

MINIMA TROT

Eric Voegelin – Leo Strauss. Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964. Edición y traducción de Antonio Lastra y Bernat Torres Morales

Fe y filosofía

Eric Voegelin – Leo Strauss

Fe y filosofía.
Correspondencia 1934-1964

edición y traducción de
Antonio Lastra y Bernat Torres Morales

MINIMA TROTTA

MINIMA TROTTA

© Antonio Lastra y Bernat Torres Morales, 2009

© Editorial Trotta, S.A., 2009, 2010

Ferraz, 55. 28008 Madrid

Teléfono: 91 543 03 61

Fax: 91 543 14 88

E-mail: editorial@trotta.es

http: [\\www.trotta.es](http://www.trotta.es)

ISBN (edición digital epub): 978-84-9879-131-0

ÍNDICE

<i>Introducción: Pistis, noein: una correspondencia truncada: Antonio Lastra y Bernat Torres Morales</i>	9
Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964	27

Introducción

PISTIS, NOEIN: UNA CORRESPONDENCIA TRUNCADA

«Aludir a un pensamiento no significa explicar ese pensamiento, sino tratar de explicarlo; que la intención se cumpla no depende, en lo decisivo, del autor, sino del lector».

(Leo Strauss)

«El Dios que juega con el hombre como con una marioneta no es el Dios que se convierte en hombre para ganar su vida mediante el sufrimiento de su muerte».

(Eric Voegelin)

«Strauss no tuvo nada que ver con mi reseña de Voegelin. De hecho, oímos hablar muy poco de Voegelin durante los años que pasé en Chicago. Antes de eso, hubo cierto intercambio epistolar entre ellos. Según lo recuerdo, Strauss pensaba que tenía algunas cosas en común con Voegelin: ambos representaban la tradición continental de erudición. Pero Strauss consideraba a Voegelin demasiado cristiano en su lectura de los griegos». Quien así se expresa, en respuesta a preguntas de uno de los traductores de esta correspondencia entre Leo Strauss y Eric Voegelin, es el filósofo Stanley Rosen, que estudió con Strauss en la Universidad

de Chicago a finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta del siglo pasado —cuando el «intercambio epistolar» entre Strauss y Voegelin fue más intenso y su prestigio académico iba en aumento— y que en 1958 redactaría una desfavorable reseña de los volúmenes segundo y tercero de la obra magna de Voegelin, *Order and History* [Orden e historia, 1956-1974], dedicados respectivamente a «El mundo de la *polis*» y «Platón y Aristóteles».

En su reseña, Rosen argumentaba, precisamente, que Voegelin habría estado menos interesado en lo que podríamos llamar —con las palabras más conocidas de Strauss— «Atenas» que en «Jerusalén» o, tal vez con más propiedad, Roma. Rosen publicó su reseña en 1958, el año en que Voegelin, por una ironía de la historia, como luego veremos, volvería a Alemania, tras casi veinte años de exilio en Estados Unidos, para hacerse cargo de la Cátedra Max Weber de la Universidad de Múnich, vacante desde la muerte del autor de «La política como vocación». No ha quedado constancia de que Strauss escribiera ninguna carta a Voegelin entre 1953 y 1960 ni de que leyera su obra durante esos años con la atención con la que solía leer. Sin embargo, muchos lectores de Rosen han pensado siempre que Strauss le habría sugerido la reseña, en parte porque Rosen era el menos straussiano de sus estudiantes, y el más dotado para la metafísica, y en aquella época luchaba para librarse de su «nihilismo con base trascendental», un estado de ánimo que lo aproximaba existencialmente a Voegelin. Strauss le habría puesto a Rosen ante los ojos la figura del filósofo, distinta a la del poeta, pero el propio Rosen proporcionaría implícitamente, muchos años después, una pauta de lectura de la correspondencia truncada entre Strauss y Voegelin al dar cuenta de su propia decepción con el «ocultamiento alfarabiano del dilema de la decadencia» que habría llevado a Strauss, en su opinión, a un punto muerto entre la filosofía y la poesía, o la fe, entre la razón y la revelación o entre el *noein* y la *pistis*. «Cualquiera que sea el significado de *noein* [conocer] —le había dicho Strauss a Voegelin en diciembre

de 1950—, desde luego no es *pistis* [creencia] en ningún sentido»¹.

Strauss y Voegelin representaban, en realidad, dos tradiciones antagónicas de la sabiduría continental enfrentadas a la experiencia del exilio y, sobre todo, de la democracia en América: la tradición racionalista o filosófica y la tradición mística o poética. Su correspondencia era, por tanto, la actualización de una controversia más antigua e impersonal en la que sólo superficialmente podía llegarse a un acuerdo. La correspondencia entre ambos, en efecto, iniciada en Inglaterra en 1934, cuando ni Strauss ni Voegelin eran demasiado conscientes aún de lo que suponía el nacionalsocialismo, se prolongaría hasta 1964. Voegelin escribiría la primera y la última carta, pero ninguna de esas dos cartas obtendría respuesta. La ausencia de respuesta, que, en muchos aspectos, se repetiría durante el intercambio epistolar, adquiere cierto valor de lectura en un autor como Strauss, peculiarmente atento en sus estudios a lo no dicho en la escritura filosófica. En su última carta, Voegelin acusaría el recibo de *The City and Man* [La ciudad y el hombre, 1964] de Strauss, cuyo ca-

1. La reseña de Rosen se publicó en *Review of Metaphysics* XII (1958), pp. 257-284. Véase M. Vela, *La lucha contra el nihilismo. La recuperación platónica de Stanley Rosen*, Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans, Universitat de València, 2004, p. 12. Rosen no fue el único discípulo de Strauss en ocuparse de Voegelin; también George Anastaplo reseñaría *Order and History* (en *Independent Journal of Philosophy* V-VI [1988], pp. 85-91). De ambas reseñas se haría cargo a su vez uno de los discípulos de Voegelin, James M. Rhodes, en *Review of Politics* 54/4 (1992), pp. 621-647, y en *Annual Meeting Papers* de la Eric Voegelin Society (2001). Con la perspectiva de la historia de las ideas a la que Strauss y Voegelin aludirían repetidamente en su correspondencia (la «historia de las transformaciones existenciales en las que la verdad se hace visible, se oscurece, se pierde y se recupera»), hay algo de especulativo en el hecho de que sean sus discípulos quienes, en cierto modo, hayan retomado y puesto punto final a la correspondencia. Véanse las cartas 23, donde Strauss alude a la «obra en tres volúmenes de la que tanto he oído hablar»; 27 y siguientes, para la «historia de las ideas»; 35, para la contraposición entre *noein* y *pistis*, y 26-28 para el uso del término «existencial».

pítulo sobre Tucídides, dedicado precisamente al análisis de la forma literaria, encarecería de un modo especial.

Strauss murió en 1973 en Annapolis (Maryland, el estado americano originalmente católico, muy cerca de Washington, una circunstancia que ni sus defensores *neo-cons* ni sus detractores han dejado de considerar simbólica), habiendo dejado como testamento *The Argument and Action of Plato's Laws* [Argumento y acción de las *Leyes* de Platón, 1975] y *Studies in Platonic Political Philosophy* [Estudios de filosofía política platónica, 1983]. Voegelin viviría hasta 1985, fecha en la que murió en Stanford (California), reconciliado con el espíritu cristiano que, en su opinión, se manifestaba preferentemente en los Estados Unidos y sin que hubieran terminado de publicarse los cinco volúmenes previstos de *Order and History*: el quinto, «In Search of Order» [En busca de orden], aparecería póstumamente en 2000 en el estado inacabado en el que lo dejó su autor; el último de sus artículos, «Quod Deus Dicitur» [Lo que se llama Dios], redactado en su lecho de muerte, se publicaría en su último año de vida gracias a su ayudante y amigo Paul Caringella. La publicación, en 1993, de la correspondencia entre Strauss y Voegelin, de la que hasta entonces sólo se tenía noticia por terceros, pondría de relieve el drama del pensamiento conservador europeo enfrentado a la desaparición de su entorno material y a la necesidad de alinearse a favor de la democracia².

2. *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, trad. y ed. de Peter Emberley y Barry Cooper, The Pennsylvania State University, University Park, 1993. Además de la correspondencia, esta edición incluía dos ensayos de Strauss: «Jerusalem and Athens», publicado en 1967 y recogido en *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago UP, 1983 («Jerusalén y Atenas», en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. de A. Lastra, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996), y «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», que formaba parte de una serie de conferencias pronunciadas en 1952, que Strauss no incluiría en ninguna de sus publicaciones y que se han editado en su integridad en Leo Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. de K. Hart Green, SUNY Press, Albany, 1997; y dos conferencias de Voegelin: «Immor-

Es significativo, como observó Hans-Georg Gadamer en su comentario a la correspondencia, que en ningún momento aludiera ninguno de ellos a los acontecimientos políticos de una época que abarcaba desde la toma del poder por Hitler, la segunda guerra mundial y el Holocausto hasta la guerra fría, las luchas por la liberación nacional de la descolonización del Tercer Mundo o la creación del Estado de Israel. La correspondencia tenía así un marcado carácter «utópico» que contrastaba con su abstracta preocupación por la historia y el historicismo. Strauss y Voegelin discutirían, como *émigrés* en la tierra de nadie americana, sobre la ciencia política platónico-aristotélica, la ascendencia de Husserl y Heidegger, la «segunda educación» que resulta imprescindible para volver a leer a los clásicos o la actitud platónica ante la revelación. Strauss y Voegelin compartían la necesidad de reorientar la ciencia política recuperando sus raíces clásicas y rastreando sus transformaciones modernas; sin embargo, mientras Strauss insistía en la recuperación del sentido común, la experiencia del hombre en tanto que hombre, Voegelin pensaba en la amplitud de la experiencia, en las raíces transcendentales de toda vivencia humana. Si no al principio, como había dicho Locke, al final todo el mundo tendía a ser América. Ninguno de los dos acabaría sintiéndose a gusto en Estados Unidos, pero sus desafiantes puntos de vista y su pretensión de recuperar cierta forma tradicional y moral de vivir en comunidad les granjeó amistades en diversos círculos del conservadurismo americano³.

talitv: Experience and Symbol», de 1967, y «The Gospel and Culture», de 1971, así como una serie de comentarios a cargo de James L. Wiser, Hans-Georg Gadamer, Stanley Rosen, Thomas J. J. Altizer, Timothy Fuller, Ellis Sandoz, Thomas L. Pangle y David Walsh. En 2004 apareció una segunda edición sin los comentarios en la «Series In Political Philosophy» del Eric Voegelin Institute (Missouri UP, Columbia).

