, hasta el rechazo final del «filósofo» en el ensayo sobre *Filosofía como ciencia estricta y filosofía política*.

para Strauss. La *Crisis* es, en realidad, la versión esotérica o filosófica de la exotérica o ilustrada *Decadencia de Occidente* de Spengler.

De una manera algo oblicua, Voegelin rinde cuentas de su lectura de Husserl. Escribe una larga carta a su amigo Alfred Schütz —que a la sazón era colega de Strauss en la Nueva Escuela para la Investigación Social de Nueva York y, junto con Marvin Farber, introductor de la fenomenología en los Estados Unidos—, seguro de que Strauss la leería, como, en efecto, ocurrió¹⁶³. La carta es, en realidad, un breve ensayo. Voegelin se ve obligado a mostrar, tras reconocer, a modo de prolepsis, la grandeza del filósofo, su decepción por la insistencia meramente epistemológica o racionalista de Husserl. Advierte, todavía, el error de interpretación descrito en términos straussianos que consiste en creer que se puede entender a los autores del pasado mejor de lo que éstos se entendieron a sí mismos. La pregunta crucial es la siguiente: ¿es el avance hacia la objetividad del conocimiento del mundo, hacia su raíz en la subjetividad constitutiva del *ego*, un avance hacia los problemas fundamentales de la filosofía? Voegelin califica la teleología de Husserl de averroísta, en el sentido de la aceptación de un «alma del mundo» de que el alma individual formaría parte. La carga espiritual de la entelegía husserliana reduciría el relieve de la humanidad a la propia de una comunidad de filósofos, peligrosamente semejante a comunidades del tipo del proletariado, el pueblo o la *Italianà* fascista. La historia de la humanidad sería relevante sólo por la historia de la «lucha de filosofías». ¿Cuál es, entonces, el orden de la historia? Husserl muestra toda su ingenuidad al suponer que la fenomenología había establecido, por fin, el principio apodíctico de la humanidad, después de los intentos llevados a cabo en la antigüedad (Grecia) y en el Renacimiento (cartesiano). Voegelin caracteriza a Husserl, de una manera significativa si pensamos en la lectura que esperaba de su carta por parte de Strauss, como un pensador mesiánico:

Además del componente específico y problemático de subjetividad trascendental, el radicalismo de Husserl tiene un componente mesiánico, en virtud del cual la fundación final, con su apodicticidad en el área de lo histórico y social, se convierte en el establecimiento de la secta de un filósofo en la fase final de la historia.

La estructura de la metafísica de Husserl, como advierte Voegelin, se corresponde necesariamente, sin embargo, con los fenómenos de la esfera

163 La carta se publicó por vez primera en E. VOEGELIN, *Anamnesis*, Piper Verlag, München 1966. Ha sido incluida como apéndice en L. STRAUSS and E. VOEGELIN, *Faith and Political Philosophy* (1993), pp. 19-34. Cf. E. VOEGELIN, *Review of Marvin Farber, 'The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy'*, en *Social Research* 11 (1944), pp. 384-387.

política, es decir, con la experiencia y la historia, aunque el propio Husserl haya eludido trazar esta correspondencia, en virtud de la intangibilidad de su enteología:

Husserl no puede ser criticado [en cuanto historiador], porque su interpretación de la historia *ex definitione* no puede ser falsa. Hablo de una escritura *demoníaca* de la historia porque el historiador absolutiza su propia posición espiritual con su limitación histórica y realmente no escribe historia, sino que abusa del material de la historia como soporte histórico de su propia posición.

Voegelin aprecia que el problema de la suspensión cartesiana del conocimiento del mundo no implicaba de suyo un desprecio del mundo (*contemptus mundi*), sino un interés científico por la objetividad. De este interés, despojado del sentido de trascendencia que en las meditaciones cartesianas aún alentaba, proviene la posición filosófica de Husserl, cuya obra, impedida de acceso a la trascendencia, adquiere de esta manera un carácter solamente preparatorio:

Si Husserl era indiferente respecto a las experiencias de trascendencia, si las rehuyó, si se trata de un problema biográfico (que se hubiera apartado de la religiosidad judía y no deseara ingresar en el cristianismo) —no lo sé. En cualquier caso, para fundar su posición, emprendió el camino hacia la inmanencia de una problemática histórica y con el mayor cuidado se vedó a sí propio el problema filosófico de la trascendencia (el problema decisivo de la filosofía).

En su respuesta, Strauss considera que Voegelin no ha hecho del todo justicia a Husserl en sus consideraciones. En su opinión, el punto de partida decisivo de Husserl es la crítica de la ciencia moderna. La ciencia moderna ha entrado en crisis respecto a su sentido y ostentado, en consecuencia, la necesidad de un cambio de orientación. La discusión, no obstante, desaparece al llegar aquí de la correspondencia; prosiguiera o no en conversaciones de que no tenemos noticia, es perceptible, sin embargo, su influjo verdaderamente esotérico, a tenor de las ulteriores posiciones respectivas de Strauss y Voegelin, tanto en el resto de cartas que se cruzaron como en las obras que, de ahora en adelante, señalan la madurez de pensamiento de ambos (*Derecho natural e historia* de Strauss y *Orden e historia* de Voegelin). De esta manera, y con la mirada puesta en las dos ciudades, hemos de distinguir, con Strauss, entre la teoría y la existencia: «La cuestión sobre Platón o el existencialismo es, en la actualidad, la cuestión ontológica». La discusión sobre el concepto de existencia sigue siendo husserliana. Strauss no admite que la historia sea la fuente

de la verdad, sino sólo su condición. El desacuerdo sobre el carácter filosófico de la existencia no se basa en un mero problema semántico.

Si no estoy por completo equivocado, la raíz de toda la oscuridad moderna, desde el siglo diecisiete en adelante, consiste en el oscurecimiento de la diferencia entre teoría y práctica, un oscurecimiento que, primero, lleva a una reducción de la práctica a la teoría (tal es el significado del así llamado racionalismo) y, luego, en represalia, al rechazo de la teoría en nombre de una práctica que ya no es inteligible como práctica.

La defensa de la actitud teórica es de suyo la defensa de la filosofía ante la fe. «Sea lo que fuere lo que *noein* pudiera significar no es, por cierto, *pistis* en sentido alguno.» No es de extrañar que Voegelin —que leía entonces (1951) *Filosofía y Ley* de Strauss— advirtiera un cambio de posición a que ya nos hemos referido. ¿Cómo hay que interpretar, si de verdad se ha producido, este cambio de posición? Debemos atenarnos a la letra de Strauss. Revelación y *episteme* han de ser accesibles al entendimiento natural del hombre. Jerusalén y Atenas, de este modo, se unen para impedir que el Estado señale la única pauta de conducta. *Jerusalén*, no obstante, reclama una obediencia que *Atenas* no exige; la *episteme* no conoce revelación alguna. Por ello Strauss opone a los mitos platónicos, que Voegelin erige en escollo de la interpretación, los diálogos platónicos. Los mitos son parte de los diálogos.

El problema de la revelación y, en consecuencia, la consideración husserliana del objetivismo científico y del subjetivismo trascendental, se convierte en el problema fundamental de la relación entre Voegelin y Strauss. Voegelin observa que el problema de la revelación y del conocimiento revelado no puede ser tratado, literalmente, como el problema de la palabra de Dios:

La *palabra* de Dios no es una palabra que pueda ser pronunciada, sino que, por el contrario, es un significado que puede articularse en una interpretación muy libre, que se legitima de suyo por la presencia del espíritu en la comunidad histórica.

La humanización del hombre, en opinión de Voegelin, favorece la concepción de la trascendencia de Dios. Esta humanización se corresponde con la genuina experiencia del hombre, previa a la *episteme* o ciencia. Voegelin llama, siguiendo a San Agustín, *sapientia* a esta percepción precientífica y, explícitamente, se separa de Husserl. El propio diálogo platónico bebería, según Voegelin, en «la fuente divina del conocimiento del orden».

La respuesta de Strauss acepta que el problema de la revelación no consista en un problema psicológico (o ateo). Toda interpretación de la palabra de Dios, sin embargo, descansa sobre la fe y no sobre el conocimiento.

Strauss advierte que Voegelin acata, para eludir el abismo de la subjetividad, el dogma cristiano, según el cual existe un criterio para delimitar la legitimidad de la interpretación de la heterodoxia. Strauss, que admite cierta afinidad, pese a su condición judía, con la enseñanza católica, señala que la filosofía no puede compartir lo específico, sea cristiano o judío, de la fe. La insuficiencia de las consideraciones de Husserl parece (diez años después del entusiasmo que suscitó la lectura de la *Crisis* y pese a lo dicho sobre el catolicismo) fuera de discusión. El terreno lo ha ocupado, en su lugar, la filosofía política clásica, en el sentido de reconocer la distancia entre el filósofo y la ciudad y, por tanto, entre el filósofo, atenido a la búsqueda del conocimiento de la verdad o *episteme*, y la ciudad, regida por los mandamientos legales o morales y las tradiciones. Strauss objeta, principalmente, a la pretensión de Voegelin de que la revelación ha dejado obsoleta a la filosofía, que la filosofía clásica es, no obstante, posible y necesaria. «Sólo Dios —agrega Strauss del modo más irónico— sabe quién está en lo cierto». Con algo más de acritud o sabiendo a quién se dirigía, Strauss recomienda de seguido a Voegelin, en el sentido estricto de la interpretación filosófica, que no trate de entender a Platón mejor de lo que Platón se entendió a sí mismo.

Sócrates sabía que no sabía nada —ésta, si usted quiere, es la enseñanza platónica. Pero no se puede saber *que* no se sabe, si no se sabe lo que no se sabe —es decir, si no se sabe cuáles son las cuestiones actuales y cuál es su rango de prioridad. Y Sócrates sabía que el *hen anagkaion* es *deloun* o *skopein*. Lo cual, seguramente, es mucho menos que un sistema, pero también es considerablemente más que el *mantenimiento de la existencia* y la *fe divina*.

No puede extrañar que el intento actual de considerar a Strauss como un filósofo judío pase por encima de la correspondencia cruzada con Voegelin¹⁶⁴. El propio Strauss ha dejado textos que se sobreponen al carácter radicalmente filosófico de las cartas que envía a Voegelin y que hemos de leer recordando el último párrafo de la *Nueva exposición* a que ya hemos aludido. Diez años antes de pronunciar la célebre conferencia sobre *Jerusalén y Atenas*, Strauss escribe:

164 Cf. *Editor's Introduction: Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker*, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997). Éste es el primer volumen de la serie de escritos de Strauss dedicados al judaísmo, supone una corriente de interpretación straussiana de considerable importancia. Mi estudio sigue, obviamente, otro rumbo, que podría resumirse de la siguiente manera: Jerusalén es la enseñanza exotérica de Strauss, atendida en lo fundamental, a la exigencia lessinguiana de no aniquilar el Estado o la sociedad o la comunidad existentes; Atenas es la enseñanza esotérica de Strauss, dedicada a la búsqueda del conocimiento, de carácter transpolítico o transhistórico.

¿Qué es lo que sabemos? Dejo aparte los innumerables hechos que conocemos, pues el conocimiento de meros hechos no es conocimiento, verdadero conocimiento. Dejo aparte también nuestro conocimiento de las leyes científicas, pues estas leyes están sujetas, de una manera admitida, a futuras revisiones. Podemos decir que lo que conocemos verdaderamente no son las repuestas a cuestiones comprensivas, sino sólo estas cuestiones, cuestiones que se nos imponen como seres humanos por nuestra situación como seres humanos. Esto presupone que existe una situación fundamental del hombre como hombre a que no afecta ningún cambio, ningún, así llamado, cambio histórico en particular. Tal es la situación fundamental del hombre respecto al todo —el todo que es tan poco susceptible de cambio histórico que es una condición de cualquier posible cambio histórico. Pero, ¿cómo sabemos que existe este todo? Si sabemos esto, podemos conocerlo sólo mediante lo que podemos llamar el mundo fenoménico, el todo dado, el todo que permanentemente está dado, tan permanentemente como lo están los seres humanos, el todo que se mantiene unido y constituido por la bóveda del cielo, y comprende cielo y tierra y todo cuanto está bajo el cielo y sobre la tierra y entre el cielo y la tierra. Todo pensamiento humano, incluso todo pensamiento humano o divino, que haya de ser entendido por los seres humanos, comienza, se quiera o no, con este todo, el todo permanentemente dado que todos conocemos y que los hombres siempre han conocido¹⁶⁵.

Este «todo» dado, este mundo precientífico cumple, en la obra de Strauss, la labor de contención de la subjetividad, pero se puede decir de dos maneras, permanentemente enfrentadas y significativas en virtud de esta oposición. *Jerusalén y Atenas. Reflexiones preliminares* es uno de los textos más célebres de Strauss¹⁶⁶. Debemos prestar atención a los aspectos superficiales: se trata de un escrito pensado para ser leído ante un público preferentemente judío (congregado en la Conferencia Pública Frank Cohen para Asuntos Judíos). ¿Cuál es, todavía, su contenido? El entendimiento de lo que signifiquen las dos ciudades es la tarea principal. El argumento sigue el camino acostumbrado. El entendimiento de las dos ciudades no puede lograrse mediante una ciencia neutral o libre de presupuestos. Jerusalén y Atenas no se pueden entender como culturas o valores, de modo que, en el intento de apreciarlas, deje de tomarse partido al haber tomado previamente partido por

165 Cf. L. STRAUSS, *On the Interpretation of Genesis* (1957), en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997), p. 361. El texto de Strauss fue dictado como conferencia y no se publicó en vida. Apareció por primera vez, con una versión francesa, en *L'Homme: Revue française d'anthropologie* 21/1 (1981), pp. 5-36.

166 Cf. L. STRAUSS, *Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflexions*, en *The City College Papers* 6 (1967). Una versión abreviada se publicó en *Commentary* 43 (1967), pp. 45-57. Strauss dispuso, como hemos dicho, su publicación en el centro de *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983). Se ha reimpresso en diversas ocasiones. Cito por mi versión en L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir*, p. 93 ss.

el pluralismo. Si Jerusalén y Atenas no son, pues, culturas ni valores, el entendimiento de lo que signifiquen sólo se puede lograr mediante la comprensión de la noción común de lo que por separado pretendían o de aquello a lo que aspiraban. Por la correspondencia con Voegelin sabemos que esta noción o palabra común es la sabiduría. «Debemos, por ello, tratar de entender la diferencia entre la sabiduría bíblica y la sabiduría griega».

Quien busca la sabiduría es, *eo ipso*, un filósofo. Esta situación puede ser ya indicio de una preferencia por Atenas. La interpretación que Strauss ofrece de la Biblia no puede ser, por tanto, ortodoxa y, de un modo significativo, antepone a Maquiavelo y a Spinoza en su camino. Sólo de esta manera la sabiduría bíblica, que se traduce en obediencia, es compensada por la crítica. «No olvidemos nunca —escribe Strauss— que no hay palabra bíblica para duda.» Tampoco hay, como sabemos, un término correspondiente a naturaleza.

La argumentación de Strauss es sutil y elusiva, pero tiene el propósito de caracterizar la naturaleza accesible de lo creado y poner de relieve que la Biblia reclama la comunidad de los hombres. El problema del mal ocupa las páginas siguientes al relato bíblico de la creación. El mal es la condición del conocimiento. El hombre anhela vivir sin el mal, pero, a la vez, no es capaz de llevar una vida sencilla. Caín, el fratricida del hombre dedicado a las labores de la tierra, es el fundador de ciudades. «La ciudad y las artes, tan ajenas a la simplicidad original del hombre, deben su origen a Caín.» Entre la fundación de las primeras ciudades y el establecimiento de la Ley se produce la Alianza. «El hombre caído o despierto necesita restricción, debe vivir bajo la ley. Pero esta ley no ha de ser meramente impuesta. Debe formar parte de una Alianza en que Dios y el hombre sean igualmente, aunque no por igual, partícipes.» La prueba de la Alianza es el sacrificio de Isaac o la confianza de Abrahán. La justicia de Dios se conoce por su palabra: «Revelada a Sus profetas y especialmente a Moisés, se convierte en *la* fuente de conocimiento del bien y del mal».

Por contraposición a esta fuente, Strauss explica los orígenes griegos del acceso a la sabiduría o de la filosofía. La primera diferencia con la obediencia a la Ley revelada afecta al carácter tradicional o comunitario de las Escrituras, frente al carácter deliberado, individual, de los libros griegos. La diferencia siguiente es de mayor calado: en la concepción griega no cabe que el mal se deba a los hombres o al pecado ni que pueda darse una esperanza de restauración. La gravedad de la tragedia se compensa por la levedad de la comedia; pero no por la escatología del perdón de los pecados o de la justicia reparadora. El concepto de ser y, por tanto, el pensamiento de Dios, se deduce de la irresponsabilidad humana del mal. El ser, que ni cambia ni perece, o el dios aristotélico, que es pensamiento puro que sólo se piensa a sí mismo, no

gobiernan dando órdenes ni enviando leyes. En cuanto a la deidad platónica, las semejanzas con la divinidad bíblica se inscriben en una teología inferior en rango a la teoría de las ideas. La oposición entre razón y revelación alcanza así su quicio: los dioses de Platón son dioses accesibles, ya por la razón (los dioses cósmicos), ya por la tradición (los dioses de los griegos); los dioses cósmicos son más elevados que los dioses de los griegos o los bárbaros. El Dios de la Biblia es el Dios, por el contrario, de un pueblo elegido: es el único Dios verdadero, pero no es un Dios universal.

La segunda parte de la conferencia de Strauss está dedicada a Sócrates y los profetas, bajo el auspicio de Cohen. Cohen se propuso la síntesis de Platón y la Biblia. Strauss reacciona, como sabemos, estimando «que los dos ingredientes de la cultura moderna, de la síntesis moderna, [son por separado] más sólidos que esa síntesis». La discusión sobre Sócrates y los profetas es una discusión sobre los verdaderos profetas y los falsos profetas, «que dicen al pueblo lo que éste quiere escuchar». Los verdaderos profetas, por el contrario, predicen aquello que está fuera de toda expectativa. Sócrates, a su vez, se ampara, en la hora de su defensa ante el tribunal, en la respuesta de Apolo, «pero no logra que la respuesta del dios le persuada». Sócrates sirve al oráculo tratando de refutar su respuesta; llega a darse cuenta de que, en efecto, es el más sabio de los hombres, porque sabe que no sabe nada, en contraste con los que dicen que saben. Además del oráculo, Sócrates se ampara en su *daimon*, que le retrae de la actividad política. Esta retracción separa a Sócrates de los profetas o del mesianismo. El conocimiento de la naturaleza humana le impide creer que alguna vez el mal desaparezca de la tierra. Por ello el hombre justo es el sabio que dedica su vida al conocimiento y no al servicio de Dios, lo que quiere decir que el conocimiento no le ha sido revelado.

Sólo una lectura sesgada de Strauss impide ver aquí la separación lesinguiana de enseñanzas, así como el carácter necesario de mantenerlas a la par:

Los profetas se dirigen por regla general al pueblo y, en ocasiones, a todos los pueblos, mientras Sócrates se dirige, por regla general, a un solo hombre. En el lenguaje de Sócrates, los profetas son oradores, mientras Sócrates desarrolla sus conversaciones con un hombre, lo que significa que le está haciendo preguntas¹⁶⁷.

167 Cf. L. STRAUSS, *Perspectives on the Good Society*, en *Liberalism Ancient and Modern* (1968); *On Plato's 'Apology of Socrates' and 'Crito', On the 'Euthydemus'*, en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983); *Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*, en *An Introduction to Political Philosophy* (1989).

Volvamos ahora nuestra mirada del centro a la periferia, hacia los ensayos finales sobre Husserl y Cohen, que, según la pauta straussiana, tendrían que servir de captación de benevolencia. *Filosofía como ciencia estricta y filosofía política* retoma la lectura de Husserl emprendida en la correspondencia con Voegelin¹⁶⁸. Strauss comienza con una crítica del existencialismo que reitera lo ya conocido, salvo en la conclusión a que se llega: Heidegger ya no es considerado como filósofo, sino como «visionario»: «Hay razones para pensar que, según Heidegger, el mundo no ha estado nunca en orden ni el pensamiento ha sido nunca meramente humano [...]. El «retorno de los dioses [...] no deja lugar alguno a la filosofía política».

La lectura de Strauss también es reiterativa en lo que a Husserl respecta: destaca el problema del descubrimiento de la naturaleza y de la crítica de la experiencia. «Al científico dar o tomar por garantizada la naturaleza le precede y le sirve de base lo precientífico, que precisa de una clarificación radical.» La naturaleza debe llegar a ser inteligible como correlato de la conciencia. La fenomenología, por tanto, no se ocupa de la naturaleza o existencia, sino de la «esencia».

La fenomenología ha de enfrentarse, todavía, a las cosmovisiones o concepciones del mundo, en la época en que las ideas de sabiduría y ciencia estricta se han separado. Esta discreción afecta a la estabilidad humana, necesitada de consuelo. Según Strauss, Heidegger ha demostrado que la tentación de abandonar la filosofía como ciencia estricta a favor de una concepción del mundo es difícil de soportar. La diferencia entre la filosofía como ciencia estricta y cualquier concepción del mundo es la diferencia general entre la filosofía y la sociedad, tal y como Strauss la ha planteado. Husserl fue, en este aspecto, ingenuo, al creer que distintas concepciones del mundo pueden coexistir pacíficamente en una misma sociedad o tolerar en su seno la existencia de la filosofía como ciencia estricta. Los acontecimientos que, según Strauss, Husserl «no podía despreciar ni desestimar», le obligaron a prestar atención al fenómeno de la persecución¹⁶⁹.

168 Cf. L. STRAUSS, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, en *Interpretation* 2/1 (1971), pp. 1-9, ahora en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983). En 1969 había aparecido una traducción en hebreo en *Iyyun. Hebrew Philosophical Quarterly* 20/1-4, pp. 14-22, 315-14 (*sic*). Cito por mi versión en L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir*, p. 149 ss.

169 Strauss se refiere a la célebre conferencia de Husserl, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, pronunciada en Viena en mayo de 1935 e incluida en la edición de 1954 de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Strauss matiza la tradicional objeción que se le hace a la fenomenología de haber prescindido de la realidad en sentido específicamente político: Husserl tendría que haberse dado cuenta de que la filosofía como ciencia estricta entra en conflicto con las diferentes concepciones del mundo, así como con la sociedad en su conjunto.

Las propias pautas de interpretación de Strauss nos obligan a considerar su *Ensayo introductorio a 'La religión de la razón extraída de las fuentes del judaísmo'* de Hermann Cohen como su última palabra sobre la cuestión del judaísmo, o de la religión revelada, o de la verdad, pues, en efecto, dejó dispuesto que fuera el último ensayo de su último libro¹⁷⁰. Cincuenta años lo separaban de las publicaciones sionistas y spinozianas con que había comenzado su carrera. Strauss reconoce que su lectura de Cohen ha de sobreponerse, como en el caso de Husserl, a décadas de olvido. Explícitamente, Strauss dice que escribe para el lector americano contemporáneo.

Revelación y filosofía son los asuntos de que versa el ensayo. Según Cohen, la revelación habría consistido en la «creación divina de la razón». El judaísmo sería la fuente de la religión de la razón. La filosofía de Platón y la de Kant habrían contribuido a despejar de elementos míticos esta religión. Strauss renueva, atenuándolos, los viejos temas de las discusiones con Schmitt y Weber: ¿cuál es el dominio de la religión, cuál el de la filosofía? Cohen habría seguido («con un poder especulativo y una intransigencia sin rival») la estela de Mendelssohn: reunir judaísmo y cultura, religión y Estado¹⁷¹. Dios es considerado por Cohen, siguiendo toda una tradición de pensamiento, como un postulado de la razón.

Sin embargo, la revelación exige la dilucidación del problema de la creación, que, desde el punto de vista bíblico, es la creación del hombre. «El hombre —escribe Strauss— significa aquí a los hijos de Israel.» La concernencia de la relación entre Dios y el hombre a la sola nación de Israel plantea el problema de la superioridad de la obediencia o de la racionalidad de los mandamientos del Deuteronomio:

170 Cf. L. STRAUSS, *Introductory Essay for Hermann Cohen 'Religion of Reason out of the Sources of Judaism'*, en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983). El ensayo había aparecido en H. COHEN, *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*, F. Ungar, New York 1972.