3. Véase Ted V. McAllister, *Revolt Against Modernity. Leo Strauss and Eric Voegelin & the Search for a Postliberal Order*, Kansas UP, 1995. Véanse las cartas 41-43 sobre el estatuto de Locke como filósofo o ideólogo y su importancia para la comprensión del derecho natural.

La correspondencia alcanzaría su momento culminante, precisamente, con la reseña de Voegelin de *On Tyranny* [Sobre la tiranía, 1948] de Strauss y la respuesta de Strauss a la reseña (en una puesta al día de la cuestión publicada en 1954), recogidas aquí en los apéndices a la carta 20. Pero el silencio sería aún mayor. Strauss no mencionó nunca a su corresponsal en la correspondencia que mantendría con Gershom Scholem hasta su muerte y en la que adoptaría la misma actitud ante el judaísmo que había adoptado ante el cristianismo de Voegelin; de hecho, Strauss no mencionaría la correspondencia con Voegelin a ninguno de sus corresponsales. Voegelin, por su parte, se mostró ambiguo con Strauss en su correspondencia con Alfred Schütz, de la que Strauss tenía un conocimiento parcial, en la medida en que pudo leer la larga carta sobre Husserl que reproducimos como apéndice a la carta 10⁴. En enero de 1952, Voegelin le dirá a Schütz que, «cuando hablo [con Strauss] siempre tengo la sensación de que, de hecho, estamos de acuerdo en todas las cuestiones, pero que hay un impedimento incomprensible [*unfassbarer Widerstand*] del que no se ven los motivos. En este sentido es uno de los pocos que entienden de filosofía». Voegelin respondía así a una carta de Schütz en la que éste le había trasladado una conversación con Strauss a propósito de las Conferencias Walgreen que Voegelin había pronunciado en Chicago: «Creo que Strauss siente gran

4. La correspondencia de Strauss con Gerhard Krüger, Jacob Klein, Karl Löwith y Gershom Scholem está recogida ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. 3, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, ed. de H. y W. Meier, J. B. Metzler, Stuttgart & Weimar, 2008. Strauss tampoco mencionaría a Voegelin en la correspondencia con Alexandre Kojève a propósito de la tiranía. Véase Leo Strauss, *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève correspondence*, ed. de V. Gourevitch y M. S. Roth, The Free Press, New York, 1993. Sobre la relación de Voegelin con Schütz, introductor de la fenomenología en Estados Unidos y colega de Strauss en la New York School for Social Research, véase *Alfred Schütz und Eric Voegelin. Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938-1959*, ed. de G. Wagner y G. Weiss, Universitätsverlag Konstanz, Konstanz, 2004.

veneración por usted, pero procura ocultarla cuando le tiene delante. Es uno de esos casos curiosos en los que un hombre sensato y buen conocedor de la filosofía tropieza constantemente con su propio complejo de inferioridad».

La falta de *thymos*, de coraje, se ha señalado con frecuencia como uno de los rasgos característicos de Strauss y, en cierto modo, Voegelin se aprovecharía de ello para adoptar desde el principio, en la correspondencia, el papel de un alumno aventajado que toma la iniciativa. Para ambos, las Conferencias Walgreen serían, por tanto, una prueba, de la que Voegelin saldría reforzado —pese a haberlas pronunciado dos años después, publicaría antes que Strauss su contenido en forma del libro, su primer trabajo sistemático sobre teoría política, que le granjearía su reputación, *The New Science of Politics* [La nueva ciencia de la política]—, mientras que Strauss las transformaría en su libro en apariencia más exotérico, *Natural Right and History* [Derecho natural e historia]. Podríamos pensar que la correspondencia era el texto implícito al que Strauss y Voegelin aludían en sus libros. La propia historia de las Conferencias Walgreen es interesante al respecto. Charles R. Walgreen, magnate de la industria farmacéutica, acabaría donando una fortuna para su celebración tras haber renunciado a ver en la Universidad de Chicago —instigado durante años por la obsesión de William Randolph Hearst— un refugio de comunistas. El papel de su rector, Robert M. Hutchins, fue determinante en la defensa de la libertad académica. La Fundación Walgreen se dedicaría al estudio de las instituciones americanas⁵. Dos generaciones antes, en pleno proceso de reconstrucción de la Unión tras la Guerra de Secesión, Ralph Waldo Emerson

5. Gregorio Luri ha dedicado unas páginas estimulantes a esta cuestión en su *blog*, *El café de Ocata*. La comparación con el «Discurso de Rectorado» de Heidegger es inevitable, pero el trasfondo verdadero —para Strauss y Voegelin, que aludirían a ello en sus conferencias— era la «ciencia como vocación» de Weber y el problema de la libertad de valoración de las ciencias sociales.

se había dirigido en Harvard al que sería luego el primer departamento de filosofía de la universidad americana con estas palabras: «No diré que las instituciones americanas hayan definido nuestra idea del hombre completo, sino que han añadido importantes rasgos al esbozo»⁶. La idea del hombre completo era equivalente a la idea de la democracia. Tras la segunda guerra mundial —en la que los procedimientos de la guerra total empleados por el general Sherman en la campaña de Atlanta habían alcanzado su máxima expresión—, el esbozo del hombre completo y de la democracia amenazaba con borrarse. Además de Strauss y Voegelin, las Conferencias Walgreen acogerían, entre otras lecciones, *Man and the State* [El hombre y el Estado] de Jacques Maritain —que había colaborado en la redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos—, o *The Human Condition* [La condición humana] de Hannah Arendt. Todos los tópicos de la correspondencia entre Strauss y Voegelin encontrarían en sus respectivas conferencias y libros un lugar donde hacer frente al exilio y al carácter utópico de «Atenas y Jerusalén», del «orden y la historia».

Aunque no dejaría constancia de su lectura de Voegelin, Strauss reseñaría, en cambio, las Conferencias Walgreen de Yves R. Simon, discípulo de Maritain y miembro, como Strauss y su propio maestro, del Comité de Pensamiento Social de la Universidad de Chicago. La proximidad de Strauss a Maritain y Simon trasluce una sintonía con el catolicismo que no siempre se ha puesto de relieve en los estudios straussianos. La sintonía con el catolicismo provenía del

6. Ralph Waldo Emerson, «Progress of Culture. Address read before the Phi Beta Kappa Society at Cambridge, July 18, 1867», recogido en *Letters and Social Aims* (1875), en Centenary Edition, www.RWE.org. En 1928, un joven Voegelin había publicado *Über die Form des amerikanischen Geistes* [Sobre la forma del espíritu americano], que, en lo esencial, reproducía la aversión del pensamiento conservador europeo —desde Tocqueville a Weber— por el desarrollo de las «instituciones americanas». Véase A. Lastra, «Tocqueville o Emerson», en *Emerson como educador*, Verbum, Madrid, 2007, pp. 35-48.

pensamiento racionalista que Strauss cultivaría, sobre todo, en sus estudios sobre el racionalismo premoderno de los filósofos judíos y árabes de la Edad Media. La sintonía no era completa, sin embargo. Desde el punto de vista de la sociología de la filosofía —que para Strauss consistía en el estudio de la posibilidad de que todos los filósofos formaran una clase por sí mismos y de que lo que uniera a todos los filósofos genuinos fuera más importante que lo que uniera a un filósofo con un grupo cualquiera que no estuviera formado por filósofos—, la diferencia más importante entre el cristianismo, por una parte, y el judaísmo y el islam por otra, consistía en que, para los cristianos, la doctrina sagrada era teología revelada, mientras que para judíos y musulmanes la doctrina sagrada era la interpretación legal de la Ley divina. La filosofía, por ello, tenía una posición más precaria en el judaísmo y en el islam que en el cristianismo, donde la filosofía se convertiría, al menos hasta la Reforma y seguiría siéndolo, desde luego, para los neotomistas como Maritain y Simon, en una parte oficial, aunque ancilar, de los estudios de teología⁷.