171 Cf. L. STRAUSS, *Perspectives on the Good Society, en Liberalism Ancient and Modern* (1968), p. 265 ss.: «Un *Colloquium* judeo-protestante presupone, como *amica collatio*, amistad, y la amistad presupone igualdad, al menos la igualdad cívica de judíos y cristianos; sin igualdad cívica ni siquiera es probable que se consiga la necesaria civilidad. [...] Si el Estado secular fuera suficiente de suyo, no habría lugar seguro en su seno para el judaísmo y cristianismo trans-secular: judaísmo y cristianismo deben tener algo que decir al Estado secular que el secularismo es incapaz de decir, y, para ser efectivo, el mensaje del judaísmo y el mensaje del cristianismo deben, hasta cierto punto, ser idénticos. [...] Tal mensaje no podría consistir en la religión natural o religión de la razón que fue en el pasado considerada, en ocasiones, como la base del Estado secular, pues la religión de la razón (asumiendo que sea posible), tentaría a creer en la suficiencia propia de la razón o a considerar el mensaje específicamente judío o cristiano como innecesario o como una adición turbadora de la paz respecto a la única cosa necesaria, y tiende a llevar hacia la eutanasia de la creencia religiosa o hacia la *cultura ética*. El fundamento común [...] no puede ser la creencia en el Dios de los filósofos, sino la creencia en el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (el Dios que reveló los Diez Mandamientos o, en cualquier caso, mandamientos tales que sean válidos bajo cualquier circunstancia o sin considerar las circunstancias)».

La religión de la razón no deja lugar para la obediencia absoluta o para lo que el judaísmo tradicional consideraba el corazón de la fe. El lector [de Cohen, según Strauss] no tendrá dificultad en establecer el vínculo entre la desaparición de la obediencia como tal y la idealización o espiritualización de la creación y revelación.

La correlación de hombre y Dios o la eminencia de la racionalidad respecto a la obediencia en el judaísmo se hace manifiesta por la acción del hombre. La moralidad consiste en la aspiración hacia la santidad. Esta aspiración tiene que enfrentarse a la condición de la sociabilidad humana, que consiste en tener que vivir con quienes no comparten las creencias propias. La distinción entre el bien y el mal se suscita por la relación con otros hombres, no por la correlación con Dios. Para Cohen, la pobreza es la cuestión social por excelencia y la compasión el factor de la eficiencia de la ley moral. El descubrimiento del hombre como prójimo, o «Tú», es la verdadera condición de la paz social.

El último capítulo y la corona de la *Religión de la razón* está dedicado a la paz en el sentido judío de *shalom*. Esto no significa que Cohen haya abandonado las enseñanzas de su *Ética*; las mantiene intactas como enseñanzas de la ética; las incrementa, simplemente, mediante la enseñanza religiosa; pero al hacerlo las transforma profundamente. La humanidad es, entre otras cosas, la virtud del arte; la paz es la virtud de la eternidad. El capítulo sobre la paz y, por tanto, la *Religión de la razón*, concluye con una articulación de la postura judía hacia la muerte y el sepulcro.

A la ética concierne la relación con el prójimo; a la religión la correlación o relación absoluta del individuo con Dios.

No tengo derecho —escribe Strauss, interpretando a Cohen— a erigirme en juez moral de los otros seres humanos, sean pobres o ricos; ni siquiera el juez que condena al criminal dicta una sentencia moral. Pero yo debo dictar sentencia sobre mí mismo. El individuo se descubre al darse cuenta de que es moralmente culpable y de que esto dirige sus pasos. No puede absolverse a sí propio y, sin embargo, necesita librarse de su sentimiento de culpa, es decir, necesita purificarse de su culpa, de su pecado. Sólo Dios puede librar al individuo de su pecado y transformar al individuo en un yo. El yo liberado del pecado, el yo redimido, el yo redimido ante Dios, el yo reconciliado con Dios es la meta final hacia la que el hombre debe esforzarse por llegar.

Esta reconciliación con Dios es el retorno o arrepentimiento o *teshuva*, que significa de suyo la reconciliación con los hombres: el fundamento de la comunidad. Esta reconciliación supondrá el final de las diferencias entre los

hombres —entre griegos y bárbaros, entre sabios e ignorantes, como escribe Strauss— y el advenimiento de la era mesiánica. Israel es el símbolo permanente de la humanidad al ser el símbolo del sufrimiento que debe ser erradicado.

Éste es el significado de la elección de Israel: ser un eterno testigo del mono-teísmo puro, ser *el* mártir, el siervo sufriente del Señor. La miseria de la historia judía se basa en el mesianismo, que obliga a la sumisión al sufrimiento y, por tanto, al rechazo del Estado como protector contra el sufrimiento.

El mesianismo, según lo entiende Cohen, debe apartarse definitivamente de las «influencias persas» de la inmortalidad del alma y dejar paso a la tarea moral de la especie. La tarea moral debe afrontar la consideración de la revelación como Ley. El alma de la Ley es la plegaria. La plegaria es, de suyo, un diálogo; pero es también una muestra de la imperfección del hombre. A la sinceridad de la plegaria debe acompañar la humildad; éticamente, la humildad es, según Cohen, la modestia, la virtud del escepticismo. «Quien es humilde ante Dios es modesto con los hombres».

Cohen concluye su obra con el capítulo sobre la fidelidad y la gratitud. Strauss convierte lo que Cohen dice en un argumento *ad hominem*: «A lo largo de toda su obra, su vida entera aporta el testimonio de esta fidelidad y de su gratitud hacia la herencia judía —una fidelidad limitada sólo por su probidad intelectual, por una virtud que él dedujo de aquella herencia propia. [...] Es una bendición para nosotros que Hermann Cohen viviera y escribiera».

El ensayo de Strauss sobre Cohen, como el ensayo sobre Husserl, debe ser entendido, en muchos aspectos, como el testamento de Strauss. La virtud característica de estos escritos es, en efecto, la moderación. El procedimiento habitual de conservar y superponer distintas menas de influencia se ha atenuado hasta obtener una delgada línea de interpretación, según la cual la ascendencia hebrea debe reconocer el carácter insuperable del horizonte liberal, único que consiente en el disentimiento religioso y moral, sin olvidar que esta tolerancia puede ser fuente, a su vez, de intolerancia. La fidelidad, la virtud religiosa por excelencia, debe ser mantenida; pero no es una virtud aplicable al Estado, sino una virtud de alcance menor, comunitaria, que impide una completa asimilación. A esta moderación no ha llegado Strauss, sin embargo, por caminos judíos; la fidelidad no es la única virtud de este pensador orgulloso, pero moderado. La moderación esconde enseñanzas clásicas, enseñanzas que no conciernen a la comunidad, sino al individuo, y que son mucho menos consoladoras. Son enseñanzas esotéricas, que afectan, incluso, al corazón de la religiosidad judía entendido como obediencia (aun como obe-

diencia racional) de la Ley. Estas enseñanzas, que tienen, no obstante, en común con el judaísmo el proponerse un tribunal más alto que el de la legislación positiva de la sociedad, son las enseñanzas de lo que el pensamiento conservador ha caracterizado como filosofía. Son las enseñanzas de lo que Strauss ha llamado, por contraposición a «Jerusalén», «Atenas».

CAPÍTULO VI

16. LA HETEROGENEIDAD NOÉTICA. La crítica de la modernidad de Strauss tiene un carácter propedéutico que no esconde su propósito de restaurar una antigua enseñanza, o contrastarla con la educación liberal, y que comparte lo que de crítico y negativo existe en el judaísmo con otras corrientes de pensamiento contemporáneas, de cuyo pesimismo se salva —en el sentido de Lessing— por su vínculo filosófico, según el cual incluso el desafecto por las cosas humanas le inclina indefectiblemente hacia la ciudad y la comedia como vías de penetración en el conocimiento. Strauss prosigue en *La ciudad y el hombre* con la tarea de recuperación de la filosofía política clásica emprendida en paralelo a la crítica de la modernidad, y en ella marca un hito¹⁷². «La crisis de nuestro tiempo —escribe Strauss en la introducción del libro— puede deparar la ventaja accidental de capacitarnos para entender de una manera nueva o no tradicional lo que se había entendido sólo de una manera tradicional o derivada». Esta manera nueva consiste en lograr una relación del individuo con la vida política, con la vida de la ciudad, que se atenga, a pesar de la desproporción que existe entre la filosofía y la ciudad, al entendimiento o sentido común. «*Sentido común* se entiende aquí por contraposición a *ciencia*».

La ciudad y el hombre consta de tres capítulos, dedicados a la *Política* de Aristóteles, la *República* de Platón y la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides. Lo que hemos llamado el descubrimiento de la naturaleza ocupa

172 L. STRAUSS, *The City and Man*, Rand MacNally, Chicago 1964 [The University of Chicago Press, Chicago & London 1978]. El libro está formado por el texto de las conferencias impartidas en la Universidad de Virginia en 1962. Una versión abreviada del cap. II, *On Plato's 'Republic'*, formó parte del capítulo sobre Platón de la *History of Political Philosophy* (1963¹).

las primeras páginas del libro y dirige la argumentación de Strauss, como el concepto de naturaleza guiaba a Aristóteles en el deslinde preliminar de la política, entre la sociedad y la comunidad. El argumento es clásico: según Aristóteles, la justicia presupone algo en común entre los hombres, cierto grado de sociabilidad o de semejanza de intenciones. El cuerpo no puede ser común, puesto que a cada uno le pertenece el suyo. (Es significativo que fuera Aristófanes, el autor de *Las Nubes*, la comedia donde Sócrates es dejado en ridículo, quien recordara en el *Banquete* platónico el mito del ser andrógino y definiera el amor como el anhelo de reunión del ser separado.) Aristóteles prosigue aseverando que la ciudad existe por naturaleza, «anterior a la casa y a cada uno de nosotros» (*Pol.* 1253 a) y que el hombre es político por naturaleza, amigo de la ciudad o desapasionado de la guerra, debido a que está caracterizado por la razón o por la capacidad del discurso para lograr la concordia. Los hombres pueden unirse en la ciudad mediante el pensamiento o el discurso. Esta unión racional, de naturaleza teleológica, establecida para implantar la justicia como bien común supremo, puede lograrse por la retórica atendida a las opiniones o por la procuración del conocimiento.

A la retórica o confianza en el discurso para aunar las opiniones, propia tanto de los antiguos sofistas como de los intelectuales modernos, opone Strauss, con Sócrates, la pregunta o concernencia por la esencia de las cosas que se quiere conocer y, principalmente, por lo que sea justo. Sócrates no es, por tanto, el enemigo de los sofistas (lo que la comedia había advertido perfectamente al caracterizar a Sócrates como un sofista); la diferencia entre Sócrates y los sofistas o entre la retórica socrática y la retórica sofística, entre el conocimiento y la opinión, es una diferencia de grado, no de clase. La verdadera diferencia se produce con la multitud, con la ciudad, con la que es difícil entablar una conversación sin el recurso común de la retórica, que parte de la división de las opiniones. La pregunta por la esencia exige, en consecuencia, el reconocimiento previo de las diferencias que se producen en el todo, puestas de relieve por las diferencias de la ciudad. Strauss ha seguido a Aristóteles en su crítica de Hipodamo de Mileto: Hipodamo habría provocado la confusión, al contrario de lo que pretendía con su deseo de una claridad o simplicidad, «que es ajena al asunto en cuestión». El asunto en cuestión es la *polis* o la política, en general. La objeción de Aristóteles a la ciudad unificada de Platón supone que los géneros de vida humana son diferentes de suyo (*Pol.* 1256 a) y que «la naturaleza es cierta pluralidad» (*Pol.* 1261 a). No es difícil ver en Hipodamo el trasunto o precedente clásico de la planificación social contemporánea y el eco del fin de la historia.

Hemos de leer con atención la atenuación del concepto teológico del ser que Strauss mantenía desde la discusión sobre la tiranía y que se plantea con Aristóteles, Platón y Sócrates en términos eminentemente políticos:

Las preguntas sobre *qué es algo* señalan hacia las *esencias*, hacia las diferencias *esenciales* —hacia el hecho de que el todo consiste en partes que son heterogéneas, no sólo perceptiblemente (como el fuego, el aire, el agua y la tierra) sino noéticamente: entender el todo significa entender el *qué* de cada una de estas partes, de estas clases de seres, y cómo se vinculan unos con otros. Tal entendimiento no puede consistir en la reducción de una clase heterogénea a otras o a una causa o causas distintas de la propia clase; la clase, o el carácter de clase, es la causa *par excellence*. Sócrates concibió este turno hacia las preguntas sobre *qué es* como un turno, o retorno, a la cordura, al *sentido común*: mientras que las raíces del todo están escondidas, el todo consiste manifiestamente en partes heterogéneas. Podría decirse que, de acuerdo con Sócrates, las cosas que son *primeras de suyo* son, en cierto modo, *primeras para nosotros*; las cosas que son *primeras de suyo* se revelan hasta cierto punto, pero necesariamente, en las opiniones de los hombres. Tales opiniones tienen, como opiniones, cierto orden. Las opiniones más elevadas, las opiniones de autoridad, son los pronunciamientos de la ley. La ley pone de manifiesto las cosas nobles y justas y se refiere con autoridad a los seres más elevados, a los dioses que moran en el cielo. La ley es la ley de la ciudad; la ciudad respeta, conserva la reverencia, *conserva* a los dioses de la ciudad. Los dioses no aprueban los empeños del hombre por desentrañar lo que no desean revelar, las cosas del cielo y las subterráneas. Un hombre piadoso, por tanto, no investigará las cosas divinas sino sólo las cosas humanas, las cosas permitidas a la investigación del hombre. La prueba mayor de la piedad de Sócrates es que se limitara al estudio de las cosas humanas. Su sabiduría es conocimiento de la ignorancia porque es piadosa y es piadosa porque es conocimiento de la ignorancia. Sin embargo, las opiniones de autoridad se contradicen unas a otras. Aun si ocurriera que una ciudad cualquiera ordenase un asunto de importancia sin contradecirse a sí propia, se puede estar seguro de que el veredicto de tal ciudad será contradictorio con los veredictos de otras ciudades. Se hace necesario, entonces, trascender las opiniones de autoridad en la dirección de lo que ya no es opinión, sino conocimiento. Incluso Sócrates es compelido a emprender el camino de la ley hacia la naturaleza, a ascender de la ley a la naturaleza. Pero debe emprender ese camino con la atención despierta, cautela y énfasis. Debe mostrar la necesidad del ascenso mediante un argumento lúcido, comprensivo y profundo, que comience con el *sentido común* incorporado en las opiniones aceptadas y trascenderlas; su *método* es la *dialéctica*. Esto implica, obviamente, que, cualesquiera sean las consideraciones referidas que puedan haber modificado la posición de Sócrates, él permanece principal, si no exclusivamente, concernido con las cosas humanas: con lo que por naturaleza es legítimo y noble o con la naturaleza de la justicia y la nobleza. En su forma original, la filosofía política, ampliamente entendida, es el corazón de la filosofía o más bien la *filosofía primera*. Sigue siendo cierto también que la sabiduría humana es conocimiento de la ignorancia: no hay conocimiento del todo sino sólo conocimiento de las partes, en consecuencia, sólo conocimiento parcial de las

partes, en consecuencia, una trascendencia no incondicional, incluso para el más sabio de los hombres, de la esfera de la opinión¹⁷³.

Es preciso reconocer en este párrafo, cuya importancia es comparable a la del último párrafo de la *Nueva exposición*, no sólo la clave de interpretación de la filosofía socrática, en particular, y de la filosofía política clásica en general, según Strauss las entiende o recupera, sino la enseñanza filosófica esotérica o fundamental del propio Strauss, atendida a la política como vía de penetración en el todo y exotéricamente conservadora o dependiente de las leyes de la ciudad. La heterogeneidad del ser modifica la dedicación exclusiva al todo y obliga a delimitar una esfera de acción social irreductible a otras esferas y, en concreto, a la esfera del pensamiento, en que debe producirse un sesgo noético correspondiente al discreto contenido noemático. Con ello evita Strauss, a la vez que los conserva y superpone como pertenecientes a la esfera de la opinión, cada uno de los pasos dados con anterioridad a la recuperación de la filosofía política clásica: el judaísmo, el conservadurismo, el ateísmo o el nihilismo o cualesquiera de las atribuciones que se hayan adscrito a su pensamiento sin tener en cuenta esta articulación ontológica. El propio desafecto hacia las cosas humanas debe consentir cierto grado de vinculación, de afecto inextirpable o prudente hacia lo que por naturaleza es constitutivo del hombre en cuanto ser político. El procedimiento de Strauss demuestra su coherencia interna y prepara el camino para la ulterior enseñanza socrática relativa

173 Cf. L. STRAUSS, *The City and Man* (1964), pp. 19-20; cf. p. 61 ss. Véase *The Problem of Socrates: Five Lectures*, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989), pp. 132, 142. La más antigua formulación de este concepto, sin que recibiera el nombre que Strauss aquí le da, se encuentra en el ensayo *On Classical Political Philosophy*, en *Social Research* 12/1 (1945), pp. 98-117, ahora en *What Is Political Philosophy?* (1959), p. 94: «La penetración en los límites de la esfera político moral como un todo puede ser explicada plenamente sólo mediante la respuesta a la pregunta sobre la naturaleza de las cosas políticas. Esta pregunta marca los límites de la filosofía política como disciplina práctica: siendo esencialmente práctica de suyo, la pregunta funciona como una cuña de entrada para otras cuyo propósito ya no consiste en guiar la acción, sino, simplemente, en entender las cosas como son». Recuérdese que Strauss suprimió el último párrafo de su *Nueva exposición sobre el 'Hierón' de Jenofonte* al incluirlo en la última obra citada. En su correspondencia con Kojève, Strauss escribe: «La crítica de Aristóteles [a la teoría de las ideas, en el segundo libro de la *Política*] es absolutamente razonable, entiende perfectamente lo que Platón está haciendo, pero rehúsa tratar de manera irónica lo que significativamente es irónico, porque cree que es posible y necesario escribir tratados y no meros diálogos; en consecuencia, trata las tesis dialógicas de la *República* como tesis de un tratado; sin duda porque cree que la sabiduría y no meramente la filosofía es accesible. Ésta me parece la diferencia entre Platón y Aristóteles, una diferencia que presupone la aceptación por parte de ambos de la doctrina de las ideas, *i. e.*, de la doctrina según la cual el todo no se caracteriza ni por la homogeneidad noética (el exotérico *Parménides*, y toda la filosofía *matemática*) ni por la heterogeneidad sensible (cuatro elementos, etc.), sino por la heterogeneidad noética» (*On Tyranny* (1991), p. 277).

a la comedia y preparada por la ironía, entendida ahora no sólo por aquella necesidad de prudencia y por la moderación consiguiente de las expectativas respecto al alcance de la dialéctica, o ascenso de la opinión a la sabiduría, sino también como un carácter dramático, confinado en la escena de la representación y, en consecuencia, concernido a los límites sagrados de la ciudad. La elusividad del todo rinde su homenaje al carácter misterioso de la deidad (al carácter nouménico de la realidad) y obliga a no buscar nada detrás de los fenómenos y, principalmente, a no buscar nada detrás de los fenómenos políticos. Los fenómenos políticos reflejan la esencia de todos los demás fenómenos. Strauss ha evitado así la reiteración del carácter impolítico de la filosofía como ciencia estricta de Husserl.

Tal carácter impolítico era, en realidad, contradictorio con lo que el propio Husserl había llamado el «estilo general del mundo circundante cotidiano intuitivo» o «mundo de vida». Característica de ese estilo es lo que Strauss llama «la perspectiva del ciudadano» o sentido común político, que permite, incluso, a Aristóteles el establecimiento de una ciencia política, de una disciplina basada en la cercanía de la ciudad. La ciudad era, según el mito de Platón, la caverna natural, separada por un muro de la vida a la luz del sol o de las ideas; sin embargo, «la ciudad es el único conjunto dentro del todo (*whole within the whole*) o la única parte del todo cuya esencia puede ser del todo (*wholly*) conocida».

Strauss ha evitado también la nostalgia de la vida activa de la ciudad antigua, sin acentuar innecesariamente el carácter privado de la filosofía. La dificultad no es nueva y afecta a la relación entre el *demos* y la filosofía, entre la necesidad de un orden social y la *libertas philosophandi*; afecta, todavía, al dogma moderno de la igualdad, opuesto a la desigualdad que caracteriza al todo que consiste en una heterogeneidad ontológica y al conjunto particular de la política; afecta, finalmente, a la propia consideración de la filosofía y a la actitud del hombre ante la sabiduría. Strauss opone el optimismo de la antigüedad descrito de una manera leibniziana, pero con matices dignos de Lessing, según los cuales el hombre ha de resignarse al azar que interviene en la búsqueda de la sabiduría, sin que le obligue a desistir de encontrarla, y en su conexión improbable con el poder político, a lo que podríamos llamar «gnosticismo», según el cual el todo sería la obra de una divinidad envidiosa de la suerte de los hombres (*Met.* 982 b). Recordemos que Strauss había desestimado el gnosticismo en la correspondencia cruzada con Voegelin, a propósito, precisamente, de la idea de sistema, que Strauss consideraba entonces como ejemplo suficiente del alejamiento moderno de la naturaleza, en general, y de la naturaleza de las cosas políticas en particular, que se produce en la forma de un escepticismo, o decepción de las cosas, y de un dogmatismo o suficiencia de los conceptos.

Strauss no es, sin embargo, un pensador aristotélico, salvo en lo que Aristóteles ha conservado de la actitud fundamental de Sócrates, escéptica o «zetética» respecto a la política y a la sabiduría. De esta actitud se deduce, en efecto, que «el hombre es más que el ciudadano o la ciudad». El hombre «trasciende la ciudad sólo por lo mejor que hay en él». La filosofía política clásica depende del equilibrio entre la trascendencia individual y la excelencia individual (*Pol.* 1282 b; 1284 a; 1286 a; 1323 b). Strauss no ha abandonado nunca las objeciones contra la subjetividad, ni contra el carácter exclusivamente privado de las acciones humanas, ni contra las dispensaciones del destino o de la historia. De este modo ha podido evitar tanto el escepticismo moderno, incluso en la forma de la *epojé* husserliana, como el dogmatismo; tanto la *deceptus rerum* como la tiranía del ser.

La ironía socrática presupone el sesgo noético a que hemos aludido. De la heterogeneidad del ser se deduce una desigualdad natural que obliga a buscar el orden o jerarquía diverso con ella e igualmente natural (*Pol.* 1275 a; 1282 b). «La ironía consiste en hablar de modo distinto a distintas clases de personas». La ironía es un recurso o requisito literario. Strauss pone de manifiesto al comenzar su estudio de Platón, el primer estudio libre de lecturas que no sean platónicas, la prioridad de la cuestión literaria. Esta prioridad metodológica equivale, en la realidad, a la eminencia de la forma respecto a la sustancia, «puesto que el significado de la *sustancia* depende de la *forma*». La importancia de la cuestión literaria, es decir, del carácter con que una obra se presenta para la lectura, radica en la relación entre la sociedad y la filosofía. La ironía socrática, que era una forma oral, tiene que transformarse hasta adquirir la forma literaria o escrita del diálogo platónico, que recibe la ironía socrática al ser capaz de decir cosas diferentes a gente diferente. «El diálogo platónico es radicalmente irónico.» La ironía es el escudo del escritor clásico contra la ofensa de la censura.

El diálogo platónico en su forma escrita había sido objeto de controversia en la correspondencia cruzada con Voegelin. Voegelin había puesto de manifiesto la relación de procedencia del diálogo con la tragedia, dependiente de la tensión entre Sócrates y la ciudad y de la descomposición del alma en la *polis*. «El diálogo platónico —escribe Voegelin— me parece la forma de expresión requerida por el problema del alma.» Este problema plantea, a su vez, el problema de la sociedad a que el diálogo se dirige. «El diálogo —prosigue Voegelin— se convierte en una obra exotérica de literatura susceptible de ser escuchada por cualquier persona privada.» Voegelin traza la diferencia con la retórica antigua; como ocurre con la tiranía, la retórica es un «instrumento pseudopúblico», comparable con el mundo privado de los «dormidos» de Heráclito. El diálogo, por el contrario, obliga a la persuasión. Voegelin concluye que «no se puede saber nunca: la conversación no puede detenerse.

[...] No se puede escapar de la conversación». El diálogo es, en realidad, un «tribunal mítico» de la ciudad, y sirve a los propósitos de crear una «comunidad mediante el *eros*».

En su respuesta, Strauss señala el silencio de Voegelin sobre la comedia, incluso tratándose de Trasímaco. La amistad de Sócrates y de Trasímaco (*Rep.* 498 c) no puede pasar desapercibida a quien quiera comprender la concernencia política de la filosofía. «La tragedia y la *polis* — escribe Strauss — se pertenecen mutuamente; en correspondencia, la comedia y la duda sobre la *polis* se pertenecen mutuamente.» Voegelin había escrito que Stefan George y su círculo habían comprendido perfectamente la comunidad erótica de conocimiento que los diálogos platónicos describían. Strauss agrega que aquel entendimiento fue posible gracias a la ausencia de conceptos bíblicos o bíblico-secularizados en el pensamiento del poeta de la «nueva lírica». La cuestión filosófica ha de separarse radicalmente de la respuesta bíblica. Lo que en la correspondencia privada parece tan sencillo de exponer se vuelve difícil de defender en los escritos públicos¹⁷⁴. Esta situación es perfectamente epicúrea y pone de relieve tanto la profunda afinidad de los conceptos strausianos de la persecución y el arte de escribir con las proposiciones acerca de la amistad de las escuelas menores de la antigüedad, como la necesidad de establecer una comunicación.