En su reseña de Simon, Strauss subrayaba que había «motivos de esperanza» en lo que se refería a la democracia moderna, aunque el espíritu democrático no fuera un desarrollo «necesario» de la historia, como Simon argumentaba. Que la democracia careciera de un carácter necesario obligaba, según Strauss, a la moderación: la audacia del pensamiento moderno sólo era posible gracias a la «tecnología», y la tecnología ponía en entredicho la concepción normal de la naturaleza humana. La concepción de la naturaleza humana dependía de la concepción de la naturaleza en general. La

7. Véase Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* [1952], Chicago UP, 1988, pp. 8, 18-19 [*Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, 1996] y, para la reseña de Simon, *What Is Political Philosophy? And Other Studies* [1959], Chicago UP, 1988, pp. 306-311. Sobre la importancia del catolicismo en la correspondencia con Voegelin, véase la carta 39.

opción de Strauss por la moderación constituiría el fundamento de sus propias Conferencias Walgreen, reunidas en su libro *Derecho natural e historia*. Strauss se dirigía a oyentes y lectores americanos con el trasfondo de la posguerra, del temor a un conflicto atómico y de la histeria anticomunista. En el prefacio del libro, Jerome Kerwin, presidente de la Fundación Walgreen, asociaría a Strauss con un «punto de vista tradicionalista», sin aclarar, sin embargo, a qué tradición se refería. En el prefacio a la séptima edición del libro, en 1971, Strauss escribiría: «Nada de cuanto he aprendido ha alterado mi inclinación a preferir el ‘derecho natural’, especialmente en su forma clásica, al relativismo reinante, positivista o historicista. Para evitar un malentendido corriente, añadiré la observación de que la apelación a una ‘ley superior’, si esa ley se entiende en términos de ‘nuestra’ tradición, a diferencia de la ‘naturaleza’, es de carácter, si no de intención, historicista. El caso es obviamente distinto si se apela a la ley divina; sin embargo, la ley divina no es la ley natural, menos aún el derecho natural»⁸.

El libro empezaba con dos citas bíblicas, 2 *Samuel* 12, 1-7 y 1 *Reyes* 21, 1-3. En la edición francesa figuraba al frente, además, un pasaje crucial de la *República* de Platón (528 b-d). En el contexto de la democracia en América, explícitamente invocado por Strauss con una alusión a la Declaración de Independencia, la idea de que «la ciudad entera se preocupase por estas cuestiones... con una tensión renovada en la búsqueda para mostrar dónde se halla la verdad» (el carácter elusivo de la verdad no se correspondía del todo con las «verdades evidentes por sí mismas» del texto funda-

8. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago UP, 1953, p. vii [*Derecho natural e historia*, trad. de A. Leiva y R. da Costa, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000]. Véase también la edición francesa, publicada bajo los auspicios de Raymond Aron, *Droit naturel et histoire*, trad. de M. Nathan y E. de Dampierre, Flammarion, Paris, 1954. Sobre la relación de una «ley superior» con la escritura constitucional americana, véase Edward S. Corwin, *The «Higher Law»*. *Background of American Constitutional Law* [1929], Liberty Fund, Indianapolis, 2008.

dor), adquiriría una dimensión exotérica que contrastaba con la crítica de Strauss al relativismo europeo, encarnado por Hans Kelsen y Max Weber, y propiciaba el descubrimiento de la naturaleza, un concepto, como diría Strauss, para el que la Biblia ni siquiera tenía una palabra. (En contraposición, los griegos tampoco tendrían un término para «religión».) La naturaleza, en cualquier caso, era más antigua que cualquier tradición y los filósofos, en cuanto filósofos, habrían sido siempre «revolucionarios» al volverse hacia la naturaleza en su búsqueda de la verdad. El descubrimiento de la naturaleza era la condición necesaria para la emergencia de la idea de derecho natural. El filósofo debía obediencia a la ciudad democrática y a sus leyes en virtud de un contrato; pero el contrato suponía una comunidad inferior a la comunidad formada en una ciudad ideal. El Sócrates del *Critón* no era el mismo que el Sócrates de la *República*. Lucrecio, en lugar de Burke, era el verdadero inspirador de Strauss⁹.

A diferencia de la moderación de *Derecho natural e historia*, *La nueva ciencia de la política* de Voegelin era una obra audaz, cuyo propósito era una «restauración»¹⁰. Aunque Voe-

9. De acuerdo con su concepción de la escritura filosófica, las páginas sobre Lucrecio que se encuentran en el corazón de *Derecho natural e historia* resumían lo que Strauss quería decir. El nombre de Lucrecio no aparece en el índice. El capítulo final sobre Burke —el pensador conservador por excelencia, del que el pensamiento conservador europeo extraería toda su potencia apocalíptica al enfrentarse a la revolución— debe ser leído, por tanto, con la mirada puesta en las páginas sobre Lucrecio. Véanse las cartas 23-25 para las alusiones a Lucrecio. Voegelin esperaba de la dedicación de Strauss a Lucrecio «un estudio previo a un texto sistemático sobre política», es decir, lo que él mismo llevaría a cabo en *La nueva ciencia de la política*.

10. Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago UP, 1952 [*La nueva ciencia de la política*, trad. de J. Ibarburu, Katz, Buenos Aires, 2006]. Véase la réplica, redactada en Estados Unidos y que quedaría inédita a su muerte, de Hans Kelsen, *¿Una nueva ciencia de la política?*, ed. de E. Arnold, trad. de I. Rodríguez et al., Katz, Buenos Aires, 2007. Kelsen, que había sido el maestro de Voegelin en Viena y que vería en la aproximación de su discípulo al régimen de Engelbert Dollfuß una respuesta a su idea de la democracia constitucional, acabaría su examen denostando «el sueño gnóstico de Voegelin» (p. 244). Jacob Taubes, que sería muy crítico con la introducción

gelin pronunciaría sus Conferencias Walgreen después de Strauss, su libro, como hemos dicho, aparecería antes, y es perfectamente posible que Strauss lo tuviera en cuenta mientras preparaba, mucho más despacio, el suyo para la edición. En la audacia de Voegelin, Strauss pudo encontrar motivos para aumentar su moderación. Partes de cada uno de los libros se irían publicando en forma de artículos y en la correspondencia hay alusiones repetidas —y sutilmente elusivas en el caso de Strauss— a esas publicaciones parciales y al trabajo en marcha, pero no una lectura final. El título mismo de Voegelin hacía referencia a una «ciencia» y no a la filosofía; una «nueva ciencia de la política» se contraponía, en cualquier caso, a la «filosofía política clásica» que Strauss defendería a lo largo de su obra. En cierto modo, como ha señalado muy bien Taubes, la nueva ciencia de la política de Voegelin era, por su oposición a la modernidad, a la que acusaba de «gnosticismo», una variante de la teología política¹¹. Por

del tomismo en la Universidad de Chicago, proporciona una clave de lectura de Voegelin; bastaría, en efecto, con sustituir el nombre de Carl Schmitt por el de Voegelin en uno de los párrafos cruciales de su correspondencia con el jurista de Plettenberg: «Es en este contexto [el de la reforma de los planes de estudio de la Universidad de Chicago llevados a cabo por Hutchins y la creación del Comité de Pensamiento Social, dominado por Maritain y Strauss] donde hay que ver la repristinación y la carrera anónima de Carl Schmitt y su *Teología política*, en especial la del capítulo más oscuro y lúgubre, el cuarto, sobre 'La filosofía del Estado de la contrarrevolución'» (*La teología política de Pablo*, trad. de M. García-Baró, Trotta, Madrid, 2007, p. 166). Voegelin diría asustado, tras un encuentro con Taubes, que había conocido a un «gnóstico en persona». Véase la importante reconsideración de la obra de Voegelin, a propósito de la polémica con Hans Blumenberg sobre *La nueva ciencia de la política* y la legitimidad de la modernidad, en «El éxodo de la jaula de hierro o una disputa sobre Marción, entonces y ahora» [1984], en Jacob Taubes, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, ed. de J. Assmann et al., trad. de S. Villegas, Katz, Buenos Aires, 2007, pp. 182-190.

11. Voegelin había cultivado la teología política en los libros que había publicado en Alemania y Austria antes del exilio: *Rasse und Staat* [Raza y Estado], Tübingen, 1933; *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* [La idea de raza en la historia de las ideas de Ray hasta

teología política podríamos entender las enseñanzas políticas que se basan en la revelación divina y por ciencia política las enseñanzas políticas que se basan en el modelo de la ciencia natural. Al entender que la ciencia política debía respetar el límite teórico alcanzado por las experiencias griega y cristiana, Voegelin habría eliminado de una manera muy sutil la filosofía política de sus consideraciones. En esos términos, la conversación con Strauss sería imposible: la filosofía política straussiana era su respuesta al problema teológico-político. Al ocupar, cuarenta años después de la muerte de Weber, su cátedra en Múnich, Voegelin habría caído en la ironía de la jaula de hierro que Weber había diagnosticado cuando interpretó la terrible inversión dialéctica que llevó a los practicantes del espíritu ascético a volverse hacia este mundo como un «destino». Al tratar de invertir ese destino y recobrar la trascendencia, el gran crítico del gnosticismo que fue Voegelin no habría visto que «destino» era, en sí mismo, como escribió Taubes, un «jeroglífico gnóstico que puede descifrarse plenamente en las diversas formas en que se intenta salir de la jaula de hierro», incluida la experiencia cristiana de las aspiraciones escatológicas. Como Carl Schmitt, Voegelin acabaría revelándose como un seguidor de Weber¹².

Carus], Berlin, 1933; *Der autoritäre Staat* [El Estado autoritario], Wien, 1936; y, sobre todo, *Die politischen Religionen* [Las religiones políticas], Wien, 1938. Véase también el importante esbozo autobiográfico de Strauss: «El estudio sobre el *Tratado teológico-político* de Spinoza al que este texto sirvió de prefacio fue escrito durante los años 1925-1928 en Alemania. El autor era un joven judío nacido y criado en Alemania que se encontraba atrapado por el problema teológico-político» («Preface to *Spinoza's Critique of Religion*» [1965], en *Liberalism Ancient and Modern* [1968], Chicago UP, 1995, p. 224 [*Liberalismo antiguo y moderno*, trad. de L. Livchits, Katz, Buenos Aires, 2007]). La consideración sobre la raza, y en consecuencia el antisemitismo, no se mencionaría nunca en la correspondencia. En la primera carta, Voegelin no aludiría al hecho de ser el autor de dos libros sobre la raza escritos tras el ascenso de Hitler al poder.

12. Véase Karl Löwith, «Max Weber y sus seguidores» [1939-1940], en *Max Weber y Karl Marx*, trad. de C. Abdo Ferez, Gedisa, Barcelona, 2007, p. 148.

Estamos en deuda con muchas personas que han hecho posible esta edición en español de la correspondencia entre Strauss y Voegelin. Queremos agradecer en primer lugar a Joseph Cropsey, albacea literario de Strauss, su permiso para la traducción de las cartas y textos de Strauss, y a Richard P. Geldard que nos pusiera en contacto con Paul Caringella, custodio de la Voegelin Society, que generosamente concedió su permiso para la traducción de las cartas de Voegelin. Estamos en deuda con Peter Emberley y Barry Cooper, que pusieron en nuestras manos una copia de la transcripción de las cartas originales. La correspondencia se mantuvo en alemán, a excepción de las cartas 10, 11, 15, 19, 46, 49, 50, 51 y 52, escritas en inglés, al igual que los dos apéndices a la carta 20 y el apéndice a la carta 17. Javier Alcoriza, Xavier Ibáñez, Juan Diego González, Josep Monserrat Molas y Zdravko Planinc nos han dado consejos muy valiosos. Por último, queremos agradecer a Alejandro del Río Herrmann y a la editorial Trotta su apoyo a la edición.

En las notas a pie de página hemos procurado dar toda la información necesaria, incluida la bibliográfica, para contextualizar la correspondencia. A continuación damos una bibliografía complementaria.

Lastra, A., *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Diego Marín/Leserwelt, Murcia, 2000.

—, «Pensando en la naturaleza. Lucrecio, Santayana, Leo Strauss» y «Leer. Emerson, Leo Strauss, Harold Bloom», en *Ecología de la cultura*, Katz, Buenos Aires, 2008.

Monserrat Molas, J. y Lastra, A. (eds.), *Herencias straussianas*, Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans, Universitat de València, Valencia, 2004.

Monserrat Molas, J.; Luri, G. y Lastra, A. (eds.), «Debate: Leo Strauss y los neo-cons»: *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* 1 (2006), pp. 60-86.

Piccinini, M. y Lastra, A. (eds.), «Straussiana», número monográfico sobre Leo Strauss, *Res publica. Revista de la historia y del presente de los conceptos políticos* (Murcia) 8 (2001).

Planinc, Zdravko, «Review of *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*»: *Voegelin Research News* 1/3 (1995).

Rhodes, James M., «Philosophy, Revelation, and Political Theory: Leo Strauss and Eric Voegelin»: *The Journal of Politics* 49/4 (1987), pp. 1036-1060.

Torres Morales, B., *Eric Voegelin, lector de Plató*, Universitat Ramon Llull, 2007.

—, «Encontres i desencontres platònics entre Eric Voegelin i Leo Strauss»: *Comprendre* (Barcelona), 8/1-2 (2007).

—, «Eric Voegelin, un filósofo de la trascendencia»: *La Torre del Virrey* 5 (2008), pp. 67-70.

ANTONIO LASTRA
BERNAT TORRES MORALES

FE Y FILOSOFÍA.
CORRESPONDENCIA
1934-1964

I

Londres, 2 de octubre de 1934
Tavilton St. 18 WC 1
Museum 7914

Estimado señor Strauss:

El señor Kitteredge, de la Fundación Rockefeller, ha sido tan amable de darme su dirección porque considera que nuestros trabajos científicos podrían tener algunos puntos en común. Actualmente estoy ocupado con algunos estudios sobre la filosofía y las teorías del Estado en el Renacimiento. Voy a quedarme en Londres sólo unos pocos días y le agradecería mucho que me llamase, si puede, lo antes posible, por la mañana antes de las nueve, para poder arreglar una cita, si su agenda se lo permite.

Con mis mejores deseos,
soy muy respetuosamente suyo,
Eric Voegelin

2

Social Research
An International Quarterly of Political
& Social Science
66 West 12th Street
Nueva York
19 de enero de 1942

Doctor Eric Voegelin
Universidad de Alabama
Departamento de Ciencias Políticas
Universidad, Alabama

Querido doctor Voegelin:

Muchas gracias por su carta del 14 de enero. Siento no haber podido verle mientras se encontraba usted en Nueva York.

Le agradeceríamos que, si le fuese posible, nos hiciese saber cuándo tendrá preparado su manuscrito sobre la teo-

ría del mito político, y también que nos diese un título más preciso que pudiésemos anotar en nuestra agenda.

Sinceramente suyo,

Leo Strauss

3

3900 Avenue Greystone
Nueva York
24 de noviembre de 1942

Estimado doctor Voegelin:

Muchas gracias por mandarme su crítica del libro de Cairns, que he leído de inmediato con gran interés y con la que estoy considerablemente de acuerdo¹. Es raro leer una crítica tan detallada, minuciosa y precisa. La fluidez y la claridad de su dicción hacen de la lectura un placer. Si hubiera necesidad de una confirmación externa de la pertinencia de su crítica, sería la réplica inglesa.

Sin embargo, queda una cuestión que no ha resuelto la refutación de Cairns (ni la de Weber...). Al fin y al cabo, la posición que usted ataca es sólo el último reducto de la ciencia establecida por Platón y Aristóteles: el postulado de una ética y una política exactas en Platón; la adhesión de Aristóteles al ideal de exactitud a pesar del abandono de su aplicación a los asuntos humanos; el rango necesariamente superior de la física respecto a la ética y la política, al menos para Aristóteles y sus sucesores; la opinión mantenida por la tradición hasta el siglo XIX de que «la cuestión de la *generalidad* está relacionada con la legitimidad del estatuto [de una ciencia]» (en contra

1. Eric Voegelin, «The Theory of Legal Science: a Review»: *Louisiana Law Review* 4 (1942), pp. 554-571, a propósito de Huntington Cairns, *The Theory of Legal Science*, North Carolina UP, Chapel Hill, 1941. Cairns replicarla en su «Comment»: *Louisiana Law Review* 4 (1942), pp. 571-572.

de la p. 561)²; la imposibilidad de fundamentar la ciencia en la fe religiosa. Las personas como Cairns (posiblemente sin saberlo) han llegado, desde el concepto platónico-aristotélico de ciencia, no, desde luego, a su posición, que no merece ser discutida, sino a rechazar, por ejemplo, la posición que usted mantiene. Ahora bien, usted dirá (p. 563) que el cristianismo y el descubrimiento de la historia han desechado el concepto platónico-aristotélico de ciencia. A mí no me convence. Dejando otras cuestiones al margen, si nos basamos en la réplica de la tradición cartesiana, ya no podemos adoptar la tesis de Descartes y de todos sus sucesores de que Platón y Aristóteles son fundamentalmente inadecuados; tendríamos que verificar esa tesis de forma *más directa* mediante una *crítica* directa de Platón y Aristóteles. Una crítica requiere una comprensión adecuada. ¿Qué ocurre con nosotros? Cuanto más leo a los antiguos, más inadecuada me parece la ayuda que nos ofrece, por ejemplo, la filología clásica. En suma, creo que la cuestión central sigue pendiente. En particular, no puedo estar de acuerdo con usted cuando habla del intento platónico de «crear un nuevo *mito*»: su esfuerzo se dirigía hacia una nueva fundación de la ciencia y especialmente de la ciencia del alma y del Estado.

Pero éstas son, en el contexto de la crítica de Cairns, cuestiones menores. A menudo me he preguntado cómo sería posible, por ejemplo, llevar el punto de vista de Cairns de manera inteligible *ad absurdum*; creo que usted ha resuelto este problema de un modo excelente.

Por favor, permítame que aproveche la oportunidad de estas líneas para recordarle la media promesa que me hizo de un

2. [«The Theory of Legal Science», cit., p. 561: «¿No hay una distinción entre la generalidad de la *intención* y la generalidad de la comprensión fáctica?». *Nota de Leo Strauss.*] Voegelin había escrito: «Una proposición puede ser ilegítima en un sistema de ciencia social por una de estas dos razones: 1) por no ser verificable, o 2) por ser irrelevante en el sistema de referencia determinado por la antropología filosófica; la cuestión de la generalidad no tiene relación con la legitimidad de su estatuto».

ensayo para *Social Research*. Le estaría muy agradecido si me hiciese saber cuándo lo tendremos y cuál será su título exacto.

He oído que el doctor Benno Strauss (no es pariente mío), un experto en literatura alemana, particularmente del siglo XVIII y un hombre muy agradable, está en la Universidad de Luisiana. Tal vez se cruce con él. Si fuera así, por favor, salúdele afectuosamente de mi parte.

Respetuosamente suyo,

Leo Strauss

4

9 de diciembre de 1942

Querido doctor Strauss:

Un cálido agradecimiento por su carta del 24 de noviembre. Es una verdadera alegría recibir una respuesta a una modesta reseña que toca los problemas esenciales, aunque sólo los trate de manera incidental.

Por desgracia, estoy de acuerdo con sus comentarios críticos: la crítica al positivismo del señor Cairns no resuelve ninguno de los problemas de la posición a la que se enfrenta. Creo estar seguro de haber visto un poco de luz en estas cuestiones gracias al trabajo que he llevado a cabo en mi *Historia de las ideas políticas*³ y que tiene, al menos desde mi punto de vista, la función de esclarecer los problemas teóricamente esenciales. Si me lo permite, señalaré brevemente dónde veo yo, si no las soluciones, al menos las posibilidades de esclarecimiento; sin duda será usted capaz de complementar mis líneas necesariamente fragmentarias.