La consideración dramática del diálogo no permite pensar sólo en la tragedia. Strauss considera que el platonismo o tradición platónica, y especialmente el platonismo cristiano, no ha sido acertado a este respecto. A propósito de Thomas More y aunque le profese admiración, Strauss escribe que así como de Jesucristo no tenemos noticia en los Evangelios de que riera alguna vez, lo contrario es cierto de Sócrates, de quien, sin embargo, no tenemos noticia de que llorase nunca, o ninguna fuente nos lo ha referido. La conversación socrática y, en consecuencia, el diálogo platónico, «es ligeramente más afín a la comedia que a la tragedia».

La restauración de la antigua enseñanza socrática involucra consigo esta defensa de la comedia (que naturalmente es de doble carácter, aunque no sólo porque defender la comedia obligue a defenderse de la comedia) y se corresponde con el carácter de la propia restauración de la filosofía platónica, emprendida con la lectura de la *República* y consumada con la lectura del gran diálogo final sobre la legislación, que —según Voegelin— era enteramente mítico. En cierto modo, Platón ha extremado en las *Leyes* los elementos míticos: tanto la figura del Extranjero Ateniense como la situación del diálogo en la isla ancestral, camino de la caverna de Zeus, donde se recibieron las primeras leyes, así lo atestiguan; pero lo propio ocurre en la *Repú-*

174 Cf. L. STRAUSS and E. VOEGELIN, *Faith and Political Philosophy* (1993), pp. 77-91.

blica, en que el diálogo transcurre durante la noche, con la inclusión de otra caverna mítica, o podría decirse respecto a la misma teoría de las ideas, «que parece fantástica».

«Nadie —escribe Strauss— ha logrado ofrecer una relación satisfactoria o clara de la doctrina de las ideas.» La que el propio Strauss ofrece, deliberadamente irónica, moderada o tradicional, define la dificultad principal al significar por idea la naturaleza que es común a una clase de cosas. «La idea de una cosa es aquello a que aspiramos cuando tratamos de averiguar el *qué* o la *naturaleza* de una cosa o clase de cosas.» La ciudad justa tiene que participar de algún modo de la idea de justicia. Tal participación requiere la introducción de la filosofía, de la búsqueda de la sabiduría o del descubrimiento de la naturaleza, como una idea-motivo de la *República*. La filosofía precisa del «arte de Trasímaco», dirigido por el filósofo al servicio de la filosofía para lograr establecer la justicia en la ciudad. «Sin *Trasímaco* nunca habrá una ciudad justa.» Sin embargo, la retórica no alcanza tanta persuasión. La ciudad justa —como Löwith ponía de resalto— es contraria a la naturaleza, porque el mal no puede desaparecer. La ciudad justa es, por tanto, una ficción, una utopía, un mito. La ciudad justa puede mantenerse en los límites de la posibilidad si alguna vez se ha dado. El mito se configura, en boca de Sócrates, como una enseñanza exotérica, según la cual lo mejor es lo más antiguo.

El análisis de la democracia, que Strauss describe a modo de paráfrasis del texto platónico, pone de relieve que el régimen democrático es el único que favorece, fuera de la ciudad perfecta, en la práctica, el modo de vida del filósofo; la democracia, todavía, arrebatada al mito su condición de totalidad. La preferencia por la democracia es una preferencia activa, no contemplativa. Lo que esta conclusión significa concierne, sobre todo, a la crítica del presente de que Strauss siempre ha estado necesitado y por cuya ausencia se le ha criticado; sin embargo, si la democracia no es una actividad teórica, la nostalgia de una vida activa democrática carece de sentido. La preferencia que se muestre, entonces, por la democracia ha de dirigirse hacia la democracia real o hacia el régimen democrático actual, sin identificarlo con el régimen mejor o perfecto que sólo puede darse en el discurso. Sócrates «mostró su preferencia por la democracia en los hechos: pasando toda su vida en la democrática Atenas, luchando por ella en sus guerras y muriendo en obediencia de sus leyes. Comoquiera que esto fuera así, seguramente no prefirió la democracia a otros regímenes en el discurso». Esta preferencia práctica es la prueba de la moderación socrática, que se diferencia de la organización social moderna por mantener una reserva teórica y profesar una ironía literaria o una enseñanza esotérica (véase el silencio final del Ateniese en las *Leyes*) respecto al régimen perfecto.

La preferencia práctica por la democracia o aceptación, de hecho, de la insuperabilidad del horizonte liberal, tiene que hacer frente, no obstante, a los resultados de la lectura de los autores clásicos menos afines a la democracia, o que menos han puesto de relieve la naturaleza de la democracia en la guerra o ante la tiranía. El capítulo sobre Tucídides abarca casi la mitad del libro. La mirada de Strauss ha recaído sobre Tucídides y sobre Jenofonte luego de haberse depositado en sus lectores modernos y en contraste con esta lectura previa: Hobbes fue, como sabemos, traductor de Tucídides, cuya versión constituyó una advertencia contra el parlamentarismo, mientras que Maquiavelo consideraba a Jenofonte, aun con la salvedad socrática, como el escritor clásico por excelencia. Jenofonte es, todavía, en sus *Helénicas*, el continuador de la historia emprendida por Tucídides¹⁷⁵.

El estudio de Tucídides ha disuadido a Strauss, como disuadió a Hobbes, de la nostalgia de la vida activa ateniense, cualquiera que fuera el régimen que adoptara, y le ha mostrado el camino de la filosofía, por contraposición al camino de la historia: la filosofía es el esfuerzo del hombre por trascender cualquier situación histórica, normal o excepcional. En cierto modo, la discusión sobre la historia es una variante de la discusión sobre la piedad. La piedad es la versión clásica y menor de la fidelidad hebrea. El espíritu de la filosofía no descansa tampoco en la esperanza depositada en Dios o en los dioses. La filosofía consiste en «la serenidad que se fundamenta en la resignación»¹⁷⁶.

La consideración sobre los dioses y la guerra es, precisamente, el corazón de la obra de Tucídides. Tucídides supo encontrar la serenidad suficiente para escribir su obra en medio del movimiento e inquietud de la guerra. Guerra y paz comprenden el conjunto de la vida humana. Como en Tolstoi —a quien Strauss no cita por su nombre, sino por el título de su *opera magna*—, una especie de fatalidad o de indiferencia rige la historia de Tucídides; pero se ve obligada, a su vez, como en la gran novela épica, a manifestarse a propósito de los individuos, a disgregarse debido a su heterogeneidad, a perder su ominoso carácter mítico de totalidad o finalidad respecto a los acontecimientos, para condescender hasta la breve y aciaga suerte de los atenienses y de los peloponesios y reconocer, por tanto, las diferencias de la realidad política que reflejan las diferencias de la realidad en general. Tucídides «nos deja que vea-

175 Cf. L. STRAUSS, *Greek Historians, en Review of Metaphysics* 21/4 (1968), pp. 656-666; *Preliminary Observations on the Gods in Thucydides' Work*, en *Interpretation* 4/1 (1974), pp. 1-16, ahora en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983), y *Thucydides: The Meaning of Political History*, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989).

176 Cf. L. STRAUSS, *On the 'Eutyphron'*, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989).

mos lo universal en el suceso individual que narra y a través de él: por esta razón se dice que su obra es una posesión para la eternidad».

La guerra suscita el deseo de la moderación, que Tucídides encuentra como ejemplo en Esparta y no en Atenas. El gusto de Tucídides, o el gusto conservador en general, se decide aparentemente por el espíritu espartano, como el de Jenofonte: la dulzura de la tierra natal no los seduce más que los apena y aleja. Esta preferencia indica, sin embargo, que la trascendencia de la ciudad obedece a los motivos originarios de la mera legislación positiva. La ciudad debe atenerse, en realidad, si no quiere incurrir en la arrogancia o soberbia —las causas de la guerra—, a las leyes divinas o a los dioses que le son propios y más antiguos, a los dioses que tutelaron el paso de la barbarie a su condición de ciudad (*Historia de la guerra del Peloponeso* I, 1). Por ello, a Tucídides le conciernen, sobre todo, las ciudades, que ponen de manifiesto la conmensurabilidad de la vida humana. «El Hades —escribe Strauss— no está separado por ciudades.» En la fatalidad de periodos de movimiento y de reposo, la ciudad exhibe su libertad en la medida en que se mantenga la concurrencia con los dioses o la medida. Como sabemos, lo que esto significa, en realidad, es la obediencia a la ley divina o ancestral de la ciudad. La ley de la ciudad no es, sin embargo, la ley de la naturaleza. Los individuos, como hemos dicho, resisten o emulan incluso a la fatalidad en virtud de su naturaleza o genio. Strauss escoge el ejemplo clásico de la comparación entre Temístocles y Pausanias, entre el hombre dotado por la naturaleza para la acción, que a menudo es incluso contraproducente para la ciudad, y el hombre atendido sólo a su ciudad (*Hist. Pelop.* I, 15).

El gusto por Esparta tiene que doblegarse ante la admiración de los individuos de Atenas. «Esparta —escribe Strauss— no engendró leones.» La *Oración fúnebre* de Pericles señala el único instante en que las virtudes individuales coincidieron con el sacrificio que la comunidad requiere; sin embargo, fue el momento del amor por la ciudad y del recuerdo por las acciones de los muertos lo que llevó a los atenienses a emprender la expedición de Sicilia y lo que motivó también su fracaso. El desastre de la expedición de Sicilia señala la imposibilidad de reunir la norma y la naturaleza: el *nomos* o la ciudad es menos poderoso que la *physis* o el individuo. Strauss coincide con Nietzsche en calificar el punto de vista biológico como fatídicamente vencedor en la hora de las acciones de los hombres. La naturaleza humana, en la guerra, no conoce la virtud de la moderación.

El capítulo sobre Tucídides es el último capítulo del libro y se opone al dedicado a Aristóteles, de modo que, entre la política entendida como una disciplina u organización científica y la guerra considerada como la ausencia de toda política, queda el capítulo o término medio sobre la *República* de Platón: la ciudad perfecta o unificada, imposible de lograr ni por la ciencia política ni

en la realidad y susceptible sólo de ser edificada en el discurso filosófico (cf. *Rep.* 369 a; 473 a; 592 b). La filosofía reside en el corazón de las intenciones humanas, que se dirigen hacia la ciudad o hacia la comunidad (cf. *Pol.* 1252 a; 1260 b; 1269 a; *Hist. Pelop.* I, 1, 7, 11).

En su estudio de Tucídides ha puesto de manifiesto Strauss la antigua vigencia de la discusión con Schmitt sobre el conservadurismo, en contraste con la filosofía política clásica, en términos que indican que se trata de un problema permanente entre la comunidad y la búsqueda de la sabiduría:

La falta de orden que necesariamente caracteriza a la sociedad de las ciudades o, en otras palabras, la omnipresencia de la guerra, menoscaba la aspiración suprema de toda ciudad hacia la justicia y la virtud en un grado superior al que la filosofía política clásica podía parecer que admitiera.

Aquella falta de orden es inextirpable, en su conjunto, de la ciudad, porque refleja el estado del alma, donde se produce el conflicto entre las pasiones, aunque no refleje el destino del alma. El alma es susceptible de orden si se atiene a la razón; pero, en la medida en que se atenga a la razón o a la naturaleza, descubrirá la cercanía de la ciudad y la lejanía de la verdad. El hombre descubre su condición de ciudadano y su anhelo de conocimiento. Atenas, a diferencia de Esparta, ha engendrado leones y ha engendrado también filósofos. «Algo en la naturaleza de la ciudad —según Strauss— le impide a ésta alzarse hasta la altura en que un hombre puede levantarse.» Seguramente esta contestación es suficiente respecto a la dependencia del concepto de lo político de Schmitt, que irritaba existencialmente al individuo: si por naturaleza un individuo lleva consigo el germen del desorden, es cierto que el germen de la justicia no le es completamente ajeno. La sola antropología negativa es difícil de conciliar con la resignación e ironía filosóficas. En realidad, la justicia de la ciudad depende por entero de la justicia del alma. La lección de la historia, en general, y de la *Historia* de Tucídides, en particular, es distinta. Esta lección consiste en poner de manifiesto la diferencia de la historia o su carácter preliminar respecto a la lección de la filosofía. A Tucídides le concernía, en un grado superior al que consiente la filosofía política clásica, la tradición o la norma. Tucídides sería lo que hoy llamaríamos un comunitarista: la salvación de la ciudad le parece una tarea más noble que la salvación del individuo. Por el contrario, la filosofía consiste «en el ascenso de lo que es primero para nosotros a lo que por naturaleza es primero». Strauss reconoce, sin embargo, que ese ascenso sólo puede producirse por una dependencia del presente, incluso en el estado de excepción más extremado; como escribe Tucídides, «en la mayor de las guerras».

El entendimiento político o la ciencia política no puede comenzar por ver la ciudad como la Caverna sino que debe comenzar por ver la ciudad como un mundo, como lo más elevado en el mundo. [...] La filosofía política clásica presupone la articulación de este comienzo de entendimiento político, pero no lo exhibe, a la manera de Tucídides, de una manera insuperable o sin rival.

Extremada como es la guerra, la paz es, sin embargo, el estado normal de la ciudad. Incluso en su estado normal o pacífico, la ciudad de Tucídides se diferencia de la ciudad natural de la filosofía, dividida como está entre el culto de sus ancestros y de sus dioses y la pregunta —la última pregunta de Strauss en *La ciudad y el hombre*— por lo que sea Dios (*quid sit deus*)¹⁷⁷.

Puede decirse que con Jenofonte ha obrado Strauss como con Tucídides, tratando de salvarlo de la interpretación moderna, que, en cualquier caso, es una vía de acceso inestimable; en este caso, de la lectura parcial de Maquiavelo, atendida al lado persa o a la fascinación de Ciro, para recuperar así la admiración socrática. En Jenofonte ha encontrado Strauss, sobre todo, una pauta ética, una concernencia auténtica con el carácter y una confianza aristocrática en la capacidad de la virtud para resistir el curso del mundo: Jenofonte «espera del lector de sus alabanzas que piense tanto en las virtudes que menciona como en aquellas virtudes sobre las que guarda silencio a causa de su ausencia»¹⁷⁸.

Strauss debe hacer frente a una tradición adversa al reconocimiento de la importancia filosófica de Jenofonte. La recuperación de Jenofonte forma parte de la recuperación de la retórica socrática¹⁷⁹. La retórica socrática, según

177 «¿Ha conseguido usted mi *La ciudad y el hombre*?». No se ha conservado, si es que la hubo, la respuesta de Kojève a esta pregunta de Strauss en su última carta (fecha el 3 de junio de 1965). Durante los últimos años de su amistad, la correspondencia de Strauss y Kojève versó sobre los diálogos platónicos. El tenor de las cartas es verdaderamente esotérico e incluso hermético (en cierto modo, debido al carácter fragmentario o ilegible de algunas cartas); pero puede decirse, sin duda, que la discusión giraba en torno al problema de la «comunidad de ideas». Las posturas están definidas. Kojève mantiene su hegelianismo («No entiendo cómo puede usted, con el mismo aliento, combatir a Hegel y considerar verdadera la *koinonía*») y Strauss propende a acentuar la elusividad del todo y el carácter esotérico de los diálogos de Platón: «Todo diálogo platónico se basa en la omisión deliberada de algo crucialmente importante».

178 Cf. L. STRAUSS, *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the 'Oeconomicus'*, Cornell University Press, Ithaca & London 1970 [1971]; *Xenophon's Socrates*, pref. by A. Bloom, Cornell University Press, Ithaca & London 1972; *Xenophon's 'Anabasis'*, en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983). La primera obra de Strauss dedicada a Jenofonte es *On Tyranny*. Véase *The Problem of Socrates: Five Lectures*, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989). En *Studies in Platonic Political Philosophy*, el ensayo sobre Jenofonte sigue al ensayo sobre Tucídides.

179 Los dos últimos libros sobre Jenofonte fueron publicados, como hemos dicho, por la Universidad de Cornell, de cuya editorial Allan Bloom era director. Además de su propósito jenofooteo, cumplieron la misión de salir al paso de la *New Rhetoric*, cultivada tanto en Cornell como

Jenofonte la practica, es una suerte de ética de la literatura, de arte de escribir atendido a la ironía. La ironía suscita el ridículo y oculta la sabiduría o la búsqueda de la sabiduría. La ocultación de la sabiduría de Sócrates es su mejor apología. Sócrates, sin embargo, no es la única referencia de Jenofonte. Ciro, o el gobernador perfecto que asume este nombre en su obra, es la otra cara de sus escritos, como Maquiavelo sabía. Entre Ciro y Sócrates, Jenofonte lleva a los hechos, como un hombre de acción, la pedagogía socrática. Strauss somete a la consideración de las enseñanzas socráticas de Jenofonte la naturaleza de las cosas políticas, en que no todo es racional, como el estudio de la guerra de Tucídides había demostrado:

El Sócrates de Jenofonte no se limitó al estudio de las cosas humanas, puesto que le concernía, como a todo filósofo, el todo —sólo que pensaba que las cosas humanas son la clave de acceso al todo. Para el Sócrates de Jenofonte, igual que para el Sócrates de Platón, la clave para el entendimiento del todo es el hecho de que el todo está caracterizado por lo que llamaré heterogeneidad noética.

La moderación es la virtud socrática fundamental que la enseñanza de Jenofonte pone de relieve. Los discursos o conversaciones de Sócrates podían promover la desobediencia; sin embargo, la actitud de Sócrates sugería el respeto por las convenciones de la ciudad. La política es la condición de la filosofía; no la fuente, que proviene de la verdad o de la búsqueda de la verdad y de la sabiduría. La proliferación de las opiniones es indispensable para que la filosofía pueda cultivarse sobre este suelo así formado. La democracia, al contrario de la tiranía, consiste o consiente en esta multitud.

La filosofía es primariamente política porque la filosofía es el ascenso de lo más obvio, lo masivo, lo más urgente, a lo que es más elevado en dignidad. La filosofía es primariamente filosofía política porque la filosofía política es requerida para proteger el profundo *sanctum* de la filosofía.

La filosofía política debe hacer frente, a su vez, a las obligaciones de la piedad. Según Jenofonte, la acusación de impiedad es una acusación más grave que la acusación de incumplir las leyes de la ciudad; en última instancia, las leyes de la ciudad provienen de la legislación de los dioses ancestrales. La impiedad es, de esta manera, inmoral antes que injusta; afecta a la comunidad antes que a la idea de justicia. La actitud de Sócrates hacia los dioses de la ciudad es, sobre todo, transpolítica; la piedad de Sócrates es,

en Chicago. La Nueva Retórica era radicalmente contraria a la concepción de la filosofía política de Strauss. Cf. C. PERELMAN, *Rhetoric*, en la *Encyclopaedia Britannica* (15th Ed., Chicago 1990), p. 803 ss.

como escribe Strauss, una piedad legal. La conversación de Sócrates es doble: atendida tanto a la esencia de las cosas como a la opinión común. La dialéctica de la opinión es fundamental para la ciudad; la dialéctica de la naturaleza o esencia de las cosas es constitutiva de la filosofía. En la conversación, lo dicho es susceptible de repetirse, incluso de repetirse en su forma escrita; lo no dicho, lo apenas sugerido, reclama de los lectores de Jenofonte la mayor atención.

El descubrimiento de la naturaleza y del carácter heterogéneo del ser impide la reducción de las diferencias esenciales que lo constituyen, y que exigen un sesgo noético que las atienda, a una clase común; evita, podríamos decir, la ideología o la tiranía, que se fundamenta en una homogeneidad noética. El sentido común o precientífico de la filosofía política clásica radica, por el contrario, en la moderación de las expectativas de reforma o de alcance efectivos del régimen perfecto. Strauss ha terminado su obra de lector de los clásicos con la crítica conmemorativa del principio de su obra, de aquellas tentaciones de romanticismo o irracionalismo político con que tuvo que contender tanto a propósito del judaísmo como del conservadurismo:

El hecho de que exista una variedad del ser, en el sentido de clases o tipos, significa que no puede haber una experiencia total del ser, si tal experiencia se entiende mística o románticamente, siendo la aserción característicamente romántica que la emoción, o sentimiento, o cierta clase de sentimiento, es esta experiencia total. Hay, en realidad, visión mental, o percepción, de esta o aquella clase o pauta, pero las muchas pautas mentales, las muchas percepciones mentales deben ser unidas por el *logismos*, por el razonamiento, por la disposición de una junto a la otra.

La esencia de la política impide tanto que lo político sea reducido a otras esencias, como que cualesquiera otras esencias sean reducidas a lo político. La «vieja táctica judía de las distinciones», la escrupulosidad exegética o *Pilpul* rabínico, se une, en la recuperación de la filosofía política clásica, a la retórica socrática para mantener la independencia de la filosofía. La política consiste, sobre todo, en el establecimiento de la ley de la ciudad. A propósito de la ley, la distinción entre legítimo e ilegítimo es inmediata. Esta distinción requiere una ley natural, no sólo una ley no escrita o ancestral. Sólo el filósofo está en condiciones de emprender la búsqueda de esa ley, que coincide con la naturaleza de las cosas y con la obtención de la sabiduría. El filósofo, sin embargo, no es quien tiene en sus manos el poder político. En sus manos sólo está la capacidad de persuadir y la retórica no alcanza a convencer a la ciudad en su conjunto, como los sofistas o los intelectuales han creído. El sabio sólo puede atenerse a un gobierno de las leyes. El gobierno de las leyes es el gobierno indirecto de la filosofía. Las leyes, sin embargo, necesitan ser

administradas. Strauss no puede avenirse con la solución burocrática de Kojève o de Weber. El contraste clásico establece, por el contrario, que el gobierno perfecto debe estar en manos de quienes no busquen su provecho. La aristocracia de Jenofonte responde a esa expectativa; pero también lo hace la concesión a la tiranía que motivó el *Hierón*. La decepción de la política suscita el desafecto por las cosas humanas característico del filósofo. Filosofía y política son, en el fondo, actividades incompatibles.

Este desafecto o discreción de las cosas políticas no puede, sin embargo, ser considerado trágico, o, dicho de otra manera, la muerte de Sócrates no debe hacernos perder de vista la vida de Sócrates. La vida de Sócrates es un asunto específico de la comedia de Aristófanes¹⁸⁰.

17. LA TRAGEDIA MÁS AUTÉNTICA. La desatención respecto al carácter cómico de la enseñanza antigua y respecto a la enseñanza que la comedia podía deparar tiene su origen en la circunstancia de haberse producido la investigación moderna sobre Platón en Alemania, «el país sin comedia». No sólo Alemania, sin embargo, carece de comedia; también la tradición bíblica judía y cristiana es responsable de haber preferido el llanto a la risa. La defensa de la comedia es la defensa de la filosofía o del carácter filosófico de una actitud o de una propensión cuyo origen no se sitúa en el temor, sino en la admiración.

Sócrates y Aristófanes supone la continuación de los temas emprendidos en *La ciudad y el hombre*¹⁸¹. Strauss, que no ha prestado atención a la tragedia en su obra, ha concedido a la comedia una importancia comparable a la de Tucídides o Jenofonte en el esclarecimiento de la naturaleza de la relación entre la filosofía y la ciudad, es decir, en el esclarecimiento del carácter de Sócrates o del hombre. Aristófanes comparte con Tucídides y Jenofonte el gusto conservador, atenido a las leyes ancestrales de la ciudad, por comparación con las cuales «aquel fenómeno nuevo, Sócrates, se le apareció como un maestro de injusticia e incluso de ateísmo». Sin embargo, los dardos de la comedia se dirigen, en primer lugar, hacia algo más ligero, en apariencia, que la impiedad; se dirigen hacia el aspecto ridículo o impolítico del filósofo, que

180 *Sócrates, según Jenofonte* incluye un apéndice sobre el patriotismo. Strauss recibe la crítica de Jenofonte y Platón llevada a cabo por Niebuhr. La breve nota de Strauss ha de leerse como una crítica de la historiografía académica alemana, de la propia idea de ciencia aplicada a los asuntos humanos. Niebuhr —escribe Strauss— «fue un patriota insuficientemente consciente del hecho de que *el patriotismo no es bastante* y de que, por tanto, hay momentos y circunstancias en que es más noble desertar y pasarse al enemigo y luchar contra la propia tierra natal que hacer lo que de ordinario es más noble».