3. *History of Political Ideas*, The Collected Works of Eric Voegelin, Missouri UP, Columbia/London, 1997-1999, vols. 19-26 [en adelante, CW]. Inédita entonces, esta obra se incluiría en parte en los tres primeros volúmenes de *Orden e historia* (*Order and History*, CW, vols. 14-18). John Hallowell editaría el capítulo dedicado a la Modernidad con el título *From Enlightenment to Revolution*, Duke UP, Durham, 1975.

El problema platónico-aristotélico me parece también a mí el punto de partida inevitable. Lo veo de este modo: en el centro del pensamiento *político* platónico se encuentran las *experiencias fundamentales*, estrechamente unidas a la persona y la muerte de Sócrates; la catarsis a través de la conciencia de la muerte y el entusiasmo erótico preparan el camino para la ordenación correcta del alma (*Dike*). Los logros *teóricos* en política y ética parecen secundarios en comparación con esas experiencias fundamentales. Sólo cuando el orden fundamental del alma ha sido definido, puede el ámbito de las relaciones sociales que ha determinado ser ordenado sistemáticamente. En este sentido, sostengo que el logro teórico-científico de Platón se basa en el mito (que Platón transmite como representación de las experiencias fundamentales en *Fedón*, *Banquete*, *República* y *Leyes*). Sin embargo, el problema se complica cuando Platón orienta su idea de ciencia hacia la esfera no mítica y periférica respecto a la persona de la lógica, la matemática y la dialéctica. El problema del cientificismo en la ciencia del hombre como ser espiritual tiene sus raíces, en mi opinión, en el hecho de que la idea de ciencia ordenada por el modelo de las áreas periféricas a la persona se transfiere a los ámbitos del sujeto, que tienen que sustanciar su sentido científico en el orden mítico del alma (en el caso de Platón, tiene menos que ver con una transferencia que con un descuido de la diferenciación; con este problema surge la dificultad de que la «idea» de un triángulo pertenezca al género biológico o al Bien). El tratamiento «científico» de los problemas políticos y éticos me parece posible gracias a Platón y después de él, porque el mito del hombre (Sócrates-Platón) se convierte en el punto de apoyo para la elección de materiales relevantes. El mito del hombre no es, desde luego, una constante en Platón; en mis capítulos sobre la *República* y las *Leyes* he seguido en detalle la variación en la imagen del hombre entre el primer y el segundo diálogo.

En cierto sentido, la ciencia política aristotélica parece estar fundada de un modo distinto a la de Platón. El centro aristotélico ya no es el mito socrático, sino más bien el *bios*

theoretikos de la mística intelectual. De esta manera son posibles las grandes transformaciones, de la «idea» del Estado (que se funda directamente en el mito) al «ideal», que se convierte en la medida de las generalizaciones empíricas; de las formas del alma de los Estados en la *República* a los tipos científicos de régimen. Sólo desde la posición de Aristóteles se hace posible el tratamiento científico y teórico completo de lo político, pero es posible porque la forma platónica, proveniente del mito, puede asumirse como dato y, por tanto, sin la participación existencial en el mito. La concepción aristotélica de una ciencia política empírica y técnica, que puede ofrecer medidas para mejorar una situación dada (la parte central de la *Política* sobre las revoluciones, sus orígenes y la manera de prevenirlas), es posible en la medida en que se adopta, aunque sea con diversas modificaciones, una imagen-alma de los estados de las ideas. Considero que la importancia específica de Aristóteles es que, no siendo mítico, sino un místico intelectual, fuera capaz de operar fácilmente con un sistema de referencia conseguido gracias al mito y pudiera subsumir gran cantidad de material empírico bajo una imagen mítica conceptualizada.

Yo no diría, entonces, que la idea platónico-aristotélica de ciencia (en la medida en que se relacione con el ámbito político) ha quedado obsoleta con el cristianismo y el descubrimiento de la historia, sino más bien que la posibilidad misma de la ciencia platónico-aristotélica tiene sus raíces en mitos y que el cristianismo y la conciencia histórica se han limitado a cambiarlos. No los anulan por completo, sino sólo en parte; pero lo hacen respecto a un punto que no es de menor importancia, a saber, la sustitución del hombre helocéntrico por el individuo, la persona en comunicación directa con Dios. El hombre platónico-aristotélico es el hombre de la *polis* y está, incluso para Aristóteles, vinculado al *omphalos* de Delfos; con la perspectiva helénica, una ciencia política universal es radicalmente imposible. El cristianismo y la conciencia histórica parecen más bien pasos hacia la universalización de la imagen del hombre, en lugar de alejarse

de ella. En mi opinión, ésa es la razón decisiva de la superioridad de la antropología cristiana respecto a la helénica (obviamente la antropología cristiana tiene su prehistoria: por una parte en el helenismo cínico y estoico, por otra en la tradición israelita desde el *Deuteroisaiás*). La creencia en la universalidad de la imagen helénica del hombre parece ser un producto del Renacimiento, un malentendido clasicista que sólo es posible en la atmósfera de la universalidad del hombre alcanzada por el cristianismo.

Lo dejo aquí. La forma de una carta apenas permite entrar en las particularidades de los problemas teóricos.

Su llamada de atención respecto al manuscrito me deja en la aún desdichada situación de no haber acabado mi *Historia*. Me resulta difícil interrumpir el trabajo para redactar el artículo, pero me gustaría mucho que fuera posible publicar un capítulo en *Social Research*. Obviamente ese capítulo mostraría las huellas del contexto más amplio del que forma parte. Le adjunto una parte relativamente independiente para que la examine⁴. Si le parece que no es adecuado, devuélvame sin vacilar; soy perfectamente consciente de sus problemas editoriales. Si cree que puede ser útil, no tendré ningún problema en llevar a cabo las revisiones seguramente necesarias para una publicación independiente. En ese caso tendré muy en cuenta sus sugerencias.

Hasta ahora no me ha sido posible cruzarme con el doctor Benno Strauss; no se encuentra en el directorio y ninguno de mis colegas ha oído hablar de él. ¿Está usted seguro de que se encuentra en la Universidad de Luisiana y no en alguno de los colegios repartidos por el Estado?

Saludos cordiales,

Eric Voegelin

4. El capítulo en cuestión era «The People of God» [El pueblo de Dios]. Véase la carta 7.

Querido doctor Voegelin:

Muchas gracias por su interesante carta del 9 de este mes.

Su ensayo (o capítulo) está en estos momentos circulando entre los miembros del consejo de redacción. La decisión se tomará a finales de enero. En general, *Social Research* no publica capítulos de libros. Por eso no le puedo transmitir ninguna esperanza. Tal vez lleguemos a un compromiso favorable para las dos partes.

Lo que ha escrito sobre Platón y Aristóteles me ha interesado naturalmente de manera muy directa. Las líneas generales de la interpretación que propone ya las conocía, pero ha trazado esas líneas con un énfasis insólito. No creo que esa interpretación sea correcta. Pero es tan eminentemente superior a casi todas las interpretaciones que se leen de Platón y Aristóteles que saludaría su presentación al público americano.

Una corrección me parece, en todo caso, indispensable. Aun asumiendo que la política platónico-aristotélica tuviera realmente una *intención* griega, no universalizable (lo que niego decididamente), en ninguna circunstancia la universalización de la *politike episteme* griega se habría producido por primera vez durante el Renacimiento: su recepción entre los musulmanes y los cristianos (desde el siglo IX en adelante) depende de esa generalización. Sobre esto no hay sombra de duda.

Respecto a la intención de Platón, sólo se puede decidir mediante una interpretación radical e implacable de *cada* diálogo platónico en sus propios términos o, en la medida de lo posible, de cualquier diálogo platónico en sí mismo. Por esta razón, una discusión por carta es de hecho imposible.

Tal vez nos veamos en alguna ocasión.

Con nuestros mejores deseos
para usted, suyo,

Leo Strauss

Querido doctor Voegelin:

Discúlpeme, por favor, por no haber respondido antes a su carta del 28 de diciembre de 1942⁵. Pero ha sido imposible, ni siquiera con la mejor voluntad.

Por desgracia, el destino de su ensayo aún no se ha decidido. La reunión en la que se decidirá tendrá lugar a finales de este mes. He discutido su ensayo con varios miembros del consejo de redacción. En general prevalece el entusiasmo por su interesante, estimulante e incluso fascinante trabajo. Las objeciones son únicamente de naturaleza técnica: hay cierto reparo, que se ha transformado en regla, en publicar capítulos de libros, y veinticinco páginas mecanografiadas es el máximo. No puedo decir si estas objeciones serán superadas antes de plantearlas en la próxima reunión del consejo. ¿Estaría usted dispuesto a redactar un ensayo de aproximadamente veinticinco páginas sobre «la mentalidad sectaria en política»? Tal vez podríamos llegar a un acuerdo al respecto.

Comparto el entusiasmo por su ensayo. Sobre todo, estoy totalmente de acuerdo en que la duda radical sobre los dogmas en los últimos tres o cuatro siglos es el principio de toda búsqueda de sabiduría. La franqueza con la que trata esta cuestión es encomiable en grado máximo. No estoy seguro, sin embargo, de si usted ha ido lo suficientemente lejos: en su reseña de Cairns dijo, contra la tesis de Cairns, que no tenemos una ciencia política (o ciencia social). La tenemos, por ejemplo, en el marco del pensamiento de Max Weber. ¿Podría usted realmente excluir la sociología de Max Weber o, en el mismo sentido, cualquiera de las investigaciones *en curso* (y no sólo deseadas), de la puesta entre paréntesis

5. Esta carta se ha perdido.

del pensamiento moderno que usted exige? Me dirá que precisamente en la Modernidad ha habido un movimiento de oposición al pensamiento moderno. Pero ¿no se concentra ese movimiento de oposición en sí mismo aunque se oponga al pensamiento moderno? Husserl es el único que buscó verdaderamente un nuevo comienzo, *integre et ab integro*; el ensayo sobre la crisis de la ciencia moderna es el hito más claro y apunta al principio, o a las ciencias sociales.

He leído su ensayo sobre los mongoles con gran interés y he aprendido mucho⁶. ¡Muchas gracias! ¿Conoce usted mi artículo sobre «Persecución y arte de escribir»? En el caso de que no lo conozca o no esté a su alcance, hágamelos saber, por favor. Hula me comentó que tiene usted interés por la filosofía política árabe. En una época fue mi especialidad. Si le interesa, le enviaré una lista de mis publicaciones en este campo⁷.

Me gustaría mucho poder ver el índice de su *Historia*. En el caso de que viera, o no viese, algo que pudiera añadirse, estaría obviamente encantado de hacérselo saber.

Con nuestros mejores deseos
para usted, suyo,

Leo Strauss

6. «The Mongols Orders of Submission to the European Powers, 1245-1255»: *Byzantium* 15 (1941), pp. 378-413 (reimpreso con el título «The Order of God», en *CW*, vol. 6, pp. 224-279).

7. Eric Hula era miembro de la New School for Social Research y dirigía *Social Research*. Strauss se refiere a sus artículos «Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et Farabi»: *Revue des études juives* 100 (1936), pp. 1-37; «Eine vermißte Schrift Farabis»: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 80 (1936), pp. 96-106; y «Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis»: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 81 (1937), pp. 93-105, ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. 2, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, ed. de H. Meier, J. B. Metzler, Stuttgart, 1997. «Persecution and the Art of Writing» se publicó primero en *Social Research* (1941), pp. 488-504, y luego en el libro al que daría nombre, *Persecution and the Art of Writing* (1952).

Querido doctor Strauss:

Permítame que hoy le responda sólo respecto al manuscrito. Las demás cuestiones de su carta tendrán que esperar a otra ocasión.

Me ha alegrado mucho que usted y los demás miembros del consejo de redacción encuentren mi trabajo adecuado. Yo mismo albergaba ciertas dudas cuando contrasté lo que había escrito con el trasfondo de una fantástica cantidad de material, sin haberme distanciado lo suficiente como para estar seguro de que pudiese surgir una imagen inteligible.

Sería una lástima que rechazaran el manuscrito por las razones técnicas que menciona, pues, por desgracia, no puedo redactar un artículo independiente en este momento. Sin embargo, he echado un vistazo al manuscrito y creo que sería posible cortar simplemente la última parte, «Métodos de convicción»; quien no supiera que estaba allí no lo echaría de menos. Esto reduciría el manuscrito en una quinta parte. Yo estaría de acuerdo con esa reducción. Respecto al número de páginas del manuscrito, le recuerdo que la copia que tiene en sus manos fue mecanografiada por mi secretaria en una máquina de escribir de caracteres grandes y con espaciados generosos. Mi manuscrito, redactado con la misma máquina con la que ahora escribo esta carta, tiene, sin la última sección, veinticinco páginas y, con ella, treinta y una. En cuanto a su regla de no publicar capítulos de libros no tengo, naturalmente, nada que decir; eso concierne sólo a su consejo. Sólo puedo aducir que la publicación del libro no es inminente y que el capítulo en cuestión trata de un asunto tan delimitado que podría fácilmente sostenerse solo.

Saludos cordiales, suyo,

Eric Voegelin

1. El problema
 - a. Los dos planos de la civilización occidental
 - b. La categoría de la Reforma
 - c. Dificultades de aproximación
 - d. El alcance del movimiento: Edward Gibbon
2. Institución y movimiento
 - a. La institucionalización de la Iglesia y el Imperio
 - b. La Iglesia como base de la civilización occidental
 - c. La reacción del movimiento
3. Efectos del movimiento sobre la institución
 - a. Reforma espiritual
 - b. Destrucción civilizatoria: la civilización fragmentaria
4. Fases de la desintegración
 - a. Disolución del carisma y del gobierno
 - b. El Estado burgués y el movimiento proletario
 - c. Ignorancia sectaria
 - d. La desintegración en el reino de las ideas
5. La estructura social del movimiento
 - a. Movimiento y ciudad: el carácter de la clase media
 - b. Apoyo campesino, feudal y burgués
6. La estructura del sentimiento del movimiento
 - a. El problema de la influencia oriental
 - b. Cátaros y paulinos
 - c. Puritanismo paulino
 - d. El maniqueísmo cátaro
 - e. Scoto Erígena: *De Divisione Naturae*
 - f. Amaury de Chartres: *La tercera dispensa*
 - g. El mundo de la oscuridad y de la luz: casos extremos
 - h. Ideas puritanas: Hansard Knollys, Thomas Collier
 - i. El contenido cambiante del mundo de la luz
7. Métodos de convicción
 - a. El reino de Múnster: el ejercicio del lujo
 - b. Convicción sensual
 - c. El discurso rival
 - d. Propaganda

Social Research
An International Quarterly of Political
& Social Science
66 West 12th Street
Nueva York
25 de febrero de 1943

Dr. Eric Voegelin
Departamento de Gobierno
Universidad de Luisiana
Baton Rouge, Luisiana

Querido doctor Voegelin:

Muchas gracias por su carta del 20 de febrero. Hasta hoy mismo el consejo de redacción de *Social Research* no había tomado una decisión respecto a su artículo. Como le decía en mi anterior carta, todos han disfrutado mucho con su insólitamente interesante artículo, pero por las razones que le expuse en mi carta, el consejo ha decidido no aceptar su publicación en *Social Research*.

Aunque haya rechazado la sugerencia que le hice en mi carta, le pido que considere si podría escribir un artículo sobre la mentalidad sectaria en política. Por favor, hágame saber su decisión tan pronto como la haya tomado⁸.

Sinceramente,

Leo Strauss
Director adjunto

8. La respuesta de Voegelin se ha perdido. Por la carta 9 podemos deducir que Voegelin no adaptó «El pueblo de Dios» a las pautas de *Social Research*.

¡Querido doctor Voegelin!

Siento mucho que no pueda escribir el artículo para *Social Research*, pero le tomamos la palabra: usted ha prometido un artículo para *Social Research* inmediatamente después de haber terminado con su gran trabajo.

He leído el índice con gran interés, incluso con excitación⁹. ¡Un gran logro! Desde luego no deja fuera nada relevante. Lo que tengo que decir tiene que ver sólo con cuestiones menores. Por ejemplo, respecto a la «religión» y la mística, debería consultar *Grandes corrientes de la mística judía* de Scholem, que acaba de publicarse. Profundiza incomparablemente más que Otto, Keiler, etc., párrafos 5, 7. Usted habla del neoplatonismo de los *falasifa* [filósofos], lo que suscita malentendidos en una historia de las ideas políticas (también en una historia de la filosofía), porque la base de su doctrina política proviene explícitamente de los pensamientos del propio Platón. He tratado esta cuestión en mi breve libro *Filosofía y ley* y en diversos artículos («La ciencia política en Maimónides y al-Fârâbî», «Sobre la tendencia filosófica y la enseñanza política de Abravanel») ¹⁰. No debería perpetuarse esa falsa opinión. En lo que concierne a Marsilio, creo haber esclarecido en algún sentido su trasfondo en un

9. Strauss se refiere aquí al índice de la *Historia de las ideas políticas* de Voegelin. Véase el último párrafo de la carta 6.

10. *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimonides und seiner Vorläufer*, Schocken, Berlin, 1935; «Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi»: *Revue des études juives* 100 (1936), pp. 1-37; «On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching», en *Isaac Abravanel, Six Lectures*, Cambridge, 1937, ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. 2, *Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften* [*Filosofía y ley* y «Algunas observaciones sobre la ciencia política de Maimónides y Alfarabí», en Leo Strauss, *Maimónides*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Pre-Textos, Valencia (en prensa)].

ensayo que debería aparecer a finales de este año y que le haré llegar encantado¹¹. (De las publicaciones más tempranas no tengo, por desgracia, copias de sobra, pero son fáciles de encontrar en la Biblioteca del Congreso o en el Hebrew Union College de Cincinnati.)

Una palabra sobre nuestras diferencias de opinión filosóficas. Usted dirá: «Fíjese en qué ha quedado el análisis fenomenológico (de Husserl)», página 11 de la egología y siguientes¹². Ése es, sin embargo, sólo uno de los problemas, y no de los importantes: el análisis fenomenológico de Husserl termina en el análisis radical de todo el desarrollo científico moderno (el ensayo en *Philosophia* y el ensayo sobre la evidencia geométrica, igual que el largo fragmento sobre la conciencia espacial en el volumen en memoria de Husserl)¹³. No conozco en la literatura de nuestro siglo nada comparable en rigor, profundidad y *amplitud*. Husserl vio con incomparable claridad que la restauración de la filosofía o de la ciencia —pues negaba que lo que hoy se conoce como ciencia lo fuera realmente— *presupone* la restauración del nivel de cuestionamiento platónico-aristotélico. Su egología sólo puede entenderse como respuesta a la pregunta platónico-aristotélica en relación al *nous*, y sólo al nivel de esa pregunta es posible entender cualquier respuesta a la

11. Strauss no publicaría su ensayo sobre Marsilio de Padua hasta 1963, en la primera edición de *History of Political Philosophy* [*Historia de la filosofía política*, trad. de L. García et al., FCE, México, 1993]. El ensayo formó parte de *Liberalism Ancient and Modern* (1968).