181 L. STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, Basic Books, New York 1966 [The University of Chicago Press, Chicago & London 1980]. Cf. *The Problem of Socrates: Five Lectures, en The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989).

Platón ha referido de manera memorable en el relato de Tales y la muchacha tracia¹⁸².

Según Strauss, el propósito de la comedia de Aristófanes era el de advertir a Sócrates, su compañero en el *Banquete* platónico, del alcance que podía tener su independencia respecto al aplauso popular, que resulta imprescindible para un poeta. El afecto del poeta por la ciudad proviene, en efecto, de la necesidad de aplauso o de reconocimiento. En contraste con esta dependencia, el filósofo aparece como un hombre libre de la vanidad humana y atendido a la sola investigación de lo que sea justo. La libertad del filósofo es el hilo del argumento de Strauss para negar el carácter trágico de su destino o negar, incluso, la propia idea de destino. Es, todavía, como habrá podido advertirse, una reconsideración del tema hegeliano o hobbesiano de la lucha por el reconocimiento. Strauss escoge el ridículo y la ironía para permanecer en el mundo de la vida husserliano, en la ciudad, y no ser considerado, por haber desatendido la política, una figura trágica. «No es en modo alguno un accidente que nuestra más antigua y, por tanto, más venerable fuente respecto a Sócrates sea una comedia». Esta oración es de suyo una muestra de la ironía straussiana: la filosofía política clásica nace sobre un escenario.

La relación entre la filosofía y la ciudad está marcada por la posibilidad del conocimiento. Hegel ha puesto de relieve, en su versión de la comedia, el antagonismo que se produce entre el *demos* y el pensamiento racional, «la oposición del saber y el no-saber», que la tragedia lega irresuelta a la comedia y que ésta ha de superar para acceder a la religión revelada que sigue a la religión del arte en que concluía la fenomenología del espíritu hegeliana¹⁸³. El *demos*, o el público, reclama la veneración por sus antiguas leyes y se siente lastimado, en su carácter de masa, «por la particularidad de su realidad». El contraste entre el conjunto y el individuo, entre la ciudad y el hombre, entre aquella masa y la filosofía, es, en efecto, ridículo: lo universal tiene que hacer frente a la singularidad; la necesidad se encuentra con la contingencia. Hegel descubre, como Aristófanes, que el individuo o «principio de singularidad» es la «enfermedad secreta» de la comunidad. Lo importante de esta afinidad conservadora, que apunta a la pérdida de realidad del espíritu ético y la disolución de los vínculos que obliga a superar la eticidad natural, es advertir la vieja separación entre la teoría y la práctica, «el contraste entre lo universal

182 Cf. *Teeteto* 173 b. Véase F. J. WETZ, *Hans Blumenberg*, p. 117 ss. Strauss estaría de acuerdo con Blumenberg en la necesidad de acercarse al mundo de la vida, según un procedimiento de conversión desde el desafecto hacia las cosas humanas hasta la concernencia con la política. Es importante insistir en que, en la rectificación de la reducción fenomenológica llevada a cabo por Strauss, el alejamiento respecto a Heidegger es completo, de modo que el «caer» en el pozo de Tales no es indicio de estar en el camino de la filosofía, sino todo lo contrario.

183 Cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, p. 431 ss.

como una teoría y aquello de que se trata en la práctica». La comedia consiste en tratar de impedir, mediante la burla general que el dramaturgo busca suscitar en el *demos*, «la total emancipación de los fines de la singularidad inmediata con respecto al orden universal y la burla que aquella hace de éste».

Strauss concede a Hegel la autoridad en su interpretación de la comedia, sólo superada, en su opinión, por el análisis platónico en el *Banquete* o el *Filebo*, salvo en lo que respecta al objeto del saber que se alza contra la ciudad. «Las esencialidades divinas —proseguía Hegel—, atendiendo a su lado *natural*, sólo poseen ya la desnudez de su ser allí inmediato, son nubes, una niebla que desaparece.» Strauss, siguiendo la línea argumental que le es propia, trata de limitar la subjetividad radical que este análisis hegeliano pone de relieve, remontándose, a su vez, hasta la fuente natural del conocimiento, en lugar de seguir la trayectoria del espíritu hacia la revelación o hacia el Estado. La interpretación straussiana de *Las nubes* insiste en la doble enseñanza del Sócrates aristofanesco, que versa tanto sobre la ciencia natural como sobre la retórica. La retórica toma la forma de las nubes, que ocultan el éter o primer principio. La retórica socrática oculta tanto como enseña y no puede contribuir, por tanto, a la edificación del Estado.

Las nubes son un ejemplo de moderación divina y osadía humana. Sócrates, o el filósofo en general, según Aristófanes, es inconsciente del alcance de sus enseñanzas y, por tanto, se muestra imprudente y falto del conocimiento de sí propio al exponerlas sin acepción de personas. Las «nubes», que hasta entonces lo protegían, abandonan al filósofo demasiado atrevido que ha logrado extender su culto por la ciudad. La imprudencia es, todavía, impolítica. «Aristófanes presenta a Sócrates —escribe Strauss— a la misma luz en que Aristóteles presenta a Hipodamo de Mileto, como un investigador de la naturaleza en su conjunto que yerra en entender las cosas políticas».

El concepto de heterogeneidad del ser, que obliga a formular el concepto correlativo de heterogeneidad noética —conceptos introducidos con infinita precaución por Strauss en su obra—, supone la cesión o el menoscabo ontológicos, a favor de la política, del concepto íntegro de ser. Políticamente, equivale, en efecto, a cierto reconocimiento, puesto de manifiesto en la interpretación de Lucrecio y de Nietzsche, respecto al desencanto propio de la filosofía. El procedimiento de Strauss, a diferencia de la Ilustración o de Weber, consiste en mantener selladas, en la medida de lo posible, las fuentes del desencanto para la ciudad o en mantener vivas las fuentes de la piedad. Ésta es la razón de que Strauss no abandonase nunca la lectura de Maimónides, ni en la crítica de la modernidad ni en la recuperación de la filosofía política clásica. La obra de Maimónides, como la comedia de Aristófanes, la legislación revelada o el género de la poesía, a diferencia del ejercicio público o ilustrado de la filosofía, consisten en mantener cierto encanto de cara a la comunidad:

El carácter encantador de la *Guía [de perplejos]* no aparece inmediatamente. A primera vista el libro parece ser meramente extraño y en particular carente de orden y coherencia. Pero el progreso en el entendimiento es un progreso en llegar a estar encantados por él. El entendimiento encantado es, quizás, la más elevada forma de edificación. Se comienza a entender la *Guía* una vez se ve que no es un libro filosófico —un libro escrito por un filósofo para filósofos— sino un libro judío: un libro escrito por un judío para judíos. Su primera premisa es la vieja premisa judía de que ser un judío y ser un filósofo son dos cosas incompatibles. Los filósofos son hombres que tratan de ofrecer una relación del todo comenzando por lo que siempre es accesible al hombre como hombre; Maimónides comienza por la aceptación de la Tora. Un judío puede hacer uso de la filosofía, y Maimónides hizo amplio uso de él; pero como judío otorga su asentimiento donde un filósofo suspendería su asentimiento¹⁸⁴.

Lo propio puede decirse respecto a Aristófanes: la poesía logra encantar a la multitud, cuyo aplauso pretende; pero, a la vez, es capaz de corregir la tendencia impolítica de la filosofía, la falta de concernencia de quien busca la sabiduría con la comunidad, de modo que el filósofo se vea obligado a abandonar los estudios sobre la ciencia natural y a dirigirse a la ciudad o a invertir el descubrimiento de la naturaleza en la política. La filosofía política de Strauss puede considerarse, en consecuencia, con dos perspectivas: puede ser considerada, desde el punto de vista comunitarista, como atendida a la comunidad a que el filósofo se debe y por que desiste de los estudios nefandos sobre lo que la deidad no consiente en revelar, una vez que ha revelado lo que específicamente corresponde a los hombres, es decir, la Ley; o puede ser considerada, por el contrario, desde el punto de vista de la filosofía, como atendida a la verdad, que se muestra de un modo decepcionante respecto a las expectativas de orden o sentido de los hombres y resulta contradictoria, todavía, con aquellos mandamientos de la Ley de la ciudad. La filosofía política de Strauss puede ser considerada desde la ladera de Jerusalén o desde la ladera de Atenas.

El estudio de la comedia ha contribuido, irónicamente, a afianzar el convencimiento de que las cosas humanas, por las que se siente un filosófico desafecto, son dignas, o susceptibles al menos, de ser consideradas con cierta seriedad. En realidad, el afecto hacia las cosas humanas franquea el acceso hacia el entendimiento del todo, cuyo carácter heterogéneo exige atenerse a la esfera de acción e interpretación que puede ser captada en su conjunto. La relación entre la ciudad y el hombre comprende de suyo una especie de

184 Cf. L. STRAUSS, *How to Begin to Study 'The Guide of the Perplexed'*, en MAIMONIDES, *Guide of the Perplexed*, trans. by S. Pines, University of Chicago Press, Chicago & London 1963, pp. xi-lxi, ahora en *Liberalism Ancient and Modern* (1968). El ensayo sobre Maimónides sigue a las *Notes on Lucretius*, que ocupan el centro del libro.

microcosmos respecto al universo en general. Sócrates es visto, en consecuencia, como el filósofo que, según el viejo aserto ciceroniano, ha traído el cielo a la tierra. En la medida en que Sócrates sea considerado una figura-límite de la interpretación filosófica, la separación de Strauss respecto a Heidegger es completa: no es necesario ir más allá de Sócrates, porque la crítica a la modernidad y la recuperación de la filosofía política clásica convergen en él. Ha de recordarse, todavía, que el lugar ocupado por Sócrates o por la filosofía política clásica no es un lugar ocupado por Dios o por los dioses.

Strauss no ha dedicado escrito alguno a la tragedia. Esta ausencia está compensada por el estudio de la ciudad. La poesía, en general, consiste en procurar el encanto de la ciudad; pero la poesía es el arte de la imitación. La comedia ha deparado una enseñanza fundamental, según la cual las cosas humanas son dignas o susceptibles de ser consideradas con cierta seriedad. Los poetas serios son los que se dedican a la tragedia. Strauss sigue a Platón, en consecuencia, en la elaboración de «la tragedia más auténtica»:

Nosotros mismos —dice el Ateniense— somos autores de tragedias y, en la medida de lo posible, autores de la más bella y la mejor tragedia, pues toda nuestra constitución no tiene otra razón de ser que imitar la vida más bella y más excelente, y ahí se encuentra, según nuestra opinión, la tragedia más auténtica. Así pues, [somos] autores de la misma clase de poesía [que la de los autores trágicos]; somos vuestros rivales en la creación y representación del drama más bello, el único naturalmente apto para crear la verdadera ley (*Ley*. 817 a).

Argumento y acción de las 'Leyes' de Platón, corona de la interpretación platónica y straussiana, es una obra póstuma, aunque fue acabada por Strauss dos años antes de su muerte¹⁸⁵. Las dependencias de este libro son muchas y muy antiguas, como el propio Strauss recordaba en la misma época en que lo escribía: «Un día, mientras leía en una traducción latina el tratado de Avicena *Sobre la división de las ciencias*, di con esta sentencia (que cito de memoria): las *Leyes* de Platón son la obra de referencia sobre la profecía y la revelación»¹⁸⁶. Tal es el lema de la obra de Strauss. Ha de recordarse, todavía, que Strauss había sido aleccionado en su juventud por el magisterio de Cohen a ver

185 L. STRAUSS, *The Argument and Action of Plato's 'Laws'*, ed. by J. Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago & London 1975. Cf. *The City and Man* (1964), cap. II; *On the 'Minos'*, en *Liberalism Ancient and Modern* (1968); *Plato*, en *History of Political Philosophy* (1963); *On Plato's 'Apology of Socrates' and 'Críto'* y *On the 'Euthydemus'*, en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983); *On the 'Eutyphron'*, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989).

186 Cf. L. STRAUSS, *A Giving of Accounts*, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997), p. 457 ss.

en Platón más simpatías que diferencias respecto al judaísmo y, en concreto, respecto a Maimónides. Es significativo que el único libro de Strauss sobre Platón verse sobre el único diálogo de Platón en que Sócrates está, en apariencia al menos, o esotéricamente, ausente. El comentario de Strauss sigue las pautas habituales de la paráfrasis, apenas sin concesiones del autor al lector, lo que pone de relieve la peculiar manera de interpretación de Strauss, formal o externa, como él mismo había reconocido ante Gadamer¹⁸⁷. En la breve introducción advierte Strauss que las *Leyes* constituyen la «obra política» de Platón. La propia exégesis de Strauss ha de ser leída con la mirada puesta en los últimos escritos sobre Maimónides y, en concreto, en relación con el carácter conservador que la enseñanza del pensador judío adquiere ante la comunidad de la Ley, que se mantiene unida por el arrepentimiento o retorno (*teshuva*) al temor fundamental de Dios, situado por encima de la asimilación u obediencia de las leyes que configuran al Estado¹⁸⁸.

La *Guía de Perplejos* estaba dedicada a la fundación de la Ley. *El libro del conocimiento* —el primer libro de la *Mishna* o comentario de la Ley (Tora)— prosigue, de una manera distinta, con aquella tarea:

El libro del conocimiento trata en primer lugar y sobre todo de los fundamentos de la Tora; la primera intención de la Tora en su conjunto es la eliminación de la idolatría, o la fundación de nuestra Tora como un todo y el eje en torno al que gira consiste en la eliminación de las opiniones que soportan la idolatría, y el instrumento principal para erradicar la idolatría es la legislación mosaica sobre los sacrificios.

187 Cf. L. STRAUSS and H. G. GADAMER, *Correspondence Concerning 'Wahrheit und Methode'*, p. 5 ss. La correspondencia data de 1961, *i. e.*, justo antes de que Strauss se dedicara por extenso, tras la crítica de la modernidad, a los comentarios de textos clásicos, de que había avanzado una muestra en *Sobre la tiranía*, guiado por la idea de que la filosofía política clásica forma una unidad de sentido. Strauss reconoce que carece de una «teoría de la experiencia hermenéutica» que pueda convertirse en una teoría universal como la de Gadamer, al que, si embargo, reprocha su aspecto académico o intención de atenuar el lado nietzscheano de la filosofía. La limitación a que Strauss se resigna, por su parte, es la limitación propia del intérprete como ser humano: «Queda en el texto algo de la mayor importancia que no he entendido». La interpretación cobra un carácter ocasional, que precisa de la mediación «ministerial» del comentarista. A la vez que establece que no se puede entender a un autor mejor de lo que éste se entendió a sí mismo, Strauss concede la mayor importancia a cada texto: «La tradición y la continuidad desaparecen cuando se empieza a interpretar». Strauss renuncia a cohonestar, como Gadamer, el relativismo con la «experiencia [hermenéutica] completa». Véase H. G. GADAMER, *Verdad y método*, p. 620 ss.

188 Cf. L. STRAUSS, *How to Begin to Study 'The Guide of the Perplexed'*, en *Liberalism Ancient and Modern* (1968); *Notes on Maimonides' 'Book of Knowledge'*, *Note on Maimonides' 'Letter on Astrology'* y *Note on Maimonides' 'Treatise on the Art of Logic'*, en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983). Las *Notas sobre 'El libro del conocimiento' de Maimónides* se publicaron antes en *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Magnes Press, Jerusalem 1967, pp. 269-283. A ellas me refiero en el texto.

Maimónides ha de ponderar la filosofía con la Ley. En última instancia, los profetas reciben su autoridad de la Tora, cuyo carácter es absoluto. Entre la filosofía y la Tora la tensión es insuperable y se corresponde con la propia tensión entre la sabiduría y la piedad. La sabiduría y la piedad arraigan en el hombre gracias a la libertad, la «gran raíz» sin la que el retorno o arrepentimiento no es posible, puesto que sin libertad el hombre no podría perpetrar el mal ni conocer el temor de Dios. La libertad extremada y exclusiva del hombre, que no comparte con ninguna otra criatura ni con Dios mismo, en la medida en que la libertad humana no es un signo de perfección, impide que Maimónides pueda referirse a una naturaleza humana. «La libertad del hombre —escribe Strauss— es un pilar de la Tora en su conjunto». La libertad del hombre resulta incompatible con la omnisciencia divina. Esta incompatibilidad sólo puede ser resuelta mediante la intuición de que el conocimiento divino difiere radicalmente del conocimiento humano. Por ser conocimiento del bien y del mal, el conocimiento humano está expuesto al pecado. «El rango de quienes se arrepienten es superior al de quienes nunca pecan»: la existencia misma de Israel está caracterizada por la pecaminosidad y el arrepentimiento o retorno a la comunidad de fe, es decir, está caracterizada por el temor de Dios y no por el amor de Dios. El amor de Dios es el resultado del conocimiento o de la filosofía. «Aquellos que se arrepienten poseen los rasgos del piadoso que los distinguen del sabio». El temor de Dios se distingue del amor de Dios en que el amor de Dios exige el conocimiento. Los últimos escritos de Strauss sobre Maimónides sugieren más que expresan el destino específico de Israel: mantener la comunidad a que el filósofo no puede pertenecer y a la que amenaza tanto como la propia comunidad amenaza a la filosofía.

El comentario de las *Leyes* de Platón, de la obra política platónica por excelencia y la fuente de las consideraciones medievales sobre el relieve político de la revelación, o sobre la función que hayan de desempeñar los profetas o legisladores en la fundación y conservación de la ciudad o de la comunidad, es la correspondencia filosófica a la lectura de Maimónides. «El legislador —escribe Strauss— debe seguir el orden natural.» En el orden natural, la sabiduría adquiere la preeminencia. La discusión con Voegelin sobre la naturaleza de la sabiduría y de la piedad, así como la controversia sobre Jerusalén y Atenas, no ha cesado y encuentra en este libro la última ocasión de proseguir. Puede decirse que el largo parlamento del Ateniese resume las cuestiones que la obra de Strauss ha ido suscitando hasta el momento y que erigen la cruz fundamental de la ciudad, es decir, el hecho de que, «en la legislación, lo superior está al servicio de lo inferior», lo que resulta contrario al orden natural. El Ateniese advierte que él mismo es un profano en estas cuestiones, alguien que necesita ser educado; por ello la

discusión prosigue sobre la educación. La *paideia* es el camino exotérico de la filosofía. La filosofía consiste en el conocimiento de las esencias (cf. *Ley*. 668 c). Strauss procede, en su comentario, de la misma manera que el Ateniense, atendiendo a la marcha del razonamiento y entreverando las conclusiones que le interesan en medio de otros asuntos; procede, en realidad, de manera irónica. Es significativo que Strauss mencione la filosofía donde en el texto platónico de procedencia no figura como tal, sino que se habla de las artes y de la imitación. En el mismo pasaje de las *Leyes* se lee, sin embargo, que la verdad es la fuente de los bienes que el estudio procura (cf. *Ley*. 667 c).

La filosofía tiene que comprender la génesis de la ciudad. A Strauss concierne la prudencia, la moderación aprendida de la comedia. Es consciente del hecho de que la clase de los individuos que representaba o hacía posible esta virtud en la antigüedad —la aristocracia— ha desaparecido de la política moderna; pero esto no quiere decir que se haya llevado consigo la ética de su conducta. El problema político fundamental, la tensión entre el bien público o ancestral y el privado, exige que esta virtud sea posible en cualquier época o lugar. El discurso del legislador debe ser doble: por un lado, atendido a la coerción y el temor; por otro a la persuasión y el conocimiento. Strauss sigue al Ateniense al considerar que, sin embargo, el legislador mismo no puede ser dividido en dos figuras: la del tirano y la del consejero. La respuesta tardía a Kojève se fundamenta en la misma proposición clásica que Strauss adujo en la controversia sobre la tiranía: el poder político y la sabiduría deben coincidir en el mismo hombre, tanto en la fundación de la ciudad como en su conservación. La legislación involucra la sabiduría y la tiranía. El proemio de la ley es persuasivo; la ley misma es coercitiva, «la ley es el mandamiento tiránico de suyo».

La ausencia de la filosofía (cf. *Ley*., libro V) es uno de los quicios que debe alcanzar y cruzar Strauss en su interpretación de la obra platónica:

Al describir el carácter del régimen perfecto, el Ateniense guarda completo silencio sobre el reino de los filósofos; el reino de los filósofos está excluido de hecho del carácter del buen régimen de segundo rango y es tácitamente excluido porque el silencio sobre la filosofía está impuesto por la ley que se impuso Platón al escribir las *Leyes*, una ley que incumple raramente y, por así decir, en secreto.

¿Son las *Leyes* un libro escrito por un filósofo para filósofos, o son un libro escrito por un fundador de ciudades para los ciudadanos? El modelo comunitarista de Maimónides pesa en cada una de las líneas de interpretación de Strauss junto al modelo de orden o de analogía con la naturaleza propio del pensamiento griego y, desde luego, junto a una pauta de revela-

ción de la ley. La ciudad, en efecto, espera la correspondencia o sanción cósmicas. Sin embargo, el Ateniense tiene como cometido la ruptura con lo ancestral de la comunidad y la investigación sobre «lo que es más antiguo que todas las tradiciones y precede a la vida política». La naturaleza es más antigua que cualquier costumbre. La discusión sobre la naturaleza y la costumbre entre el Ateniense y el espartano Megilo, eco del ejemplo histórico de Tucídides entre los leones atenienses y los ciudadanos de Esparta, pone de relieve la importancia de la filosofía en la constitución de una ciudad nueva. El filósofo, aun reconociendo en la ciudad la vía de acceso al todo, no puede, sin embargo, tomarla tan en serio como el político. Ante Megilo, el Ateniense debe mostrarse lo más irónico posible. A la ironía sigue la comparación de la comedia con la tragedia, según la hemos expuesto arriba. La tragedia recaba los elementos míticos dignos de ser imitados (cf. *Ley.* 713 c).

La parte filosófica por excelencia de las *Leyes* está dedicada a demostrar la existencia de los dioses. El libro décimo de las *Leyes* es, en efecto, el libro teológico de Platón. Strauss debe forzar, en su comentario, la aproximación de las dos enseñanzas, exotérica y esotérica. La oposición genérica entre filosofía y ley —el tema de Maimónides— debe hacer frente a los argumentos del Ateniense. Aquellos que se niegan a creer en los dioses, a cuya creencia, precisamente, las leyes tratan de persuadirlos, y que son caracterizados irónicamente por el Ateniense como incapaces de dominar sus placeres, es decir, como epicúreos *avant la lettre*, reclaman una persuasión verdadera, propia de legisladores «que hacen profesión de ser humanos, no duros e inflexibles» (cf. *Ley.* 885 c). Strauss advierte el procedimiento filosófico del arte de escribir, según el cual el Ateniense, al enumerar las objeciones ateas o impías, estaría, precisamente, pronunciando los enunciados impíos y poniendo de relieve lo prohibido, convirtiéndose él mismo, de esta manera, en uno de «esos malvados». «¿Qué es lo que decimos nosotros?», pregunta el Ateniense.

Lo que el propio Strauss dice debe ser leído siguiendo las pautas del arte de escribir que presenta la verdad sobre los asuntos cruciales exclusivamente entre líneas. Esas líneas son las siguientes:

Entre las gentes que no creen en la existencia de los dioses —dice el Ateniense— las hay que tienen por naturaleza un carácter justo, odian instintivamente a los malos, la repugnancia que les inspira la injusticia les quita incluso la tentación de todo acto injusto, huyen de los hombres injustos y buscan la compañía de los justos. En otros, por el contrario, a la creencia de que no hay dioses se une la debilidad ante el placer y el dolor, pero al mismo tiempo hay en ellos una memoria poderosa y una inteligencia penetrante; no creer en los dioses es una enfermedad que esos tienen en común con los otros, mientras

que en lo tocante al escándalo causado en los demás hombres, los primeros son menos perniciosos y los segundos más¹⁸⁹.

A estas líneas se refiere Strauss al concluir su examen del libro décimo de las *Leyes*. Su intención al parafrasearlas es establecer la dignidad superior del *logos* sobre el mito, de la filosofía sobre la ciudad. Esa dignidad se cifra en el carácter preliminar de la teología en la legislación, a que sigue la legislación propiamente dicha o su versión punitiva; la obediencia debe carecer de complicación, pero la deliberación racional no es susceptible de simplicidad. Sin embargo, Strauss ha establecido con ello la división típica de sus enseñanzas, a la vez que ha dirigido la mirada del lector hacia el carácter de los impíos, a quienes es posible reconocer como hedonistas o, saliendo del contorno platónico, como epicúreos, puesto que en el placer se encuentra, como advierte el Ateniese, el motivo de su desobediencia. La crítica exotérica de la religión sigue siendo la que Strauss trazaba en *La crítica de la religión de Spinoza*. La crítica esotérica debe llevarnos hasta la lectura de las *Notas sobre Lucrecio*.