12. Probablemente sea una referencia a las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica], 1913. Strauss parafrasea a Voegelin.

13. La revista *Philosophia* de Belgrado publicó en 1936 las dos primeras partes de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. de J. Muñoz y S. Mas, Altaya, Barcelona, 2000], que no se publicaría en su integridad hasta 1956. Strauss alude a *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, ed. de M. Farber, Harvard UP, Cambridge, 1940.

pregunta platónico-aristotélica sobre el *nous*, y sólo al nivel de esa pregunta es posible discutir esa respuesta de manera adecuada.

En esto reside mi respuesta a su pregunta sobre la ciencia social actual. Un verdadero comienzo en las ciencias sociales es imposible antes de haber esclarecido los conceptos fundamentales, lo que significa tomar conciencia de que los conceptos fundamentales —por ejemplo el término mismo «político»— son griegos y tienen una procedencia griega y filológica; hasta que no se haga esto no se entenderá la filosofía platónico-aristotélica. Estoy de acuerdo en que, tanto en Max Weber como en los trabajos que usted ha realizado, hay intuiciones muy importantes, pero yo afirmaré lo mismo de, por ejemplo, Hobbes, Locke y Rousseau. La cuestión tiene que ver con el comienzo, la claridad respecto a cuáles son las preguntas fundamentales y cómo hay que aproximarse a ellas. La respuesta que Platón y Aristóteles dieron a *esa* pregunta ha sido rechazada desde Hobbes (en cierto modo desde Maquiavelo); la respuesta antiplatónica y antiaristotélica de la Ilustración se ha considerado inaceptable desde Rousseau, pero lo que se ha hecho ha sido (al menos hasta donde yo sé) *completar* la respuesta de la Ilustración o *corregirla* después. La escuela histórica, de hecho cualquier forma de historicismo, la dialéctica de Hegel, el positivismo en todas sus variantes, Bergson, etc., todos ellos tienen eso en común. El neotomismo es, *en su intención*, más radical; en su aplicación, por supuesto, es indiscutiblemente de menor grado.

Dixi. Debo terminar. Mañana por la tarde tengo que dar una conferencia sobre Maquiavelo y aún debo acabarla.

¡Cuidese!
Saludos cordiales,

Leo Strauss

Querido doctor Strauss:

Le confirmo que he recibido *La fundación de la fenomenología* de Farber¹⁴. Le enviaré la reseña antes de fin de año, según lo acordado.

Felix Kaufmann ha sido tan amable de prestarme su ejemplar del ensayo de Husserl en *Philosophia*¹⁵. Lo he leído y estoy ya preparado para enfrentarme al libro de Farber. Recordará que usted me aconsejó leer ese ensayo para tener una perspectiva adecuada de la obra de Husserl, y debo decir que ninguna otra obra de Husserl me había iluminado tanto en relación con los motivos de su pensamiento. Es una obra maestra, y está usted probablemente en lo cierto cuando afirma que se trata de una de las más importantes aportaciones de nuestro tiempo a la filosofía, si no la más importante. Sin embargo, yo tengo ciertas dudas de carácter fundamental. Sólo es posible atribuirle incondicionalmente una gran importancia a su trabajo si asumimos que el problema de la epistemología es el problema central de la filosofía. Pero ¿lo es? Desde luego ninguno de los grandes filósofos desde Platón y Aristóteles hasta Kant y Hegel estaría de acuerdo. Todos ellos han tratado la epistemología como uno de los grandes complejos filosóficos, pero en última instancia sólo como *uno* de ellos. Lo que echo en falta en el artículo, así como en los otros trabajos publicados de Husserl, es la fundación de su fenomenología en el contexto más amplio de un sistema metafísico. La «esfera egológica» es para Husserl una última esfera más allá de la cual no consiente más

14. Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, Harvard UP, Cambridge, 1943. Voegelin reseñaría el libro en *Social Research* 11 (1944), pp. 384-387. Esta carta fue escrita en inglés.

15. Kaufmann había sido alumno de Husserl y era amigo de Voegelin desde la época de Viena, durante la cual ambos estuvieron muy ligados a Hans Kelsen.

preguntas. Bueno, yo querría hacer algunas preguntas más allá de ella.

Es una pena que no leyera ese artículo antes de venir a Nueva York; me habría gustado mucho conocer su opinión sobre esta cuestión más extensamente de lo que es posible por carta. Sin embargo, he enviado una crítica de once páginas sobre el artículo a Schütz; si está interesado en ella, él le dejará sin duda la carta¹⁶.

Me haría un favor si me pudiese dar mecanografiados los títulos de sus libros y artículos; me temo que no soy capaz de descifrar correctamente su caligrafía.

Con nuestros mejores deseos para usted y
la señora Strauss, respetuosamente suyo,
Eric Voegelin

*Apéndice a la carta 10: carta de Eric Voegelin a Alfred Schütz
sobre Edmund Husserl*

17 de septiembre de 1943

Querido amigo:

Déjeme agradecerle de corazón la maravillosa tarde que pasamos junto a usted y a su mujer. Por desgracia nuestra estancia fue demasiado corta para hablar de tantas cosas sobre las cuales ambos tenemos mucho interés. La dis-

16. La crítica de Voegelin se publicaría en *Anamnesis* (Piper, München, 1966, pp. 21-36). Alfred Schütz era amigo íntimo de Voegelin desde la universidad. Estaba especialmente interesado en la aplicación de la fenomenología a las ciencias sociales. Véanse *Alfred Schütz und Eric Voegelin. Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938-1959*, ed. de G. Wagner y G. Weiss, Universitätsverlag Konstanz, Konstanz, 2004 (pp. 153-170 para la carta sobre Husserl), y G. Weiss, «Theorie, Relevanz und Wahrheit. Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)», en *Occasional Papers VI, Eric Voegelin-Archiv*, München, 1997-2002.

tancia es horrorosa, pero estoy haciendo todo lo posible para poder ir tarde o temprano un par de días al este, sin pagar yo¹⁷.

Precisamente ahora me doy cuenta de lo desagradable que es la imposibilidad de poder comunicarme con usted verbalmente. Kaufmann fue muy amable al dejarme el ensayo de Husserl sobre *La crisis de las ciencias europeas* del primer tomo de *Philosophia*. Acabo de leerlo y querría hablar con usted sobre él. Permitame como mínimo algunos breves comentarios; tal vez no disponga de tiempo para verlos en detalle, pero puede que le sea posible corregirme si he malinterpretado a Husserl.

Ante todo, la impresión general es de grandeza, no sólo en comparación con otras producciones filosóficas de nuestro tiempo, sino también con muchas otras obras de Husserl. Husserl se abstiene de la manera más satisfactoria de cualquier tontería afectada (investigaciones «grandes» y «fatigosas», etc.) que hacen insoportables tantas páginas de las *Ideas*, y no exuda más de dos o tres veces el sudor de la «existencia filosófica». A pesar de la sequedad de su lenguaje, el ensayo vive en una atmósfera olímpica de puro entusiasmo filosófico. El dominio de los materiales es magistral; la exposición del problema de la visión del mundo de Galileo y de las reducciones que han conducido al fisicalismo es insuperablemente clara, y el problema de la subjetividad trascendental como tema de la filosofía desde Descartes no se me había presentado de forma tan clara hasta ahora. La crítica a los intentos anteriores de plantear la cuestión trascendental me parece completamente acertada y, en consecuencia, la elaboración de la esfera «egológica» y la fundamentación de la objetividad del mundo en la actividad del *ego* trascendental resultan plenamente logradas. Como ve, estoy dispuesto a aceptar que este ensayo es el trabajo epistemológico más significativo de nuestro tiempo.

17. Esta última frase no se encuentra en la traducción inglesa.

Sin embargo, este ensayo me ha decepcionado tanto como las demás obras de Husserl, pues la epistemología es un tema de eminente importancia para la filosofía, pero no agota el campo filosófico, en el que la epistemología no es un tema autónomo ni una esfera en la que arraiguen los demás problemas filosóficos, como si fundamentando una epistemología se fundamentase también una filosofía. El ensayo es, como las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas*, un prolegómeno a la filosofía, pero no un proyecto filosófico fundamentado. Por supuesto, sería posible aducir en contra la objeción de que las grandes revelaciones se encuentran en los trabajos aún no publicados de Husserl. Pero vengo oyendo ese argumento desde hace veinte años y me resultaría extraño que un gran pensador no hubiera tratado ni una sola vez hasta el final de su vida, en el transcurso de una producción ampliamente publicada, ningún problema fundamental de la filosofía. Por esta razón, en lo que concierne a futuras publicaciones de los manuscritos inéditos, me parece que no debemos esperar nada que aumente de un modo imprevisto lo que ya sabemos del círculo de temas husserlianos, por valiosos que sean los manuscritos inéditos como estudios lógicos y epistemológicos. Creo, sin embargo, por el ensayo que tenemos delante, que es posible explicar con claridad que no hay nada fundamental que esperar en sentido filosófico.