No sólo con Maimónides y el carácter revelado de la Ley ha de ponderarse la intención de Strauss en su libro sobre Platón. Seguramente no hay otro libro de Strauss tras las *Apuntaciones* en que la discusión tácita con Schmitt halle tanto eco o se conserve y se someta a una nueva exposición, después de los estudios sobre la comedia y la historia antiguas, como en éste. El problema de la fundación de la ciudad no es mayor que el problema de la conservación de la ciudad, de la custodia de la constitución que forja el carácter conservador. Los magistrados y guardianes platónicos son los encargados de preservar la constitución política, hasta el extremo de que ni en la hora de la muerte pueden encontrarse lejos. Sin embargo, la preocupación de Strauss ya no es eminentemente conservadora. Al contrario de lo que el pensamiento conservador, clásico o moderno, pagano, judío o cristiano, arguye, Strauss encuentra en la filosofía, y sólo en la filosofía, la condición de permanencia de la ciudad. El mito de Radamanto (cf. *Ley*. 948 d) ofrece a Strauss la oportunidad de interceder a favor de la filosofía, en la medida en que supone la búsqueda de la sabiduría o la sustitución de las opiniones sobre el todo por el conocimiento sobre el todo. El cambio de opiniones, precisamente, era lo que motivaba el

189 Cf. *Leyes* 908 c, con *Leyes* 885 b. Recuérdese que el argumento platónico versa, en torno al pasaje citado, sobre las penas que habrá que imponer a los impíos. Véase L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing* (1953), pp. 22-37. Cito por mi versión, *Persecución y arte de escribir*, p. 86: «Si un escritor capaz, que posee una mente clara y un perfecto conocimiento del punto de vista ortodoxo y de todas sus ramificaciones, contradice subrepticamente y como al pasar uno de los presupuestos necesarios o consecuencias que reconoce explícitamente y sostiene en todo lo demás, podemos razonablemente sospechar que se oponía al sistema ortodoxo como tal —y debemos estudiar el conjunto de su libro de nuevo desde el principio, con mucho más cuidado y mucha menos ingenuidad que antes».

cambio de legislación. El propio carácter de la filosofía —la búsqueda de la sabiduría, pero no la posesión de la sabiduría— impide considerar ninguna legislación como acabada:

Nuestra legislación —dice el Ateniense— queda prácticamente concluida. Sin embargo, con haberlo hecho, con haberlo fundado, jamás uno ha concluido nada. Es necesario aún, en todos los casos, asegurarle, a esto que uno ha producido, la más completa y perpetua salvaguarda: solamente entonces podrá uno creer haber hecho todo lo que era necesario hacer; hasta ese momento, todo sigue inacabado. [...] Me parece que aún no hemos dado a nuestras leyes esta conclusión: este secreto que les garantice un carácter innato de irreversibilidad¹⁹⁰.

La irreversibilidad de los asuntos políticos, como explica el Ateniense, depende de la parca Atropos y es, en consecuencia, un mito; lo único irreversible —la muerte— no afecta a la vida. El Consejo Nocturno es la modificación política del mito. Hacia el final de la conversación sobre la legislación, el Ateniense se ve obligado a elevar la capacidad socrática de la conversación, apenas puesta hasta ese momento de manifiesto, en contraste con los problemas tratados. El Ateniense se revela, de la manera más irónica, como un filósofo y se separa de sus interlocutores, en cuya compañía ha sido un extranjero. Strauss subraya la discreción final que se produce y el silencio del Ateniense que sigue a la disposición de Megilo y Clinias para secundar sus proposiciones. «Habiendo llegado al final de las *Leyes*, debemos volver al principio de la *República*»¹⁹¹. El principio de la *República* es el libro de Trasímaco. Strauss ha insistido en que no se vea el enfrentamiento entre Sócrates y Trasímaco de manera que no salga a la luz su naturaleza cómica, opuesta al destino trágico de Sócrates, postergada hasta que el propio Sócrates explica que no se ha enemistado con el sofista. La amistad de Sócrates y Trasímaco es la negación más clara de la consideración de la política como la alternativa entre la diferencia y el reconocimiento de amigos y enemigos. «No se trata —dice Sócrates— de resolver sobre algo intrascendente, sino nada menos que acerca de cómo es preciso vivir»(cf. *Rep.* 334 b, 353 a).

Sócrates y Aristófanes concluía con la remisión a la lectura de un libro medieval: *El modo de vida filosófico*, de Al-Razi. A diferencia de Jehuda Ha-Levi, Al-Razi se consideró a sí propio el Sócrates islámico de la filosofía y pudo conocer las versiones árabes de las obras de Demócrito. El libro sobre Platón incluía, por su parte, entre líneas, una referencia a los que no creían en

190 Cf. *Leyes* 960 a, con G. E. LESSING, *Ernst y Falk*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, p. 613.

191 Cf. L. STRAUSS, *Plato*, en *History of Political Philosophy* (19873), p. 87. Véase *Perspectives on the Good Society*, en *Liberalism Ancient and Modern* (1968), hacia el final.

la existencia de los dioses o creían que los dioses no albergaban preocupación alguna por los seres humanos, y a quienes era posible identificar, en la intención de Strauss, como epicúreos. Sin la ironía y la comedia, sería dudoso y más difícil que Strauss hubiera acogido y expuesto las enseñanzas epicúreas entre las suyas, ni siquiera al modo en que, entre líneas, el Ateniese se refiere a los impíos. El propio Hegel advertía el vínculo al terminar su análisis de la comedia:

Lo que esta autoconciencia intuye es que, en ella, lo que asume hacia ella la forma de la esencialidad se disuelve y abandona más bien en su pensamiento, en su ser allí y en su obrar, es el retorno de todo lo universal a la certeza de sí mismo, que es, por ello, la ausencia total de terror, la ausencia total de esencia de cuanto es extraño, y un bienestar y un sentirse bien de la conciencia, tales como no se encontrarán ya nunca fuera de esta comedia¹⁹².

Beati sunt... Los dioses han desaparecido, el terror está completamente ausente y la conciencia se siente bien: Hegel tiene razón al afirmar que no volverán a encontrarse nunca fuera de esta comedia o en este mundo tales aspectos de la existencia. «La conciencia singular ha perdido la forma de algo *representado*.» Con ello, la amenaza siempre presente, para el filósofo, de trascender los límites de la ciudad, incluso los que le marcaba la escena, se convierte en la certidumbre del desencanto y del desmoronamiento del mundo. El filósofo se convierte — como Lucrecio y Blumenberg han enseñado — en espectador de un naufragio. Estos eran los presupuestos del estudio de juventud de Strauss sobre la crítica de la religión de Spinoza y serán los presupuestos de su estudio de madurez sobre Lucrecio, a que Strauss debe exponerse en el final de su vida y de su obra, y con que concluye la genealogía de la moral sin haber logrado trascender el horizonte de la modernidad. El Ateniese reconocía ser un profano en las cuestiones de la legislación, es decir, en las cuestiones que concernían a la ciudad; su silencio final, su ironía callada después de todo cuanto ha dicho hasta convencer a sus interlocutores, demuestra que, en efecto, lo era. La comedia, que compensa el destino trágico de Sócrates y lo lleva y mantiene sobre la escena y, por tanto, en la ciudad, era la última enseñanza exotérica de que dispuso la antigüedad antes de la llegada de las escuelas filosóficas impolíticas por excelencia, el Jardín y la Estoa, antes de que se produjera la ruptura del orden de la *polis*.

¹⁹² Cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, p. 433. El joven Lessing hubo de tranquilizar a su padre, preocupado por que su hijo se dedicara al teatro, aduciendo que la comedia servía a la causa de ridiculizar a los impíos (véase T. W. ROLLESTON, *Life of Gotthold Ephraim Lessing*, p. 49).

18. EL DESMORONAMIENTO DEL MUNDO. Epicuro, sin embargo, no es el objeto del estudio de Strauss, sino Lucrecio¹⁹³. ¿Cuáles han sido las razones de esta preferencia? En la medida en que Lucrecio no haga en su poema sino exponer la doctrina de su maestro, Epicuro es también el asunto de Strauss, que de este modo se enfrenta a una obra más extensa que los *epicurea fragmenta* que se han conservado, aunque inacabada; pero entre Epicuro y Lucrecio el seguimiento de una doctrina común no es suficiente para poner a un lado las diferencias que separan al poeta romano de la *settled, sweet, Epicurean life*, como escribió Tennyson.

Nietzsche puede ofrecernos una clave de esta preferencia o derivación de Strauss. En el párrafo séptimo de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche refiere que Epicuro llamaba a Platón y a los platónicos «aduladores de Dioniso». Tales aduladores son «agentes del tirano y gentes serviles; pero además quiere decir ‘todos ellos son comediantes, en ellos no hay nada auténtico’». Epicuro —si es «verdad» lo que Nietzsche cuenta— habría descubierto el carácter exotérico del platonismo, atenido a los límites de la ciudad y de la escena. Sin embargo, esta explicación no es suficiente, aunque Strauss siga de cerca la interpretación nietzscheana¹⁹⁴.

La explicación se convierte en necesaria con la lectura previa o paralela de Tucídides. Tucídides narra que los muros de Atenas tenían como cimientos diversas clases de piedras, que no sentaban bien, pues habían sido dispuestas «como acaso las hallaban, y muchas de ellas parecían traídas de sepulturas y monumentos» (*Hist. Pelop.* I, 11). La comunidad de los muertos a la que Pericles honraba en su *Oración* era el fundamento o trazaba el contorno defensivo de los vivos y de la *polis* y establecía el vínculo jurídico de los hombres con sus antecesores. Epicuro, ateniense de linaje, pero no de nacimiento, es testigo del desmoronamiento de esta ciudad, de la decadencia de la ciudad-Estado de la antigüedad. El dogmatismo de la doctrina epicúrea y la libertad que descubre incluso en el movimiento de los átomos, la misma «inclinación» con que modifica la doctrina mecanicista de Demócrito, son, en cierto modo, su respuesta a un mundo que ya no se sostenía y que había perdido el cimiento de la moralidad, y en el cual la ataraxia había de sustituir a la antigua confianza en la configuración ordenada del mundo: «Casi era mejor

193 L. STRAUSS, *Notes on Lucretius*, en *Liberalism Ancient and Modern* (1968). Una sección de este ensayo había aparecido en *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1967, pp. 322-332. *Liberalismo antiguo y moderno* es un libro exotérico en su conjunto; sin embargo, las *Notas sobre Lucrecio* ocupan el centro, flanqueadas por un comentario del *Minos* platónico —el prólogo a las *Leyes*— y por el ensayo precitado sobre Maimónides.

194 Cf. F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, § 7; véase el § 28 (el «secreto» de Platón es que en su lecho de muerte se hallasen las obras de Aristófanes) y *Crepúsculo de los ídolos*, p. 30.

—escribe a Meneceo, con un asomo de nostalgia que Blumenberg consideraría moderno— creer en los mitos sobre los dioses que ser esclavo de la determinación de los físicos; porque aquellos nos ofrecían la esperanza de llegar a conmovier a los dioses con nuestras ofrendas; y el destino, en cambio, es implacable».

Como Demócrito, Epicuro se propuso la superación del temor. Esta genérica *Überwindung der Furcht* o derogación del temor, que Strauss había llevado hasta Hobbes y el nacimiento del liberalismo en la crítica de Spinoza y en la discusión con Schmitt, se basa, según Epicuro, en la consideración de la eternidad e inmutabilidad del universo. Esta concepción epicúrea hemos de entenderla como la imposibilidad de que la realidad sea susceptible de transformación y, en consecuencia, según la tradición de la crítica de la religión ha puesto desde entonces de relieve, como la negación de los milagros o de la interrupción o transformación de la continuidad real del mundo. Fruto de este convencimiento es, por encima de la indiferencia de los dioses o del mundo hacia el hombre, la tranquilidad de ánimo del epicúreo respecto a cierta sustancialidad o consistencia, que consiente en la analogía de la teoría con las cosas visibles o presentes. Epicuro es el adversario natural del escepticismo. La ciencia de la naturaleza de Epicuro, la física, se enfrenta tanto a la mitología como a lo que Epicuro considera como una reducción de las explicaciones posibles de los hechos. «Quienes aceptan —escribe Epicuro a Pitocles— una explicación única adoptan una explicación no acorde con la experiencia y se equivocan respecto a las posibilidades del entendimiento humano.» Esta explicación única, mítica o física, es apropiada, sin embargo, para «embaucar a las masas». El filósofo debe atenerse a los fenómenos, a los hechos que demandan un sesgo noético comparable con la heterogeneidad que debe guiar la finalidad de los razonamientos y diverso con la unilateralidad del mito o de la determinación física.

Las masas o la multitud obedecen a los mitos o dioses que pueden aportar un sentido y a quienes se cree poder aplacar en las adversidades. «Impío —escribe Epicuro a Meneceo— no es quien reniega de los dioses de la multitud, sino quien aplica las opiniones de la multitud a los dioses.» Esas opiniones carecen del valor capital que Epicuro otorga al juicio o *crisis*. Epicuro ha señalado que el filósofo debe ser capaz de mantener su criterio, aunque se vea obligado a profesar la piedad tradicional de la ciudad. Sólo su tranquilidad, su independencia, lo distinguirán, aun contra su voluntad, del resto de los hombres, entre los que será un dios. Ser «un dios entre los hombres» era la característica que Aristóteles atribuía al hombre excelente, sobre cuya magnanimidad recaen el ostracismo o la persecución (cf. *Pol.* 1284 a). Esta posición de la excelencia o grandeza de ánimo al margen de la ciudad —criticada por Kojève e impolítica, o transpolítica en el lenguaje de Strauss— debe atene-

nerse, además de a la naturaleza, a la naturaleza humana, que ha de tratarse con persuasión. Quizá la diferencia radical entre la filosofía política clásica y las escuelas tardías consista en la renuencia a forzar la naturaleza, típica de estoicos y epicúreos, que abandonan el lado coercitivo o penal de la ley a favor de la persuasión o la obediencia. Epicuro, que ha diferenciado expresamente entre lo que sea «filosofar para uno mismo y para la Hélade» (*Gnomologio Vaticano* 76), demuestra, con su conducta remisa a pronunciarse sobre el gobierno político de los hombres, el valor límite de la ética. Epicuro ha insistido, por ello, en el carácter contractual de la sociedad y en la dimensión simbólica de la justicia (cf. *Máximas* 31-38). Atenerse a la naturaleza de las cosas, a los fenómenos sobre los que ha de elaborarse el juicio —el viejo *Motiv Epikurus* del estudio de Strauss sobre Spinoza— supone la eliminación del temor.

Por comparación con Epicuro, con quien Strauss tiene tanto en común, como había demostrado Kojève con la identificación de sus premisas sobre la tiranía con el epicureísmo, Lucrecio es mucho menos alegre, mucho más austero en su compasión hacia la ignorancia o la desdicha humanas y en su credo científico. Su preferencia por la física, en lugar de por la ética del maestro, indica que la filosofía está lejos de suscitar en él la tranquilidad de ánimo suficiente para una vida feliz. Es significativa la lectura de Lucrecio de Strauss por encima de la lectura de Epicuro. Es, todavía, sorprendente, que la crítica no haya reparado en este ensayo de interpretación de la física epicúrea o de la ciencia en general, elaborado por Strauss durante casi dos décadas, por debajo de la escritura de sus obras mayores, que tenía que haber llamado la atención de quienes habían podido leer las continuas referencias al epicureísmo y a Lucrecio que se encuentran en la obra de Strauss —recuérdese el *Sinn der Wissenschaft* de que ya hablaba en la monografía sobre Spinoza, a propósito, precisamente, del epicureísmo—, y que se vinculaban a la intención de superar la modernidad y definir la filosofía de acuerdo con la naturaleza de las cosas. Lucrecio es, en realidad, el Reimarus de Strauss.

En 1949, tras la publicación de *Sobre la tiranía*, Strauss escribe a Voegelin que está estudiando a Lucrecio. «Albergo el deseo —le dice— de escribir libre y francamente sobre el significado de su poema, es decir, sin notas al pie, en el supuesto de que haya alguna posibilidad de publicar un ensayo de esta clase. En lo que a Lucrecio concierne, los filólogos clásicos son, de nuevo, notoriamente ciegos.» La respuesta de Voegelin es orientadora. Se pregunta si el estudio de Lucrecio habrá de convertirse en un «estudio previo a un texto sistemático de política» o si, por el contrario, habrá de constituir un obstáculo en este camino. Strauss no ha dejado, en efecto, a diferencia de Voegelin, sistema alguno de política. Su obra es una serie de ensayos superpuestos sobre la pertenencia judía a la comunidad, la crítica de la

modernidad y la recuperación del racionalismo clásico, encaminados todos ellos hacia la filosofía y su relación con la política o la sociedad. El poema de Lucrecio, en la última mención que sobre éste se hace en la correspondencia citada, significa para Strauss «la expresión más pura y gloriosa de la actitud que extrae la consolación de la verdad más desesperanzada, con el fundamento de que es sólo la verdad —no hay [en el poema] idea del uso de la verdad desesperanzada y desdivinizada, como ocurre casi siempre con otras modas o tendencias; ni hay esteticismo alguno o sentimentalismo». Strauss destaca, todavía, que el poema propende a liberar al lector de su condición comunitaria. *De la naturaleza de las cosas* es, en efecto, el poema por excelencia del desarraigo¹⁹⁵.

Strauss tuvo que escribir su ensayo sobre Lucrecio, con menos libertad y franqueza de lo que se proponía, en las horas de asueto que le dejaba su ocupación como profesor de filosofía política. En modo alguno es arriesgado suponer que este ensayo, junto al ensayo sobre Nietzsche, a quien Strauss vincula explícitamente con Lucrecio en la correspondencia con Voegelin, sea el *opus nigrum* de Strauss, la obra de reconocimiento del carácter desesperanzado de la verdad, así como de la reluctancia a poner de manifiesto, fuera de los círculos filosóficos, esta ausencia irremisible de la divinidad o del sentido o del orden del mundo. Ha de advertirse que, entre aquel reconocimiento y esta reluctancia, el énfasis de Strauss recae siempre sobre la última. La reluctancia es, de suyo, una actitud típicamente epicúrea, que acaso justifique la propia escritura filosófica, que de otro modo correría el riesgo de ser contradictoria. En la *Carta a Meneceo* —la carta sobre ética y teología y acaso el resumen más claro de la doctrina—, Epicuro advierte que el pesimista, a quien representan los conocidos versos de Teognis de Mégara, ha de ser consecuente y apartarse de la vida, o no «ser frívolo en materias que no lo requieren», es decir, ha de mantener una suerte de contención, de probidad intelectuales, que le impidan usar la verdad carente de esperanza con fines políticos. Este uso de la verdad «desesperanzada y desdivinizada» es eminentemente político y tiende, de manera inevitable, a involucrar a la ciudad entera.

La recuperación de la filosofía política clásica es la obra luminosa de Strauss, libre y franca para establecer el contraste con la ciencia política moderna; pero la concernencia con la comunidad de los muertos, la pertenencia al judaísmo, que de este modo pasa a significar la condición universal de la religión, le obliga a enfrentarse con el problema de la comunidad humana expuesta a una verdad sin esperanza. La principal dificultad en la comprensión de la lectura de Lucrecio de Strauss consiste, sin embargo, en

195 Cf. L. STRAUSS and E. VOEGELIN, *Faith and Political Philosophy* (1993), pp. 59-62.

delimitar el alcance específico de la ascendencia hebrea. Por tanto, no son las cuestiones de la inmortalidad del alma o de la resurrección ni las del libre albedrío las que importan a Strauss, en la medida en que son cuestiones propias de un judaísmo propenso al irracionalismo o del cristianismo en general, pero no se corresponden con la tradición racionalista judía representada por Maimónides. La verdad sin esperanza del epicureísmo, en lo que a la muerte concierne, es compatible con la ética del judaísmo antiguo. Es, por el contrario, la disgregación de la comunidad a que se da a conocer el carácter insensible, físico de la muerte, lo que a Strauss preocupa y lo que demuestra cuál era la índole de su judaísmo, mucho más moral que escatológica. No es la salvación individual, sino la conservación de la comunidad, lo que verdaderamente se trata de lograr. Lucrecio, el romano, es el destructor de la *grave religio*, de la vinculación eterna entre los muertos y los vivos en que se basa la comunidad de linaje y de descendencia. Por esta razón, Epicuro, retirado en su Jardín y rodeado de amigos y de discípulos, es preterido por la lectura de Lucrecio, solitario y discípulo él mismo, que en el primero de sus versos menciona al pueblo romano para olvidarlo en el transcurso del poema; por esta razón, Strauss opina que Valéry o Santayana, a quienes Voegelin citaba como sus mentores de Lucrecio, no son lectores adecuados de Lucrecio o son lectores «meramente estéticos». Un lector de Lucrecio sólo puede serlo quien conozca el sentido de la piedad o de la fidelidad, además del significado del conocimiento

Lucrecio es un poeta y un filósofo. La poesía, como la comedia de Aristófanes o la *Guía* de Maimónides, se sitúa entre el encanto y el desencanto del mundo, entre la religión y la filosofía. Blumenberg ha escrito, a propósito del *suave mari magno* (cf. *De la Naturaleza de las cosas* II, 1-61), que «el aspecto decisivo a que tiende la historia de la recepción del naufragio con espectador radica en su desvinculación respecto a su original referencia a la naturaleza»¹⁹⁶. El alejamiento de la naturaleza en que el elogio de la filosofía o ciencia ha consistido, supone para Strauss una prueba en la sinceridad de su decantación por la filosofía:

Sólo hay una protección — escribe Strauss — contra el temor de que los muros del mundo se desmoronen un día: la voluntad de los dioses. La religión sirve de refugio del temor del fin o de la muerte del mundo; arraiga en el afecto del hombre hacia el mundo. El propio Lucrecio desea, por no decir que ruega, que el día en que la abigarrada máquina del mundo se venga abajo con horrible sonido no llegue pronto. El mundo a que el hombre siente afecto no es el todo [whole] ilimitado sino el conjunto [whole] visible —cielo y tierra y lo que les pertenece—, que sólo es una parte infinitesimal del todo ilimitado [...]; todo

196 Cf. H. BLUMENBERG, *Naufragio con espectador*, p. 81.

aquello por cuanto el hombre pueda sentir afecto — su vida, sus amigos, su patria, su fama, su obra— implica el afecto hacia el mundo a que pertenece y que hace posible los objetos primarios de su afecto. El recurso a los dioses de la religión y su temor es de suyo un remedio para un dolor fundamental: el dolor que procede de adivinar que lo amable no es sempiterno o que lo sempiterno no es amable. La filosofía transforma la adivinación en certeza. Puede decirse que la filosofía produce el más profundo dolor. El hombre ha de escoger entre la paz del alma [*mind*] que se deriva de un engaño placentero y la paz del alma que se deriva de la verdad desagradable. La filosofía que, anticipándose al desmoronamiento del mundo, se abre paso a través de los muros del mundo, abandona el afecto hacia el mundo; este abandono no es doloroso.

El poeta puede ayudar a mitigar aquel dolor y a preparar la transición hacia la filosofía, hacia la tranquilidad del alma. Como escribe Strauss, la musa tenue ha de mitigar el alcance de la musa ominosa. La finitud del hombre, la limitación de cada cuerpo en virtud de su propia esencia, a que Lucrecio canta, ha de ser vista sin miedo; en sí misma, en el reconocimiento del contorno que traza alrededor de la vida individual y comunitaria, es preferible a la infinitud, que es inmensa o terrible: nada hay que ponga límites al todo (cf. *De la naturaleza* I, 951 ss.). Strauss advierte, todavía, siguiendo a Lucrecio, que «las puertas de la muerte» (cf. *De la naturaleza* I, 1112; V, 375; VI, 763) están siempre abiertas en el mundo.

Lo que Strauss ha considerado la filosofía política de Lucrecio está en estrecha relación con la piedad y el sentimiento motivados por la mortalidad del mundo. La mortalidad del mundo pone de relieve el carácter sin prestigio de la filosofía o ciencia. Lucrecio se contenta «con exponer / todos los medios que naturaleza / puede emplear y en realidad emplea / en el gran todo» (*De la naturaleza* V, 741 ss.). Como Epicuro había establecido, la ciencia no puede consistir en ofrecer una sola razón de cuanto ocurre. La pluralidad de causas o irreductibilidad a la explicación mítica o determinista ha de hacer frente, sin embargo, a la desilusión que se sigue de la ciencia o filosofía. La repercusión política se produce en la medida en que los hombres no se atienen a lo que les basta, sino que llenan su vida de cosas superfluas. Las leyes, impuestas por los hombres a sí mismos para evitar la violencia mutua, necesitan, sin embargo, de una sanción religiosa para surtir el efecto de temor con que se pretende disuadir del crimen. La veneración de los dioses es la veneración de la inmortalidad. El mundo, en cambio, no es inmortal. La religión puede, de este modo, establecer una ley, una restricción en las acciones de los hombres. Esta restricción es de la misma índole que la restricción que procura la filosofía; sin embargo, sólo la filosofía puede dirigir la transición desde la política a la naturaleza, desde la sociedad hasta la soledad o hasta la amistad impolíticas, desde la ciudad hasta el hombre.

El específico temor político no es el temor fundamental. El temor fundamental proviene de la verdad más terrible. El desmoronamiento del mundo es el desmoronamiento de la ciudad, de Atenas, cuyo nombre, junto al de Epicuro, encabeza el libro sexto y último del poema. La descripción final de la peste de Atenas viene precedida de la consideración de la tierra como madre de belleza y destrucción.

El elogio de Atenas, de la ciudad por excelencia, se produce por haber descubierto las leyes y haber proporcionado a los mortales el consuelo «contra las desventuras de la vida». Sin embargo, aun en los muros de Atenas hay una «fuente cálida» o averno. Lucrecio explica que tales lugares no pueden ser considerados, sin embargo, «las puertas infernales / por do los dioses del oscuro imperio / atraen quizás las llamas de los muertos / sobre la orilla de Aquerón» (*De la naturaleza* VI, 760 ss.). Strauss necesariamente tenía que ver en esta derogación de la comunidad de los muertos, en la muerte física (*De la naturaleza* VI, 769-780), el final de la empresa científica. No puede haber una comunidad sobre la tierra que no se fundamente sobre los muertos. El reconocimiento de esta verdad, de este exilio fundamental, según el cual el hombre carece de raíces o de posibilidad de arrepentimiento y reintegración a la comunidad de fe que Maimónides había defendido, y en que consiste específicamente la religión, es el resultado de la filosofía. La explicación científica de la peste de Atenas con que el poema concluye ha de ser leída, todavía, en comparación con la historia de Tucídides. La peste sigue en la narración histórica a la *Oración* de Pericles, quien se convierte en víctima de aquella, y precede a la expedición de Sicilia. A su término, Tucídides escribe, de modo que se advierta el carácter intermedio entre la quietud y el movimiento de la peste, que vuelve a «la historia de la guerra». La descripción de la peste se opone a la comunidad descrita por Pericles. Strauss ha observado que, en los discursos de Pericles, los dioses estaban ausentes¹⁹⁷.

La muerte de Dios, por tanto, no es sino la consecuencia de la mortalidad del mundo y —si se nos permite esta expresión— de la mortalidad de la mortalidad. Seguramente esta noción constituye el estrato más profundo de pensamiento o el más filosófico de Strauss, al que se sobreponen la concernencia judía y un conservadurismo elemental, despejado casi por completo de connotaciones partidistas¹⁹⁸. La filosofía tiene un carácter previo a la filosofía política; pero la política modifica las enseñanzas fundamentales de la filosofía para procurar que la comunidad humana perdure. La propia filosofía política clásica es una superposición, que se atiende a la dirección

197 Cf. L. STRAUSS, *Preliminary Observations on the Gods in Thucydides' Work*, en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983), p. 90.

198 Compárese con la respuesta de Mendelssohn a Elisa Reimarus: «No queremos fundar un partido» (en F. H. JACOBI, *Cartas a Mendelssohn*, p. 107) y el final de *Guerra y paz*.

del régimen perfecto por encima de las tradiciones adquiridas. Esta superposición se corresponde con la lessinguiana «obra supererogatoria» y señala, sin duda, el límite de las capacidades intelectuales para hacer frente a la sociabilidad humana. La lectura e interpretación de Nietzsche sigue, en cierto modo, a la de Lucrecio y se convierte por azar en la última palabra filosófica de Strauss.

Nota sobre el plan de 'Más allá del bien y del mal' de Nietzsche apareció poco después de la muerte de Strauss¹⁹⁹. La lectura de Nietzsche había sido la primera lectura filosófica de Strauss, en contraste con las lecturas ceremoniales de las Escrituras que seguía en el seno familiar. Strauss ha dedicado partes de sus ensayos a Nietzsche; sin embargo, sólo esta *Nota* está dedicada por entero a su pensamiento, mediante el comentario de uno de sus libros. Strauss había señalado que Gadamer había procedido de una manera académica al excluir a Nietzsche de *Verdad y método*; la inclusión de Nietzsche en el último libro de Strauss ha de ser considerada, en consecuencia, poco académica.

La cuestión literaria es previa en la lectura de Strauss: «La sutileza plena de gracia respecto a la forma, a la intención, al arte del silencio son presupuestos de *Más allá del bien y del mal*». El arte de escribir de Nietzsche separa a este libro del resto de su obra, según Strauss: el único libro publicado por Nietzsche es el único libro sobre el que recae la mirada de Strauss, que descubre el platonismo formal de Nietzsche en estos aspectos de su escritura. De la escritura de la filosofía ha hecho Platón, precisamente, un enigma.

El libro de Nietzsche se presenta como un «preludio de la filosofía del futuro». Los librepensadores preparan la llegada de tal filosofía mediante la liberación de los prejuicios. La filosofía es, por tanto, el primer asunto del libro. Strauss agrega que el libro se divide en dos partes, separadas por las *Sentencias e interludios*, según las cuales la filosofía y la religión preceden a la moral y la política. Pascal, más que Platón, parece el mentor de Nietzsche.

La voluntad de poder ocupa el lugar del *eros* platónico. La filosofía es una modificación de aquella voluntad y alcanza lo que el *eros* no alcanzaba a ser en su aspiración: un alma pura (*the pure mind, der reine Geist*). Strauss ha señalado los párrafos noveno y décimocuarto de *Más allá del bien y del mal* como centrales en la intención de Nietzsche. El párrafo noveno destruye la concepción estoica de vivir según la naturaleza. Lo contrario —pretender que la naturaleza sea según la Estoa— es lo que Nietzsche descubre como característico de la filosofía.

199 L. STRAUSS, *Note on the Plan of Nietzsche's 'Beyond Good and Evil'*, en *Interpretation* 3/2-3 (1973), pp. 97-113, ahora en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983). Strauss dispuso su inclusión en este libro, entre el ensayo sobre *Jerusalén y Atenas* y el conjunto dedicado a Maimónides.

El descubrimiento de la naturaleza se convierte en un despertar de la subjetividad más radical, «más espiritual». En el párrafo décimocuarto, Nietzsche advierte que, por contraposición a la física, descrita como interpretación, el modo platónico de pensar generaba un encanto apropiado para el pensamiento aristocrático. El encanto se sostiene —al contrario de lo que Strauss ha explicado o esperado— *contra natura*. La naturaleza misma es el producto del pensamiento.

La muerte de Dios no significa sino que la naturaleza no existe o carece de sentido más allá del sentido aportado por el hombre. Strauss obra con Nietzsche como había obrado con Maquiavelo o Weber: rescatando su carácter de filósofo. Ningún pasaje de *Más allá del bien y del mal* es más lessingiano o más filosófico en el sentido que Strauss da por fin a la filosofía que el dedicado a la máscara. Strauss podría, todavía, caracterizarse a sí propio con las palabras de Nietzsche sobre el «hombre que posee profundidad en el pudor»:

Semejante escondido —escribe Nietzsche—, que por instinto emplea el hablar para callar y silenciar, y que es inagotable en escapar a la comunicación, *quiere* y procura que sea una máscara de él la que circule en lugar suyo por los corazones y cabezas de sus amigos; y suponiendo que no lo quiera, algún día se le abrirán los ojos y verá que, a pesar de todo, hay allí una máscara de él (y que es bueno que así sea²⁰⁰).

¿Cómo escapar, por tanto, a la comunicación de lo que no aporta consuelo? La filosofía de Strauss es tan transpolítica como transmoral (o situada más allá del bien y del mal) es la de Nietzsche. Strauss invierte la interpretación de Nietzsche y convierte la voluntad de poder en una vindicación de Dios, en la transición de la religión a la religiosidad. La religión se mantenía en la medida en que la comunidad fuera fiel a Dios o a sus predecesores; la religiosidad es la expresión radical de la muerte de Dios y de la soledad o subjetividad del hombre. Spengler llamó «segunda religiosidad» a esta disposición desesperada. Nietzsche se ha mostrado ambiguo en la vinculación de la voluntad de poder a cualquiera de estas dos opciones:

Hay algo infinitamente más terrible —escribe Strauss—, opresivo y degradante en lo que ha de suceder que la *foeda religio* o *l'infâme*: la posibilidad, es decir, el hecho de que la vida humana carezca por completo de sentido y de

200 Cf. F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, § 40, con G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*, p. 150: «Imaginemos que apareciera en nuestros tiempos un hombre [...] que nos enseñara a caminar mirando a la muerte de frente impassiblemente y a demostrar, saliendo voluntariamente de este escenario, que se está poseído de la convicción de que no nos mandaría la sabiduría quitarnos la máscara si no hubiéramos ya acabado nuestro papel».

soporte, de que dura apenas un instante, a que precede y sigue un tiempo infinito en que la raza humana ni era ni será.

Como Epicuro, Nietzsche ha tratado de despojar al pesimismo de su prestigio moral. ¿Sobre qué descansa, entonces, la moralidad? Según Nietzsche, toda moral es el efecto de una tiranía ejercida contra la naturaleza o contra la razón. La naturaleza no puede proporcionar pauta alguna de moralidad y la razón no es superior al instinto. El círculo vicioso así formado, en la medida en que el instinto es una vuelta a la naturaleza, se rompe por la voluntad de poder. Esta voluntad irracional impide que ninguna norma se alce en su validez hasta la universalidad. La naturaleza, en realidad, se corresponde con los diversos tipos humanos y reclama diferentes clases de obediencia. La obediencia democrática responde la naturaleza del «rebaño». A esta naturaleza puede oponerse la naturaleza de los grandes hombres. Como veíamos con Tucídides, a Pausanias puede oponérsele Temístocles —o Alcibíades o César o Napoleón, si seguimos a Nietzsche. Tales hombres, sin embargo, no pueden hacerse cargo del futuro. Sólo los filósofos del futuro estarán en condiciones de dominar la naturaleza gregaria, que ha avanzado a ciegas o al azar a lo largo de la historia. La verdadera historia requiere la dominación del azar o de la naturaleza. «La subyugación de la naturaleza —escribe Strauss— depende decisivamente de hombres que posean cierta naturaleza». Esta naturaleza se corresponde con la voluntad de poder, en su más alta forma, es decir, la filosofía. Los nuevos filósofos actuarán de verdad según la naturaleza, porque actuarán de acuerdo con su naturaleza, con la voluntad que dicta las pautas de las cosas y supera, de esta manera, la decepción de una naturaleza significativa inexistente, que ha acabado por suscitar el pesimismo y la negación de la voluntad de poder. Se puede decir que Nietzsche ha llevado hasta el extremo, en su lucha denodada contra el nihilismo, el precepto epicúreo de atenerse a los fenómenos, hasta aceptarlo todo en su afirmación de lo que existe. Esta aceptación del todo es el peligro opuesto al pesimismo o al nihilismo, pues olvida el carácter heterogéneo del todo, que obliga a demorar la respuesta o la aceptación del todo.

«Los auténticos filósofos —escribe Nietzsche— son hombres que dan órdenes y legislan». Esta legislación filosófica es un acto de la voluntad de poder, no de la razón. Legislar es crear valores o, como Spengler había escrito, crear una tradición. La tarea fundamental de los filósofos del futuro será naturalizar al hombre. La naturaleza del hombre será la única naturaleza, creadora de valores y tradiciones y portadora de la voluntad de poder.

La remisión de Strauss al párrafo 188 —vinculado a los párrafos 226 y 227—, con que concluye el ensayo, muestra una inflexión respecto al subjetivismo extremado de Nietzsche y descubre la filosofía que ha seguido

Strauss hasta el final. Los párrafos 226 y 227 han de ser leídos con anterioridad: son los dedicados al deber y la probidad. Con ellos ha caracterizado Strauss en su obra, al salvarlos filosóficamente, a los últimos exponentes del espíritu científico de la tradición de la crítica de la religión, como Weber; pero la probidad intelectual es inferior a la obediencia, a «la prolongada falta de libertad del espíritu, la desconfiada coacción en la comunicabilidad de los pensamientos», como Nietzsche escribe en el párrafo 188. Esta obediencia no se corresponde de suyo con ninguna obediencia política o social. Se trata de un «imperativo de la naturaleza» y, como escribe Nietzsche, no se dirige al individuo sino a «*el hombre*».

EPÍLOGO

La naturaleza de la filosofía política

Es difícil, como advertíamos al principio de nuestro estudio, reducir todas las consideraciones sobre la obra de Leo Strauss, aunque hayamos intentado conservarlas en conjunto hasta el final, a cierto silencio que pudiera corresponderse con la enseñanza que nos ha deparado su lectura sobre la propia enseñanza de la filosofía y, por tanto, sobre su aprendizaje. ¿No resulta contradictorio, en realidad, haber escrito sobre el arte de escribir, sin emplearlo con otro propósito más adecuado a su verdadero alcance? ¿Ha sido, al cabo, exotérica o esotérica nuestra exposición de la naturaleza de la filosofía política de Strauss? Contradictoria o no, exotérica o esotérica, la impresión no es, sin embargo, la de haber profanado un antiguo misterio filosófico o la de haber propagado imprudentemente —como escribió acertadamente un crítico de Strauss— «una verdad propia de filósofos», sino la de haber contribuido, por paradójico que parezca a primera vista, a su claridad, aunque el lector de estas páginas tenga perfecto derecho a preguntarse si podían constituir el objeto de un ensayo cuyo cometido consistía en demostrar algo y en despejar cualquier duda en la interpretación, más que persuadir de la existencia de lo que había de ser demostrado.

El orden que hemos seguido es diverso con las intenciones manifiestas y recibidas de Strauss, con su enseñanza estrictamente exotérica o escolástica y, en consecuencia, la legitimidad de nuestro planteamiento dependía, a su vez, de los resultados a que se llegara y que teníamos que defender. Que este resultado sea el desmoronamiento del mundo o el enmascaramiento del filósofo, en lugar de la conocida contraposición entre las dos ciudades o de la preferencia por cualquiera de ellas que suelen aducirse en la interpretación de

Strauss, omitiéndose inexplicablemente aquellos aspectos desoladores o enigmáticos de su obra con que resulta difícil conciliarse, era inevitable desde el momento en que se trataba, primero, de caracterizar a Strauss como un pensador condicionado por la situación histórica que le concerniese, en nuestro caso la modernidad, y, segundo, de presentar a la modernidad como el horizonte insuperable de toda especulación filosófica. Volver a vivir como los antiguos es, en efecto, imposible. Precisamente porque las condiciones modernas son tan fuertes, las fuentes de la obra de Strauss debían brotar sin posibilidad de que fueran cegadas.

La adopción de esta perspectiva requería el esbozo de una teoría de la modernidad que necesariamente debía ser formulada como una teoría política más amplia o, en términos de Strauss, en contraste con los propios principios de entendimiento de la filosofía política clásica, en lugar de ser confinada a la historia o a las dispensaciones del destino. La propia contraposición entre Jerusalén y Atenas sería, de esta manera, tanto una contraposición eterna e insuperable como una convergencia actual en lo que ambas tuvieran de obediencia racional a la ley, frente a la separación de la filosofía. Esta separación de la filosofía respecto a la sociedad se habría producido desde el principio, desde el mismo momento en que la comunidad se hubiera propuesto sus fines, por racionales que fuesen, o hubiera sido consciente de ellos, y la modernidad o la Ilustración no habrían logrado sino reducirla a una sabiduría social o común, a una institución pedagógica del Estado, después de haber eliminado la diferencia entre los contornos de la filosofía y los de la sociedad.

Que la crítica ilustrada hubiera pretendido ocultar a posteriori la crisis que ella misma había provocado es un enunciado eminentemente conservador, que no se corresponde con lo que en nuestro estudio se ha querido demostrar o, al menos, sugerir, es decir, que al proceso de Ilustración se habría opuesto una obra supererogatoria dedicada a la conservación de los vínculos comunitarios y al afianzamiento de la independencia intelectual; en cualquier caso, la crisis no sólo es demasiado visible para cualquiera que desee contemplarla además de padecerla, sino que es consustancial a la inmiscusión o discreción del pensamiento en la sociedad. Por ello, sólo respecto a la enseñanza exotérica de Strauss podía, en efecto, estar en desacuerdo la ilación argumental que culmina en Lucrecio o en Nietzsche, luego de haber descrito la trayectoria de cada una de las configuraciones intelectuales de la obra de Strauss desde el judaísmo; pero no respecto a la sociología de la filosofía, que no puede reproducir en su seno, en su propia y heterogénea *classis*, los fenómenos políticos de la comunidad en que debe darse y perdurar, por definición, cierta homogeneidad.

Toda enseñanza exotérica, en realidad, se apoya en una enseñanza esotérica, y confiamos en haber puesto de relieve que este deslinde es, de suyo,

perfectamente exotérico, como cualquiera que haya apreciado el arte de escribir de Strauss (o los diálogos de Platón o los escritos de Lessing que hemos comparado a lo largo de nuestro estudio) tiene que reconocer, en la medida en que, lejos de favorecer una especie mística o irracional de silencio acerca de lo que no podría ser dicho —lo que en política siempre significa el misterio de la iniquidad o, sencillamente, la tiranía—, Strauss, elevando el respeto tradicional de la exégesis hebrea por el texto hasta la apreciación de la realidad en que el texto consiste y de la realidad a que se refiere con su significado, habría establecido las pautas de una escritura y de una lectura perfectas. Hemos acentuado deliberadamente el carácter condicional de la modernidad respecto a su obra para despejar con toda la pureza las fuentes de Strauss. Todas llevan, por así decirlo, el agua hasta el cauce de Lessing.

De este modo, al silencio se llega, como en las *Leyes* platónicas, sólo después de haber dicho cuanto tenía que decirse y, por tanto, sólo cuando el texto haya sido acabado, sólo cuando el hecho mismo de la comunicación haya tenido lugar, aunque no se haya producido en una sola dirección, sino, por el contrario, de una manera indirecta. Lo dicho, no lo inefable o lo que haya quedado por decir, es verdaderamente lo importante. Como Sócrates o Lessing, Strauss no solamente ha empleado la ironía en la vida y en sus escritos, sino que se ha dedicado tanto a ella, que ha sucumbido a su encanto y recibido al cabo su equívoca gracia: *Socrates non solum ironia usus est, sed adeo fuit ironiae deditus, ut ipse illi succumberet*. Kierkegaard se propuso, como se sabe, defender esta tesis en su escrito de doctorado.

La ironía ha apartado a Strauss, definitivamente, de la desesperada seriedad de la ciencia y de la filosofía alemanas y de la resignada asimilación de la ciencia del judaísmo. (Recuérdese que el propio Falk ha de recordarle a Ernst, con cierta sorna, su seriedad.) Esta ironía, sin embargo, involucra una ética de la conducta concernida, por una parte, con la fidelidad respecto a la comunidad a que se pertenece y que puede extenderse, gracias a que el filósofo se ha apropiado de este principio de distinción y de conservación comunes en que consiste la ironía, hasta la configuración mayor de un Estado, y, por otra, con la clase de la filosofía que impide, precisamente, que la expansión física o conceptual de aquel Estado, hasta su constitución *ad infinitum* como Estado universal y homogéneo, acabe por dominar todas las expresiones posibles de la búsqueda de la verdad y de su acuerdo final con la vida. La ironía moderna, en efecto, ha de considerarse bajo la especie de la ética.

Sin embargo, es perceptible, e incluso puede que lo sea demasiado, hasta resultar contraproducente, que se ha tratado de «salvar» a Strauss en nuestra lectura; pero no se podía obrar de otra manera si Strauss tenía algo que decirnos. Nuestro procedimiento ha sido, en todo momento, fiel al espíritu de las *Rettungen* lessinguanas y, sin buscar, en consecuencia, la imitación ni el

amparo del pensamiento de Strauss, nos ha obligado a pensar cuál es la relevancia de su obra en la actualidad, en la formación del presente en que se ha de descubrir la vía de acceso a una lejana e inalcanzable solución de los problemas filosóficos. Se ha tratado de salvar a Strauss, desde luego, tanto de quienes lo confinan en el judaísmo o en el comunitarismo o en el conservadurismo, como de quienes trasladan a su obra la decepción a que, en conjunto, resulta inasequible. Ya se ha destacado, a propósito de su vida, el rasgo ajeno a la desesperación que impide su confusión con la actitud típica de la filosofía contemporánea hasta la desaparición del existencialismo. Importa ahora repetir esta consideración, después de la lectura de Lucrecio —según el verso de Tennyson: *Can I not fling this horror off me again?*— y de la comparación con Kierkegaard, puesto que en ningún momento la filosofía política de Strauss, que recoge en su seno al socratismo y a la incapacidad hebrea de constituir un Estado propio o de asimilarse a otro, puede consentir en una consolación por la filosofía o en un abandono en la subjetividad más extremada, sino que ha de sobreponerse a las conclusiones más desoladoras, a la ausencia de sentido de la vida y a la ausencia de continuidad significativa de la muerte. Tales son las cuestiones incesantes de la filosofía, que se vierten íntegramente en la política.

La filosofía política recibe, así, esta terrible herencia de la filosofía en general; pero lo que Lessing llamó «delicadeza», a propósito, precisamente, de la interpretación de los antiguos en contraste con los modernos, señalando, de esta manera, el único vínculo que podía establecerse con la personalidad antigua para compensar lo inasequible del saber con cierta espontaneidad que supiera limitarse a sí propia en su actividad, interviene a la hora de prevenir que la ruptura de los muros del mundo, de los límites marcados a la comunidad, sea, a la vez, el modo en que hayan de suscitarse o expresarse las ideas que conciernen a los individuos. La percepción de los antiguos no podía ser un asunto teñido de patetismo o de impotencia. Por el contrario, esta *Zärtlichkeit*, o capacidad de afecto, se corresponde con lo que en nuestro estudio hemos denominado la ética de la literatura y orienta al lector no sólo en lo que atañe a la fenomenología de la propia conciencia filosófica caracterizada por un *detachment* respecto al mundo y a las cosas humanas que ha de ser superado si cualquiera de los contenidos del pensamiento ha de ser efectivo, sino también en la valoración filosófica de la obra de Strauss. Esta ética de la literatura es la respuesta más clara a la «existencia puramente literaria», es decir, a la forma peculiar de la desesperación a la que, según Kojève, estaban condenados todos aquellos que no quisieran reconocer en el advenimiento del fin de la historia y de la constitución del Estado universal y homogéneo el destino de la civilización occidental. Strauss ha renovado, por el contrario, la educación liberal de la tradición literaria, de la única manera en que podía

tener resultados, mediante una tarea de contraste o comparación que, de suyo, es la única garantía de la tradición de las cosas humanas.

Si la desesperación no era, por tanto, el rasgo que podía descubrirse en la obra de Strauss, la esperanza opuesta que quepa admirar ha de ser definida como un concepto de uso en la argumentación filosófica. ¿Qué es, en efecto, lo que puede esperarse después de la relevancia del poema de Lucrecio, ni siquiera por la propia tensión entre Jerusalén y Atenas? La respuesta a esta pregunta, aparentemente incontestable, tiene que ver, de nuevo, con las condiciones de la modernidad. Por una parte, por lo que hemos llamado el círculo de la interpretación —puesto de relieve por Husserl y adaptado después por la hermenéutica—, según el cual la interpretación de los antiguos indica, de suyo, la discreción de los modernos. Sobre ningún otro aspecto es esto más claro que a propósito del estoicismo y su concepto de naturaleza, al que habría de adaptarse la mente de los hombres. El descubrimiento de la naturaleza straussiano no puede coincidir con esta férrea disciplina, sino que ha de elevar la búsqueda incansable de la sabiduría a la altura de la disposición de ánimo que no encuentra motivo para la decepción de las cosas.

Sobreponerse exige, en efecto, y ésta es la segunda parte de la respuesta, abandonar la actitud o el estado de ánimo existencialistas; pero el problema no consiste sólo en superar una de las resistencias más circunstanciales que se han ofrecido a las condiciones de la modernidad, sino en delimitar el origen y el alcance de tales condiciones y en descubrir, en oposición a la libertad ejercida en nombre de la pérdida del orden, cuáles son las amenazas reales de la libertad en el seno de la comunidad —de la *libertas philosophandi* en particular— y, a la vez, en descubrir cuáles son las amenazas que la propia filosofía establece respecto a la comunidad. El relieve de Strauss es, por tanto, polémico con el conjunto de las ciencias sociales modernas; pero, en la medida en que Strauss no ha tratado de decantarse ni por la filosofía ni por la política, sino que ha querido mantener una oposición que necesitaba de la insuperabilidad de cada uno de los elementos contrapuestos a los que se denominaba, de diversas maneras, revelación y razón, judaísmo y Alemania, orden y libertad, Jerusalén y Atenas, enseñanza exotérica y enseñanza esotérica, antiguos y modernos, no puede diferir de la más genuina de las concepciones sociales sobre la teoría de las esferas de acción.

Por su objeto, la ciencia social tiene que pasar de la nostalgia de la comunidad a la realidad diversa con la sociedad. Ser fiel a la naturaleza política de los hombres, previa a su propia configuración individual o nacida de un consentimiento expreso, ha de ser posible con las aspiraciones humanas, que no pueden restringirse a la pasión primitiva del temor, sino que han de dejar lugar a una confianza y a una afabilidad que generen una suerte de patriotismo o de hábito constitucionales. De nuevo la influencia de Lessing es evi-

dente. En contraste con la felicidad humana, que nace a menudo de las aspiraciones menos previsibles, en virtud, precisamente, de la heterogeneidad que disgrega continuamente la homogeneidad comunitaria, la constitución más acabada se muestra imperfecta. Precisamente aquí se pone de relieve lo que, al comenzar nuestro estudio, llamamos la cruz de la investigación. Al terminar nuestro estudio, esa cruz ha adquirido la naturaleza de un símbolo de la obra de Strauss. Haber contribuido a la rectificación de las imperfecciones de las constituciones actuales por medio de la comparación con los antiguos, en lugar de por la destrucción o la nostalgia, es la naturaleza propia de la filosofía política de Strauss. Al llegar aquí, sin embargo, se puede decir lo que dice Falk: «Con mis libros lo verás y comprenderás». Naturalmente, Falk alude a los viejos libros.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRA DE LEO STRAUSS

1. Obras publicadas en vida

Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis. Tesis de Doctorado, Universidad de Hamburgo (1921).

Antwort auf das 'Prinzipielle Wort' der Frankfurter, en *Jüdische Rundschau* 28/9 (1923), p. 45.

Anmerkung zur Diskussion über 'Zionismus und Antisemitismus', en *Jüdische Rundschau* 28/83-84 (1923), p. 501.

Recensión de R. OTTO, *Das Heilige,* en *Der Jude* 7 (1923), pp. 240-242.

Der Zionismus bei Nordau, en *Der Jude* 7/10-11 (1923), pp. 657-660.

Paul de Lagarde, en *Der Jude* 8/1 (1924), pp. 8-15.

Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas, en *Der Jude* 8/5-6 (1924), pp. 295-314.

Soziologische Geschichtsschreibung?, en *Der Jude* 8/3 (1924), pp. 190-192.

Rec. de A. LEVKOWITZ, *Religiöse Denken der Gegenwart,* en *Der Jude* 8/7 (1924), p. 432.

Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft, en *Der Jude* 8/10 (1924), pp. 613-617.

Biblische Geschichte und Wissenschaft, en *Jüdische Rundschau* 30/88 (1925), pp. 744-745.

Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer, en *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wis-*

- senschaft des Judentums* 7 (1926), pp. 1-22. Reimpreso en K. WILHELM (hrsg.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1967, pp. 115-137.
- Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin 1930 [hrsg. von N. Altwicker, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981].
- Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften: Jubiläumsausgabe*, II, Akademie-Verlag, Berlin 1931. Edición e introducción de *Pope ein Metaphysiker!*, *Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig*, *Kommentar zu den 'Termini der Logik' des Mose ben Maimon* y *Abhandlung über die Evidenz*.
- Rec. de J. EBBINGHAUS, *Über die Fortschritte der Metaphysik*, en *Deutsche Literaturzeitung* 52 (27 de diciembre de 1931).
- Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften: Jubiläumsausgabe*, III, Akademie-Verlag, Berlin 1932. Ed. e intr. de *Phädon*, *Abhandlung von der Unkörperlichkeit der menschliche Seele*, *Über einen schriftlichen Aufsatz des Herrn de Luc* y *Die Seele*.
- Anmerkungen zu Carl Schmitt, 'Der Begriff des Politischen'*, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 67/6 (1932), pp. 732-749. Reimp. en *Hobbes politische Wissenschaft* (1965) y en versión inglesa en *Spinoza's Critique of Religion* (1965).
- Das Testament Spinozas*, en *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung* 8/21 (1932), pp. 322-326.
- Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, en *Recherches Philosophiques* 2 (1933), pp. 609-622.
- Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen*, en *Le Monde Oriental* 28 (1934), pp. 99-139. Reimp. en *Philosophie und Gesetz* (1935).
- Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständniss Maimunis und seiner Vorläufer*. Schocken, Berlin 1935.
- Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Farabi*, en *Revue des Études Juives* 100 (1936), pp. 1-37.
- Eine vermifste Schrift Farabis*, en *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 80 (1936), pp. 96-106.
- The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, trans. from the German Manuscript by E. M. Sinclair, for. by E. Baker, Clarendon Press, Oxford 1936; reed. con un nuevo prefacio, The University of Chicago Press, Chicago & London 1952 [1996].
- Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis*, en *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 81 (1937), pp. 93-105.

- On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching*, en J. B. TREND and H. LOEWE (ed.), *Isaac Abravanel*, Cambridge University Press, Cambridge 1937.
- Rec. de M. HYAMSON (ed.), MAIMONIDES, 'The Mishneh Torah', en *Review of Religion* 3/4 (1939), pp. 448-456.
- The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, en *Social Research* 6/4 (1939), pp. 502-536.
- Rec. de J. T. SHOTWELL, *The History of History*, en *Social Research* 8/1 (1941), pp. 126-127.
- Rec. de R. H. S. CROSSMAN, *Plato Today*, en *Social Research* 8/2 (1941), pp. 250-251. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- Rec. de C. E. VAUGHAN, *Studies in the History of Political Philosophy*, en *Social Research* 8/3 (1941), pp. 390-393. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- Rec. de K. LÖWITH, *Von Hegel bis Nietzsche*, en *Social Research* 8/4 (1941), pp. 512-515. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- Persecution and the Art of Writing*, en *Social Research* 8/4 (1941), pp. 488-504. Reimp. en *Persecution and the Art of Writing* (1952).
- The Literary Character of 'The Guide for the Perplexed'*, en S. W. BARON (ed.), *Essays on Maimonides*, Columbia University Press, New York 1941. Reimp. en *Persecution and the Art of Writing* (1952).
- Rec. de C. H. MCILWAIN, *Constitutionalism, Ancient and Modern*, en *Social Research* 9/1 (1942), pp. 149-151. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- Rec. de E. E. POWELL, *Spinoza and Religion*, en *Social Research* 9/4 (1942), pp. 558-560. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- Rec. de S. B. CHRIMES (ed.), SIR JOHN FORTESCUE, *De Laudibus Legum Angliae*, en *Columbia Law Review* 43/6 (1943), pp. 958-960. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- Rec. de J. DEWEY, *German Philosophy and Politics*, en *Social Research* 10/4 (1943), pp. 505-507. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- The Law of Reason in the 'Kuzari'*, en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 13 (1943), pp. 47-96, Reimp. en *Persecution and the Art of Writing* (1952).
- Farabi's 'Plato'*, en *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, American Academy for Jewish Research, New York 1945, pp. 357-393. Reimp. en forma abreviada y modificada en *Persecution and the Art of Writing* (1952).
- On Classical Political Philosophy*, en *Social Research* 12/1 (1945), pp. 98-117. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- Rec. de J. O. RIEDL (ed.), GILES OF ROME, *Errores Philosophorum*, en *Church History* 15/1 (1946), pp. 62-63.

- Rec. de L. OLSCHKI, *Machiavelli the Scientist*, en *Social Research* 13/1 (1946), pp. 121-124. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- Rec. de H. A. ROMMEN, *The State in Catholic Thought: A Treatise in Political Philosophy*, en *Social Research* 13/2 (1946), pp. 250-252. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- Rec. de A. C. PEGIS (ed.), *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, en *Social Research* 13/2 (1946), pp. 260-62. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, en *Social Research* 13/3 (1946), pp. 326-367.
- Rec. de Z. S. FINK, *The Classical Republicans: An Essay on the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, en *Social Research* 13/3 (1946), pp. 393-395. Reimp. en *What Is political Philosophy?* (1959).
- Rec. de E. CASSIRER, *The Myth of the State*, en *Social Research* 14/1 (1947), pp. 125-128. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- Rec. de A. VERDROSS-ROSSBERG, *Grundlinien der antiken Rechtsund Staatsphilosophie*, en *Social Research* 14/1 (1947), pp. 128-132. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- On the Intention of Rousseau*, en *Social Research* 14/4 (1947), pp. 457-487.
- How to Study Spinoza's 'Theologico-Political Treatise'*, en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 17 (1948), pp. 69-131. Reimp. en *Persecution and the Art of Writing* (1952).
- On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's 'Hiero'*, for. by A. Johnson. Political Science Classics, New York 1948; reed. Free Press, Glencoe 1950.
- Political Philosophy and History*, en *Journal of History of Ideas* 10/1 (1949), pp. 30-50. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- Rec. de J. W. GOUGH, *John Locke's Political Philosophy*, en *American Political Science Review* 44/3 (1950), pp. 767-770. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy*, en *Revue Internationale de Philosophie* 4/14 (1950), pp. 405-431. Reimp. en *Natural Right and History* (1953).
- Natural Right and the Historical Approach*, en *Review of Politics* 12/4 (1950), pp. 422-442. Reimp. en *Natural Right and History* (1953).
- The Social Science of Max Weber*, en *Measure* 2/2 (1951), pp. 204-230. Reimp. en *Natural Right and History* (1953).
- Rec. de D. GRENE, *Man in His Pride: A Study of Political Philosophy of Thucydides and Plato*, en *Social Research* 18/3 (1951), pp. 394-397. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- The Origin of the Idea of Natural Right*, en *Social Research* 19/1 (1952), pp. 23-60. Reimp. en *Natural Right and History* (1953).

- On Husik's Work in Medieval Jewish Philosophy*, en L. STRAUSS (coed.), *I. Husik's Philosophical Essays: Ancient, Medieval and Modern*, Basil Blackwell, Oxford 1952.
- On Collingwood's Philosophy of History*, en *Review of Metaphysics* 5/4 (1952), pp. 559-586.
- Persecution and the Art of Writing*, Free Press, Glencoe 1952 [The University of Chicago Press, Chicago & London 1988].
- Rec. de Y. R. Simon, *Philosophy of Democratic Government*, en *New Scholasticism* 26/3 (1952), pp. 379-383. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- On Locke's Doctrine of Natural Right*, en *Philosophical Review* 61/4 (1952), pp. 475-502. Reimp. en *Natural Right and History* (1953).
- Walker's Machiavelli*, en *Review of Metaphysics* 6/3 (1953), pp. 437-446.
- Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1953 [1980].
- Maimonides' Statement on Political Science*, en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 22 (1953), pp. 115-130. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- De la tyrannie*, trad. par H. Kern, Gallimard, Paris 1954. Con A. KOJÈVE, *Tyrannie et sagesse* y L. STRAUSS, *Mise au point*. Versión inglesa en Free Press, Glencoe 1963.
- Les fondements de la philosophie politique de Hobbes*, en *Critique* 10 (1954), pp. 338-362. Versión original en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- On a Forgotten Kind of Writing*, en *Chicago Review* 8/1 (1954), pp. 64-75. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- Versión hebrea con sumario en inglés de *What Is Political Philosophy?*, en *Iyyun, Hebrew Philosophical Quarterly* 6/2 (1955). Versión original abreviada en *Journal of Politics* 19/3 (1957), pp. 343-368. Versión original completa en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- Kurt Riezler, 1882-1955*, en *Social Research* 23/1 (1956), pp. 3-34. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- Social Science and Humanism*, en L. D. WHITE (ed.), *The State of Social Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1956, pp. 415-425.
- How Farabi Read Plato's 'Laws'*, en *Mélanges Louis Massignon*, Institut Français, Damas 1957, III, pp. 319-344. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- Machiavelli's Intention: 'The Prince'*, en *American Political Science Review* 51/1 (1957), pp. 13-40. Reimp. en *Thoughts on Machiavelli* (1958).
- Rec. de J. L. TALMON, *The Nature of Jewish History. Its Universal Significance*, en *Journal of Modern History* 29/3 (1957), p. 306. Reimp. en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983).

- Locke's Doctrine of Natural Law*, en *American Political Science Review* 52/2 (1958), pp. 490-501. Reimp. en *What Is Political Philosophy?* (1959).
- Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe 1958 [The University of Chicago Press, Chicago & London 1978].
- The Liberalism of Classical Political Philosophy*, en *Review of Metaphysics* 12/3 (1959), pp. 390-439. Reimp. en *Liberalism Ancient and Modern* (1968).
- What Is Political Philosophy? and Other Studies*, Free Press, Glencoe 1959 [The University of Chicago Press, Chicago & London 1988].
- What Is Liberal Education?*, University of Chicago, Chicago 1959. Reimp. en S. S. FLETCHER, *Education for Public Responsibility*, Norton, New York 1961, pp. 43-51, y en *Liberalism Ancient and Modern* (1968).
- Comment on W. S. Hudson, 'The Weber Thesis Re-examined'*, en *Church History* 30/1 (1961), pp. 100-102.
- '*Relativism*', en H. SCHOECK and J. W. WIGGINS (ed.), *Relativism and the Study of Man*, Van Nostrand, Princeton 1961.
- Liberal Education and Responsibility*, en S. C. FLETCHER (ed.), *Education: The Challenge Ahead*, Norton, New York 1962, pp. 49-70. Reimp. en *Liberalism Ancient And Modern* (1968).
- An Epilogue*, en H. J. STORING (ed.), *Essays on the Scientific Study of Politics*, Holt & Co., New York 1962, pp. 307-327. Reimp. en *Liberalism Ancient and Modern* (1968).
- Zu Mendelssohn 'Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung'*, en *Einsichten: Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1962, pp. 361-375.
- Replies to Schaar and Wolin*, en *American Political Science Review* 57/1 (1963), pp. 152-155.
- History of Political Philosophy*, Rand McNally, Chicago 1963, 1972 [The University of Chicago Press, Chicago & London 1987]. Coeditor y coautor, con J. Cropsey, de los Prefacios a las dos primeras ediciones, de la Introducción, y autor de *Plato* (reimp. en parte en *The City and Man*, 1964), *Marsilius of Padua* (reimp. en *Liberalism Ancient and Modern*, 1968) y *Machiavelli* (reimp. en *Studies in Platonic Political Philosophy*, 1983).
- How To Begin To Study 'The Guide of the Perplexed'*, en MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, trans. by S. Pines, University of Chicago Press, Chicago & London 1963, pp. xi-lvi. Reimp. en *Liberalism Ancient and Modern* (1968).
- Perspectives on the Good Society*, en *Criterion* 2/3 (1963), pp. 1-8. Reimp. en *Liberalism Ancient and Modern* (1968).
- The City and Man*, Rand McNally, Chicago 1964 [The University of Chicago Press, Chicago & London 1978].

- The Crisis of Our Time y The Crisis of Political Philosophy*, en H. J. SPAETH (ed.), *The Predicament of Modern Politics*, University of Detroit Press, Detroit 1964.
- Rec. de C. B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possesive Individualism*, en *Southwestern Social Science Quarterly* 45/1 (1964), pp. 69-70. Reimp. en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983).
- Spinoza's Critique of Religion*, trans. by E. M. Sinclair, Schocken Books 1965 [The University of Chicago Press, Chicago & London 1997]. Versión de *Die Religionskritik Spinozas* (1930), con un nuevo prefacio, reimpreso en *Liberalism Ancient and Modern* (1968).
- Hobbes politische Wissenschaft*, H. Luchterhand, Neuwied a. R. & Berlin 1965. Versión original alemana de *The Political Philosophy of Hobbes* (1936), con un nuevo prefacio.
- On the Plan of the 'Guide of the Perplexed'*, en *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, American Academy for Jewish Research, Jerusalem 1965, pp. 775-791.
- Socrates and Aristophanes*, Basic Books, New York 1966 [The University of Chicago Press, Chicago & London 1980].
- Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections*, en *The City College Papers* 6 (1967). Versión abreviada en *Commentary* 43 (1967), pp. 45-57. Reimp. en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983).
- John Locke as 'Authoritarian'*, en *Intercollegiate Review* 4/1 (1967), pp. 46-48.
- Liberal Education and Mass Democracy*, en R. A. GOLDWIN (ed.), *Higher Education and Modern Democracy*, Rand McNally, Chicago 1967. Composición de *What Is Liberal Education?* y *Liberal Education and Responsibility*.
- A Note on Lucretius*, en *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1967, pp. 322-332. Versión abreviada de *Notes on Lucretius*, publicadas en *Liberalism Ancient and Modern* (1968).
- Notes on Maimonides' 'Book of Knowledge'*, en *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Magnes Press, Jerusalem 1967, pp. 269-283. Reimp. en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983).
- Natural Law*, en *International Encyclopedia of the Social Sciences* (1968). Reimp. en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983).
- Greek Historians*, en *Review of Metaphysics* 21/4 (1968), pp. 656-666.
- Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York 1968 [The University of Chicago Press, Chicago & London 1989].
- Versión hebrea con sumario en inglés de *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, en *Iyyun. Hebrew Philosophical Quarterly* 20/1-4

- (1969), pp. 14-22, 315-314 [sic]. Versión original en *Interpretation* 2/1 (1971), pp. 1-9. Reimp. en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983).
- Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the 'Oeconomicus'*, Cornell University Press, Ithaca & London 1970 [1971].
- Machiavelli and Classical Literature*, en *Review of National Literatures* 1/1 (1970), pp. 7-25.
- On the 'Euthydemus'*, en *Interpretation* 1/1 (1970), pp. 1-20. Reimp. en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983).
- A Giving of Accounts*, en *The College* 22/1 (1970), pp. 1-5.
- Xenophon's Socrates*, Cornell University Press, Ithaca & London 1972.
- Introductory Essay for Hermann Cohen, 'Religion of Reason Out of the Sources of Judaism'*, en H. COHEN, *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*, F. Ungar, New York 1972. Reimp. en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983).

2. Obras póstumas

- Note on the Plan of Nietzsche's 'Beyond Good and Evil'*, en *Interpretation* 3/2-3 (1973), pp. 97-113. Reimp. en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983).
- Preliminary Observations on the Gods in Thucydides' Work*, en *Interpretation* 4/1 (1974), pp. 1-16. Reimp. en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983).
- Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften: Jubiläumsausgabe*, III, F. Frommann, Stuttgart 1974. Ed. e intr. de *Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung, Morgenstunden y An die Freunde Lessings*.
- The Argument and Action of Plato's 'Laws'*, ed. by J. Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago & London 1975.
- Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, ed. by H. Gildin, Bobbs Merrill/Pegasus, Indianapolis & New York 1975. Reed., *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, ed. by H. Gildin, Wayne State University Press, Detroit 1989.
- Xenophon's 'Anabasis'*, en *Interpretation* 4/3 (1975), pp. 117-147. Reimp. en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983).
- On Plato's 'Apology of Socrates' and 'Crito'*, en *Essays in Honor of Jacob Klein*, St. John's College, Annapolis 1976. Reimp. en *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983).
- Correspondence with Hans Georg Gadamer Concerning 'Wahrheit und Methode'*, en *The Independent Journal of Philosophy/Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* 2 (1978), pp. 5-12.

- Letter to Helmut Kuhn*, en *The Independent Journal of Philosophy/Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* 2 (1978), pp. 23-26.
- The Mutual Influence of Theologie and Philosophie*, en *The Independent Journal of Philosophy/Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* 3 (1979), pp. 111-118.
- On the Interpretation of Genesis*, con versión francesa, en *L'Homme: Revue française d'anthropologie* 21/1 (1981), pp. 5-36.
- Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*, en *Modern Judaism* 1 (1981), pp. 17-45.
- Correspondence Concerning Modernity with Karl Löwith*, en *Independent Journal of Philosophy/Revue Indépendante de Philosophie* 4 (1983), pp. 105-119.
- Studies in Platonic Political Philosophy*, ed. by J. Cropsey, with an Introduction by T. L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago & London 1983 [1986].
- Philosophy and Law: Essays Toward the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, trans. by F. Baumann, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1987.
- The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. by T. L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago & London 1989.
- On Tyranny*, ed. by V. Gourevitch and M. S. Roth. Revised and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Debate and Correspondence, Free Press, New York 1991.
- Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, trans. and ed. by P. Emberley and B. Cooper. The Pennsylvania State University Press, 1993.
- Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, trans. by E. Adler, State University of New York Press, Albany 1995.
- Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. by K. H. Green, State University of New York Press, Albany 1997.

3. Obras completas

Gesammelte Werke, hrsg. von H. Meier, J. B. Metzler, Stuttgart 1996 et seq.

4. Versiones de referencia

Droit naturel et histoire, trad. par M. Nathan et E. de Dampierre, Plon, Paris 1954 [Flammarion, Paris 1986].

- Naturrecht und Geschichte*, vorwort von G. Leibholz, übersetzt von H. Boog, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart 1956 [Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989].
- ¿*Qué es filosofía política?*, trad. de A. de la Cruz, Guadarrama, Madrid 1970.
- The Jew. Essays from Martin Buber's Journal 'Der Jude', 1916-1928*, ed. by A. A. Cohen, trans. by J. Neugroschel, The University of Alabama Press, Alabama 1980.
- Maimonide*, trad. par R. Brague, PUF, Paris 1988.
- La persécution et l'art d'écrire*, trad. par O. Berrychon-Sedeyn, Presses Pocket, 1989.
- Argument et Action des 'Lois' de Platon*, trad. par O. Berrychon-Sedeyn, J. Vrin, Paris 1990.
- Le Testament de Spinoza. Écrits de Leo Strauss sur Spinoza et le judaïsme*, trad. par G. Almaleh et al., Les Éditions du Cerf, Paris 1991.
- Jerusalem i Atenes. Introducció a la lectura de Leo Strauss*, ed. de J. R. Sales i J. Monserrat, Barcelonesa d'edicions, Barcelona 1991.
- La Renaissance du Rationalisme Politique Classique*, trad. de P. Guglielmina, Gallimard, Paris 1993.
- Historia de la filosofía política*, trad. de L. G. Urriza et al., FCE, México 1993.
- Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. de A. Lastra, Alfons el Magnànim, Valencia 1996.

II. LITERATURA DE REFERENCIA SOBRE LEO STRAUSS

- J. CROPSEY, *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, Basic Books, New York 1964.
- *Leo Strauss*, en Biographical Supplement, International Encyclopaedia of the Social Sciences, Free Press, New York 1981.
- T. IRWIN, Recensió de L. STRAUSS, *Xenophon's Socrates*, en *The Philosophical Review* 83 (1974), pp. 409-413.
- A. BLOOM, *Leo Strauss*, en *Political Theory* 5 (1977), pp. 315-330.
- F. M. BURNYEAT, *Sphinx without a Secret*, en *The New York Review* (30 de mayo de 1985), p. 30 ss.
- S. ROSEN, *Hermeneutics als Politics*, Oxford University Press, New York 1987.
- J. HABERMAS, *La modernidad, un proyecto inacabado*, en *Ensayos políticos*, trad. de R. G. Cotarelo, Península, Barcelona 1988.
- G. DUSO (ed.), *Filosofía política e pratica del pensiero*, Franco Angeli, Milano 1988.
- H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und 'Der Begriff des Politischen'. Zu einem Dialog Unter Abwesenden*, J. B. Metzler, Stuttgart 1988.

- *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*, trans. by J. Harvey, for. by J. Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago & London 1995.
- *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intension des Philosophen*, J. B. Metzler, Stuttgart 1996.
- A. MOMIGLIANO, *Hermenéutica y pensamiento clásico en Leo Strauss*, en *Páginas hebraicas*, trad. de G. Cue, Mondadori, Barcelona 1990.
- S. B. DRURY, *The Political Ideas of Leo Strauss*, St. Martin's, New York 1990.
- A. UDOFF (ed.), *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, Lynne Rienner, Boulder 1991.
- L. FERRY, *Filosofía política I. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*, trad. de J. J. Utrilla, FCE, México 1991.
- J. MONSERRAT, *Leo Strauss, lector de Platón*, Tesis de Licenciatura, Universidad de Barcelona 1991.
- Recensión de L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia IV (1990-1991)*, pp. 117-122.
- *Tiranía i saviesa o filosofia i política (comentari al debat entre L. Strauss i A. Kojève)*, en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia V (1992-1993)*, pp. 75-84.
- *Obres de Leo Strauss dedicades a Thomas Hobbes*, en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia VII*, sep. (1995), pp. 17-26.
- N. CHIAROMONTE, *La tirannia moderna*, en *Il tarlo della coscienza*, Il Mulino, Bologna 1992.
- J. FREUND, *Sociologie Politique*, en *L'Année Sociologique* 42 (1992), pp. 403-407.
- J. BLANCO ECHAURI, *La filosofía política de Spinoza*, Tesis de Doctorado, Universidad de Santiago de Compostela, 1992.
- *Leo Strauss: lenguaje, tradición e historia (reflexiones metodológicas sobre el arte de escribir)*, en *Ágora* 15/1 (1996), pp. 89-108.
- S. HOLMES, *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge & London 1993.
- J. P. McCORMICK, *Fear, Technology, and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany*, en *Political Theory* 22/4 (1994), pp. 619-652.
- F. VALLESPÍN (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 5, Alianza, Madrid 1994.
- P. A. LAWLER, *El pensamiento político conservador en la América actual*, en *Veintiuno* 27 (1995), pp. 35-46.
- P. KIELMANSEGG et al. (ed.) *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought After World War II*, Cambridge University Press, New York 1995.

- L. LAMPERT, *Leo Strauss and Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1996.
- F. NIEWÖHNER, *Die zweifache Schrift der Weisen*, en *Die Zeit* (8 de noviembre de 1996), p. 26.
- C. H. ZUCKERT, *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1996.
- A. LASTRA, *Modernidad y conservadurismo (Carl Schmitt y Leo Strauss)*, en *Daimon* 13 (1996), pp. 115-127.
- *Tiranía y ser*, en *Res publica* 3 (1998), pp. 109-130.
- C. LARMORE, *The Secret Philosophy of Leo Strauss*, en *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), 1997.

III. OBRAS CLÁSICAS

- Biblia del Peregrino*, ed. de L. A. Schökel, Ega-Mensajero, Bilbao 1993.
- TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. de D. Gracián, Orbis, Barcelona 1986.
- JENOFONTE, *Hierón*, ed. de M. F. Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1971.
- *Ciropedia*, trad. de D. Gracián, Orbis, Barcelona 1986.
- *Helénicas*, trad. de D. Plácido, Alianza, Madrid 1989.
- *Anábasis*, trad. de R. Bach, Planeta, Barcelona 1995.
- *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología de Sócrates*, trad. de J. Zaragoza, Planeta, Barcelona 1995.
- ARISTÓFANES Y MENANDRO, *Comedias completas*, trad. de F. R. Adrados *et al.*, Aguilar, Madrid 1979.
- PLATÓN, *Obras completas*, trad. de J. A. Míguez *et al.*, Aguilar, Madrid 1990.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. de V. G. Yebra, Gredos, Madrid 1970.
- *Ética a Nicómaco*, ed. de M. Araujo y J. Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985.
- *Política*, ed. de C. G. Gual y A. Pérez, Altaya, Barcelona 1993.
- *Retórica*, ed. de Q. Racionero, Gredos, Madrid 1994.
- *Física*, ed. de G. R. de Echandía, Planeta, Barcelona 1995.
- Los estoicos antiguos*, ed. de A. J. Cappelletti, Gredos, Madrid 1996.
- EPICURO, *Obras*, ed. de M. Jufresa, Altaya, Barcelona 1994.
- LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*, ed. de A. G. Calvo, Orbis, Barcelona 1984.
- TITO LIVIO, *Los orígenes de Roma*, ed. de M. Pérez, Akal, Madrid 1989.
- *Ab Urbe Condita*, I, ed. de A. Llerena y M. Rodríguez, Bosch, Barcelona 1990.
- *Historia de Roma*, ed. de A. Ramírez *et al.*, Alianza, Madrid 1992.

- ABÛ NASR AL-FÂRÂBÎ, *La ciudad ideal*, ed. de M. Cruz, Tecnos, Madrid 1995.
- JEHUDA HA-LEVI, *Cuzary*, ed. de J. Imirizaldu, Editora Nacional, Madrid 1979.
- MAIMÓNIDES, *Guía de Perplejos*, ed. de D. G. Maeso, Editora Nacional, Madrid 1984.
- MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, ed. de L. Martínez, Tecnos, Madrid 1989.
- N. MAQUIAVELLO, *Obras*, ed. de J. A. G. Larraya, Vergara, Barcelona 1974.
- LA ROCHEFOUCAULD, *Reflexiones o sentencias y máximas morales*, trad. de E. Calatayud, Bruguera, Barcelona 1984.
- T. HOBBS, *Behemoth*, ed. de M. A. Rodilla, Tecnos, Madrid 1992.
- *Diálogo entre un filósofo y un jurista y otros escritos autobiográficos*, ed. de M. A. Rodilla, Tecnos, Madrid 1992.
- *Del ciudadano*, trad. de J. Rodríguez, Debate-CSIC, Madrid 1993.
- *Leviatán*, ed. de C. Mellizo, Altaya, Barcelona 1994.
- B. DE SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. de V. Peña, Orbis, Barcelona 1984.
- *Tratado teológico-político*, ed. de A. Domínguez, Alianza, Madrid 1986.
- *Tratado político*, ed. de A. Domínguez, Alianza, Madrid 1986.
- *Correspondencia*, ed. de A. Domínguez, Alianza, Madrid 1988.
- J. LOCKE, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, ed. de J. Abellán, Planeta, Barcelona 1996.
- SHAFTESBURY, *Sensus communis*, ed. de A. Andreu, Pre-Textos, Valencia 1995.
- W. TEMPLE, *On Poetry and Music*, en J. R. MOORE (ed.), *Representative Essays, English and American*, Ginn & Co., Boston, s. f.
- J. SWIFT, *A Tale of a Tub, The Battle of the Books and other Satires*, with an Introduction by L. Melville, Everyman's Library, J. M. Dent, London 1928.
- G. VICO, *Ciencia nueva*, ed. de J. M. Bermudo, Orbis, Barcelona 1985.
- J.-J. ROUSSEAU, *El contrato social*, ed. de M. J. Villaverde, Altaya, Barcelona 1993.
- E. GIBBON, *Autobiografía*, trad. de A. Dorta, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1949.
- *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Great Books of the Western World, Encyclopaedia Britannica, Chicago 1971.
- G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. de A. Andreu, Editora Nacional, Madrid 1982.
- *Natán el sabio*, ed. de A. Andreu, Espasa-Calpe, Madrid 1985.
- *La Ilustración y la muerte: dos tratados*, ed. de A. Andreu, Debate-CSIC, Madrid 1992.

- M. MENDELSSOHN, *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo*, ed. de J. Monter, Anthropos-MEC, Madrid, Barcelona 1991.
- *et al.*, *¿Qué es Ilustración?*, ed. de A. Maestre y J. Romagosa, Tecnos, Madrid 1988.
- I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, ed. de E. Miñana y M. G. Morente, Espasa-Calpe, Madrid 1975.
- *Crítica de la razón pura*, ed. de P. Ribas, Alfaguara, Madrid 1985.
- *Crítica del juicio*, ed. de M. G. Morente, Espasa-Calpe, Madrid 1989.
- *Filosofía de la historia*, trad. de E. Ímaz, FCE, Madrid 1989.
- *Antropología en sentido pragmático*, ed. de J. Gaos, Alianza, Madrid 1991.
- *La metafísica de las costumbres*, ed. de A. Cortina y J. Conill, Altaya, Barcelona 1993.
- *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, ed. de F. M. Marzoa, Alianza, Madrid 1995.
- *En defensa de la Ilustración*, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Alba, Barcelona 1999.
- F. H. JACOBI, *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, ed. de J. L. Villacañas, Círculo de Lectores, Madrid 1996.
- J. W. GOETHE, *Obras completas*, trad. de R. Cansinos Asséns, Aguilar, Madrid 1990.
- E. BURKE, *Textos políticos*, ed. de V. Herrero, FCE, México, 1984.
- *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, ed. de E. Pujals, Rialp, Madrid 1989.
- S. T. COLERIDGE, *Biographia Literaria*, with an Introduction by A. Symons, Everyman's Library, J. M. Dent, London 1917.
- J. G. FICHTE, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, ed. de F. Oncina, Tecnos, Madrid 1986.
- *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*, ed. de J. M. Quintana, Tecnos, Madrid 1987.
- *Discursos a la nación alemana*, ed. de M. J. Varela y L. A. Acosta, Tecnos, Madrid 1988.
- L.-A. DE BONALD, *Teoría del poder político y religioso*, ed. de C. Capitán y J. Morales, Tecnos, Madrid 1998.
- J. DE MAISTRE, *Las veladas de San Petersburgo*, Espasa-Calpe, Madrid 1966.
- *Consideraciones sobre Francia*, ed. de A. Truyol y J. Poch, Tecnos, Madrid 1990.
- W. v. HUMBOLDT, *Los límites de la acción del Estado*, ed. de J. Abellán, Tecnos, Madrid 1988.
- *Escritos de filosofía de la historia*, ed. de J. Navarro, Tecnos, Madrid 1997.
- G. W. F. HEGEL, *Lecciones de Historia de la Filosofía*, trad. de W. Roces, FCE, México 1981.

- *El sistema de la eticidad*, ed. de D. Negro, Editora Nacional, Madrid 1982.
- *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces y R. Guerra, FCE, Madrid 1985.
- *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, trad. de C. Díaz, Libertarias, Madrid 1993.
- *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, ed. de J. Caos, Altaya, Barcelona 1994.
- A. SCHOPENHAUER, *Sobre la filosofía universitaria*, ed. de F. J. Hernández, Natán, Valencia 1989.
- S. KIERKEGAARD, *The Concept of Irony with continual references to Socrates*, en *Kierkegaard's Writings*, II, ed. and trans. by H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1989.
- A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, trad. de D. S. de Aleu, Alianza, Madrid 1993.
- J. DONOSO CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Espasa-Calpe, Madrid 1973.
- A. HAMILTON, J. MADISON, J. JAY, *El Federalista*, trad. de G. R. Velasco, FCE, México 1994.
- R. W. EMERSON, *Works*, Hanson & Co., Edinburgh 1906.
- *The Essays*, Harvard University Press, Cambridge & London 1987.
- H. D. THOREAU, *Desobediencia civil y otros escritos*, trad. de M. Días, Tecnos, Madrid 1987.
- H. HEINE, *Contribución a la historia de la religión y de la filosofía en Alemania*, en *Obras*, trad. de M. Sacristán, Vergara, Barcelona 1964.
- K. MARX, *La cuestión judía (y otros escritos)*, ed. de J. M. Bermudo, Planeta, Barcelona 1994.
- A. TENNYSON, *Works*, MacMillan & Co., London 1909.
- F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, ed. de A. S. Pascual, Orbis, Barcelona 1983.
- *La genealogía de la moral*, ed. de A. S. Pascual, Alianza, Madrid 1983.
- *En torno a la voluntad de poder*, ed. de M. Carbonell, Planeta, Barcelona 1986.
- *Así habló Zaratustra*, ed. de A. S. Pascual, Alianza, Madrid 1990.
- *Crepúsculo de los ídolos*, ed. de A. S. Pascual, Alianza, Madrid 1993.
- L. TOLSTOI, *Guerra y paz*, en *Obras completas*, II, trad. de I. y L. Andresco, Aguilar, México 1991.

IV. OBRAS DEL SIGLO XX

- G. SANTAYANA, *La tradición gentil en la filosofía americana*, trad. de P. G. Martín, Universidad de León, 1993.

- *Tres poetas filósofos. Lucrecio, Dante, Goethe*, trad. de J. Ferrater, Cátedra, Madrid 1996.
- A. N. WHITEHEAD, *La función de la razón*, ed. de L. González, Tecnos, Madrid 1985.
- G. SOREL, *Reflexiones sobre la violencia*, trad. de F. Trapero, Alianza, Madrid 1976.
- P. VALÈRY, *El cementerio marino*, trad. de J. Guillén, Alianza, Madrid 1991.
- A. FRANCE, *Los dioses tienen sed*, trad. de L. Ruiz, Mondadori, Barcelona 1990.
- W. DILTHEY, *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. de J. Marías, Altaya, Barcelona 1994.
- R. OTTO, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. de F. Vela, Alianza, Madrid 1985.
- G. JELLINEK *et al.*, *Orígenes de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*, ed. de J. G. Amuchastegui, Editora Nacional, Madrid 1984.
- E. TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, trad. de E. Ímaz, FCE, México 1951.
- F. TÖNNIES, *Comunidad y sociedad*, trad. de J. Rovira, Losada, Buenos Aires 1947.
- *Hobbes*, versión de E. Ímaz, Alianza, Madrid 1988.
- M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión*, ed. de J. Almaraz y J. Carabaña, Taurus, Madrid 1992.
- *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, ed. de J. M. García, Tecnos, Madrid 1985.
- *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, trad. de M. Faber-Kaiser, Planeta, Barcelona 1993.
- *Economía y sociedad*, trad. de J. Medina *et al.*, FCE, Buenos Aires 1992.
- *El político y el científico*, intr. de R. Aron, trad. de F. Rubio, Alianza, Madrid 1991.
- G. LUKÁCS, *El alma y las formas. Teoría de la novela*, en *Obras completas*, I, trad. de M. Sacristán, Grijalbo, Barcelona 1975.
- *Historia y consciencia de clase*, trad. de M. Sacristán, Orbis, Barcelona 1986.
- *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, trad. de W. Roces, Grijalbo, Barcelona 1968.
- *Dostoyevski*, versión de J. Alcoriza y A. Lastra, Trotta, Madrid (en preparación).
- T. MANN, *Consideraciones de un apolítico*, trad. de L. Mames, Grijalbo, Barcelona 1978.
- O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente*, trad. de M. G. Morente, Planeta, Barcelona 1993.

- W. BENJAMIN, *Discursos interrumpidos*, trad. de J. Aguirre, Planeta, Barcelona 1994.
- G. SCHOLEM, *Walter Benjamin: historia de una amistad*, trad. de J. F. Yvars y V. Jarque, Península, Barcelona 1987.
- F. ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*, ed. de R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1976.
- *El nuevo pensamiento*, trad. de I. Reguera, Visor, Madrid 1989.
- *El Libro del Sentido Común Sano y Enfermo*, trad. de A. del Río, Caparrós, Madrid 1994.
- *La estrella de la redención*, ed. de M. G^a Baró, Trotta, Madrid 1998.
- y M. BUBER, *Scripture and Translation*, trans. by, Indiana University Press 1994.
- M. BUBER, *Caminos de utopía*, trad. de J. Rovira, FCE, México, 1954.
- *¿Qué es el hombre?*, trad. de E. Ímaz, FCE, Madrid 1990.
- H. COHEN, *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*, F. Ungar, New York 1972.
- E. CASSIRER, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, F. de Gruyter, Hamburg 1929.
- *El Mito del Estado*, trad. de E. Nicol, FCE, México 1992.
- *Antropología filosófica*, trad. de E. Ímaz, FCE, México 1993.
- y M. HEIDEGGER, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie et autres textes de 1929-1931*, trad. par P. Aubenque et al., Beauchesne, Paris 1972.
- M. HEIDEGGER, *Escritos sobre la Universidad alemana. Entrevista con 'Der Spiegel'*, ed. de R. Rodríguez, Tecnos, Madrid 1989.
- *Serenidad*, trad. de I. Zimmermann, Serbal, Barcelona 1989.
- *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, Planeta, Barcelona 1993.
- C. SCHMITT, *El Leviatán*, Rivadeneyra, Madrid s. f.
- *Teología política*, en *Estudios políticos*, trad. de F. J. Conde, Cultura española, Madrid 1941.
- *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, trad. de J. Díaz, Revista de Occidente, Madrid 1968.
- *El concepto de lo político*, trad. de R. Agapito, Alianza, Madrid 1987.
- *Sobre el parlamentarismo*, ed. de M. Aragón et al., Tecnos, Madrid 1990.
- *Teoría de la constitución*, trad. de F. Ayala, Alianza, Madrid 1992.
- *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, ed. de R. G. Pastor y J. L. Villacañas, Pre Textos/Universidad de Murcia, Valencia 1993.
- *The Concept of the Political*, trans. by G. Schwab, for. by T. B. Strong, The University of Chicago Press, Chicago & London 1996.
- S. FREUD, *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, trad. de R. Rey, Alianza, Madrid 1995.
- *Psicología de las masas*, trad. de L. López, Alianza, Madrid 1989.

- E. HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta*, ed. de E. Pucciarelli, Nova, Buenos Aires 1962.
- *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ed. de J. Muñoz y S. Mas, Crítica, Barcelona 1991.
- H. HELLER, *El sentido de la política y otros ensayos*, prolog. de M. La Torre, trad. de M. Hernández y E. Vela, Pre-Textos, Valencia 1996.
- G. RADBRUCH, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, trad. de W. Roces, FCE, México 1985.
- K. JASPERS, *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, trad. de R. Jimeno, Gredos, Madrid 1972.
- *Notas sobre Heidegger*, trad. de V. Romano, Mondadori, Madrid 1990.
- W. HEISENBERG, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, trad. de G. Ferraté, Planeta, Barcelona 1993.
- K. LÖWITZ, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, pról. de R. Koselleck, trad. de R. Zauner, Visor, Madrid 1992.
- K. MANNHEIM, *El problema de una sociología del saber*, ed. de J. C. Gómez, Tecnos, Madrid 1990.
- J. BENDA, *La Trahison des clercs*, Bernard Grasset, Paris 1995.
- A. KOYRÉ, *Del mundo cerrado al universo infinito*, trad. de C. Solís, Siglo XXI, Madrid 1989.
- A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1976.
- *La dialéctica del amo y del esclavo*, trad. de J. J. Sebrel, La Pleyade, Buenos Aires, s. f.
- *Las concepciones hegelianas*, en D. HOLLIER (ed.), *El Colegio de Sociología*, trad. de M. Armiño, Taurus, Madrid 1982.
- *Il concetto e il tempo*, en M. CIAMPA E F. DI STEFANO (a cura di), *Sulla fine della storia. G. Bataille, A. Kojève, J. Wahl, E. Weil, R. Queneau*, Liguori, Napoli 1985.
- *El emperador Juliano y su arte de escribir*, versión y prólogo de A. Lastra, en *Daimon* 16 (1998), pp. 5-19.
- J. DEWEY, *Liberalismo y acción social*, ed. de J. M. Esteban, Alfons el Magnànim, Valencia 1996.
- I. BERLIN, *Libertad y necesidad en la historia*, trad. de J. Bayón, Revista de Occidente, Madrid 1974.
- *Antología de ensayos*, ed. de J. Abellán, Espasa-Calpe, Madrid 1995.
- T. W. ADORNO, *Prismas*, trad. de M. Sacristán, Ariel, Barcelona 1962.
- y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid 1994.
- H. ARENDT, *Orígenes del totalitarismo*, trad. de G. Solana, Planeta, Barcelona 1994.
- A. J. HESCHEL, *Maimónides*, trad. de J. M. Álvarez, Muchnik, Barcelona 1995.

- E. VOEGELIN, *Order and History*, Louisiana State University Press, 1952-1987.
- P. FRIEDLÄNDER, *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, ed. de S. González, Tecnos, Madrid 1989.
- J. P. SARTRE *et al.*, *Kierkegaard vivo*, trad. de A. S. Pascual, Alianza, Madrid 1968.
- H. G. GADAMER, *Verdad y método*, trad. de A. A. Aparicio y R. Agapito, Sígueme, Salamanca 1977.
- y R. KOSELLECK, *Historia y hermenéutica*, ed. de F. Oncina y J. L. Villacañas, Paidós, Barcelona 1997.
- R. KOSELLECK, *Crítica y crisis del mundo burgués*, versión de R. de la Vega, Rialp, Madrid 1965.
- *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, ed. de V. Gourevitch, Berg, Oxford/New York/Hamburg 1988.
- H. BLUMENBERG, *Naufragio con espectador*, trad. de J. Vigil, Visor, Madrid 1995.

V. LITERATURA DE REFERENCIA GENERAL

- L. TRILLING, *La imaginación liberal*, trad. de E. Pezzoni, Edhasa, Barcelona 1970.
- W. M. SPRONDEL, *Entzauberung*, en J. RITTER (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schawbe & Co., Basel/Stuttgart 1972, II, pp. 564-565.
- M. CACCIARI, *Walther Rathenau e il suo ambiente*, De Donato, Bari 1979.
- F. MATTENKLOTT, *Der mytische Leib: physiognomisches Denken bei Nietzsche, Simmel und Kassner*, en K. H. BOHNER (hrsg.), *Mythos und Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983.
- A. BLOOM, *The Closing of the American Mind*, Penguin Books, London 1988.
- M. S. ROTH, *Knowing on History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, Cornell University Press, Ithaca & London 1988.
- C. PERELMAN, *Rhetoric*, en *Encyclopaedia Britannica*, 15th Ed. (1990), XXVI, p. 803 ss.
- G. ANASTAPLO, *Censorship*, en *Encyclopaedia Britannica*, 15th Ed. (1990), XV, p. 634 ss.
- P. HEBEY (ed.), *L'Esprit NRF*, Gallimard, Paris 1990.
- D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La Philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Bernard Grasset, Paris 1990.
- S. QUINZIO, *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano 1990.
- M. HERNÁNDEZ, *Sobre el carácter jurídico de la razón crítica: logros y perspectivas*, en *Daimon* 4 (1992), pp. 55-72.

- C. LA ROCCA, *Carlo Michelstaedter y la experiencia del sentido*, en *Daimon* 4 (1992), pp. 109-124.
- A. G. MARQUÉS, *Dios como condición de la racionalidad según E. Husserl*, en *Daimon* 4 (1992), pp. 125-138.
- J. M. GONZÁLEZ, *Reflexiones sobre 'El pensamiento conservador' de Karl Mannheim*, en *Reis* 62 (1993), pp. 61-81.
- J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1993.
- E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt*, trad. de M. Lloris, Alfons el Magnànim, Valencia 1993.
- H. DUBIEL, *Leo Löwenthal*, trad. de J. Monter y G. Muñoz, Alfons el Magnànim, Valencia 1993.
- G. ZARONE, *Metafísica de la ciudad. Encanto utópico y desencanto metropolitano*, ed. de J. L. Villacañas, Pre-Textos/Universidad de Murcia, Valencia 1993.
- R. VALLS, *Del yo al nosotros. Lectura de la 'Fenomenología del espíritu'*, PPU, Barcelona 1994.
- E. TRAVERSO, *Siegfried Kracauer*, Éditions la découverte, Paris 1994.
- F. K. RINGER, *El ocaso de los mandarines alemanes. La comunidad académica alemana, 1890-1933*, trad. de M. Pomares, Pomares-Corredor, Barcelona 1995.
- H. KÜNG, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*, trad. de C. Gauger, Trotta, Madrid 1995.
- M. HANNAH, *The Mobilization of Intellect*, Harvard University Press, Cambridge & London 1996.
- M. BRENNER, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, Yale University Press, New Haven & London 1996.
- F. J. WETZ, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, trad. de M. Canet, Alfons el Magnànim, Valencia 1996.
- J. GRAY, *Isaiah Berlin*, trad. de G. Muñoz, Alfons el Magnànim, Valencia 1996.
- S. BREUER, *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*, trad. de J. Navarro, Alfons el Magnànim, Valencia 1996.
- F. CORTÉS Y A. MONSALVE, *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, Alfons el Magnànim, Valencia 1996.
- J. P. MCCORMICK, *Técnica y política: peligros de la mitologización. Nietzsche, Schmitt y el Anticristo*, trad. de E. Ocaña, en *Debats* 55 (1996), pp. 66-86.
- R. G. PASTOR, *Revolución conservadora y nacionalsocialismo. El 'caso Carl Schmitt'*, en *Debats* 55 (1996), pp. 105-119.
- J. L. VILLACAÑAS, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Tecnos, Madrid 1987.

- *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo moderno*. Anthropos/Universidad de Murcia, Barcelona 1989.
- y A. LASTRA, *Controversia sobre Julien Benda*, en *Debats* 56 (1996), pp. 160-172.
- K. EDEN, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition*, Yale University Press, New Haven & London 1997.
- S. MOSÈS, *El Ángel de la Historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, trad. de A. Martorell, Cátedra, Madrid 1997.
- O. FERON, *Finitude et sensibilité dans la philosophie de Ernst Cassirer*, Kimé, Paris 1997.
- J. ALCORIZA, *La Estrella de Oriente. Una lectura de la obra de Dostoyevski y su decantación en la cultura europea*, Tesis de Licenciatura, Universidad de Valencia, 1997.
- J. MOLINA, *La filosofía económica de Julien Freund ante la economía moderna*, Fundación Cánovas del Castillo, Madrid 1997.