1. En este ensayo, Husserl desarrolla una imagen de la historia en líneas generales no distinta a la expuesta en la conferencia de Viena a la que asistí¹⁸. Esa imagen es victoriana. La historia relevante de la humanidad proviene de la Antigüedad helénica y de la Modernidad desde el Renacimiento. El helenismo, el cristianismo y la Edad Media

18. Se refiere a la conferencia impartida por Husserl en mayo de 1935 «Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit» [«La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en *La filosofía como ciencia estricta*, trad. de J. Muñoz y S. Mas, Altaya, Barcelona, 2000], en la inauguración de la Agrupación Cultural Vienesa y que constituye, con la conferencia de Praga, el fundamento de la *Crisis*.

—un periodo de tiempo insignificante de no más de dos mil años— son un interludio superfluo; los indios y los chinos (que Husserl aduce entre comillas) son una curiosidad ligeramente ridícula en la periferia del globo, en cuyo centro se encuentra el hombre occidental simplemente como hombre. El hombre es un ser racional. «La filosofía y la ciencia serían el movimiento histórico mediante el cual se revela la razón universal, connatural sólo a la humanidad en cuanto tal». En la humanidad griega irrumpe la entelequia de la humanidad. Tras la fundación griega original de la filosofía y dos mil años de intervalo, durante los que la entelequia se divertiría en otro lugar, Descartes llevó a cabo una nueva fundación. Debido a ciertas imperfecciones, que Husserl analizó de un modo excelente, la nueva fundación cartesiana tomó un camino equivocado; Kant ofreció un buen, aunque parcial, punto de partida para retomar la dirección adecuada; dejamos aparte la filosofía del idealismo alemán y a los románticos y llegamos a la fundación final del trascendentalismo husserliano.

2. No creo que pueda decirse mucho para defender esa visión empobrecida de la historia espiritual de la humanidad, aunque podría objetarse que se trata de la perdonable ingenuidad de un gran filósofo sistemático, cuyo logro esencial queda intacto, y que tal vez sea impropio entretenerse en ese punto de manera explícita. Por el contrario, yo aduciría que cualquier filósofo alemán que después de Hegel no sepa hacer otra cosa que retomar el problema de la historicidad del espíritu es, sólo por esta razón y como este ensayo manifiesta, un filósofo de dudosa calidad. Pero me abstengo de ese argumento. Me parece más importante que, como muestra el ensayo, esa imagen de la historia no es una desviación perdonable y sistemáticamente inessential, sino que constituye el supuesto inmediato de la temática husserliana.

La sección 15 contiene la «Reflexión sobre el método de nuestro modo histórico de investigación», que abunda en conclusiones. Los principios de este método son los siguientes:

a) El devenir histórico de la filosofía tiene una teleología.

b) Esa teleología puede «extrapolarse» de las formas históricas del filosofar.

c) La teleología, «extrapolada» y esclarecida, permite formular el *telos* mismo y convertirlo en la tarea de la filosofía contemporánea (de Husserl).

d) Esa tarea filosófica personal parte de la comprensión del *telos* en la historia del espíritu moderno.

e) La tarea no es, sin embargo, históricamente relativa. No se trata de clasificar una «mera sucesión causal». El *telos* es intemporal y se desarrolla en el devenir histórico.

f) La existencia del filósofo adquiere con ello un peculiar carácter dialéctico, que Husserl revela en las dos tesis siguientes:

aa) No somos, en conjunto, otra cosa que el resultado de un devenir histórico-espiritual.

Este modo de iluminar la historia como una investigación ulterior respecto a la fundación original de los objetivos que unen la cadena de las futuras generaciones [...] no es otra cosa que la genuina autorreflexión del filósofo sobre aquello a lo que *verdaderamente tiende*, con lo que trata auténticamente de distinguir lo que en él es voluntad *de* la voluntad y *como* voluntad de sus antepasados espirituales. Esto significa que debe vivificar de nuevo, en su oculto sentido histórico, el conjunto sedimentado de conceptos que se dan por sentado como base de su trabajo personal y no histórico.

bb) A cada fundación original corresponde esencialmente una fundación final confiada al proceso histórico. Esto se logra cuando la tarea alcanza una claridad perfecta y, con ello, un método apodíctico que en cada etapa de consecución es un pasaje constante para nuevas etapas, *que tienen el carácter de éxitos absolutos, esto es, el carácter de etapas apodícticas. En este punto la filosofía, como tarea infinita, habría llegado a su comienzo apodíctico, a su horizonte apodíctico de movimiento hacia delante.* (La cursiva es mía.)

g) Hay que distinguir la «fundación final» de la autorreflexión que cada filósofo histórico lleva a cabo para fijar su lugar entre sus semejantes filósofos del pasado y el presente. Las autointerpretaciones de los demás filósofos no nos enseñan de qué se trata en la historia de la filosofía. El *telos* de la historia se revela sólo en la interpretación final-fundacional que Husserl lleva a cabo, y con su ayuda los filósofos del pasado pueden ser entendidos mejor de lo que ellos se entendieron a sí mismos.

b) De la posición privilegiada de la consideración teleológica de la historia final-fundacional se sigue que ningún argumento histórico (por ejemplo, que un filósofo interpretado por Husserl tuviera, de hecho, y pudiera demostrarse filológicamente, una pretensión completamente distinta a la que Husserl le imputaba según su conocimiento del *telos*) puede ser refutado. En la evidencia de una visión total crítica sale a relucir por primera vez, tras los «hechos históricos» de la historia de la filosofía, la armonía significativa del movimiento histórico.

3. La relación entre la tarea sistemática de la filosofía trascendental y la historia de la filosofía queda resumida en la siguiente formulación:

«En *nuestro* filosofar, somos *funcionarios de la humanidad*» [y] «somos, en efecto, lo que somos, como funcionarios de la moderna humanidad filosófica, como herederos y coportadores de la voluntad que *la atraviesa*, y lo somos a partir de una fundación original que es, al mismo tiempo, una fundación ulterior y una modificación de la fundación griega original. Ahí reside el *comienzo teleológico*, el verdadero nacimiento del espíritu europeo».

Hay poco que añadir a esa formulación y a los principios de la sección 15. Estoy tentado, como puede imaginarse, de hacer todo tipo de comentarios fuertes, como, por ejemplo, que albergo un prejuicio contra los funcionarios en general y, por tanto, no distingo suficientemente entre funcionarios del partido nacionalsocialista y funcionarios de la humanidad, o bien, que los funcionarios del partido asesinan a la

humanidad, mientras que los funcionarios de la humanidad no contemplan con suficiente profundidad la naturaleza del mal para darse cuenta de que al menos una de sus raíces se encuentra en la esencia del funcionario, pero Lissy¹⁹ dice que sería una vulgaridad enviarle una crítica de Husserl como agradecimiento por la agradable comida en los Campos Elíseos, y que si tengo que hacerlo de todos modos, no ha de contener «toques humorísticos». Seamos serios.

Sin embargo, un análisis serio de la posición husserliana es muy complicado, pues la formulación de su posición es perfectamente clara en la letra, pero no lo es intelectualmente. Husserl no fue un filósofo radical en el sentido de haber esclarecido las *radices* de su pensamiento; su radicalismo, en el que siempre insistiría, no es el radicalismo de la existencia filosófica, sino el radicalismo de la consecución de un problema específico, el de la filosofía trascendental. Creo que llevó esa pregunta específica hasta sus raíces (y, por ello, el *pathos* de su radicalismo es genuino); la pregunta, sin embargo, que Husserl, hasta donde yo sé, no ha planteado en sus escritos publicados es la de si el avance hacia la objetividad del conocimiento del mundo —hasta su raíz en la subjetividad constituyente del *ego*— es un verdadero avance hacia los problemas fundamentales de la filosofía. En este punto, Husserl me parece completamente ingenuo. La claridad de la escritura en el ensayo del que tratamos oculta un mundo de implicaciones concretas que debe desarrollarse por completo para entender adecuadamente la posición de Husserl. No resulta posible ese desarrollo por carta, y me temo que hacerlo con la debida extensión en otro formato no merece la pena. Me limitaré, por tanto, a levantar algunas de las capas ocultas con breves alusiones y dejaré que usted complete, con su imaginación, su trasfondo y sentido último.

a) En la capa más externa y general encontramos la teleología histórica de Husserl, clasificable como un caso de

19. Elizabeth, la esposa de Voegelin.

especulación averroísta. He tratado ese tema extensamente en mi *El Estado autoritario*²⁰, en relación con la especulación nacionalsocialista y fascista, y el artículo sobre Sigerio de Brabante²¹, que probablemente recuerde mejor, deja bastante claro a lo que me refiero. Tenemos que distinguir en la filosofía occidental dos posiciones fundamentales en relación con la naturaleza del hombre, representadas con claridad por la actitud cristiana ortodoxa de Tomás y la heterodoxia de Sigerio. En la posición tomista, el acento recae en la singularidad de la sustancia humana (*intellectus*); en la de Sigerio en el alma del mundo, de la que la sustancia humana individual es una partícula. Ambas posiciones derivan históricamente de la doctrina aristotélica del alma, que deja en suspenso la cuestión, por lo que las dos se remontan al tercer libro de *De anima*.

Llamo averroísta a la posición que acepta el alma del mundo y el correspondiente carácter del alma individual como partícula, porque el comentario de Averroes a Aristóteles es la fuente histórico-literaria más importante para la formación de esta posición en Occidente desde el siglo XIII. Naturalmente, soy consciente de que Averroes no desarrolló esa posición originalmente, sino que ya estaba contenida en el principio de la filosofía de Zenón relativo al *logos* del mundo y a la *apospasmata* [división] del alma individual. En este sentido, la posición averroísta ha pasado por múltiples desarrollos y derivaciones. El alma colectiva puede entenderse en relación con las almas individuales como alma trascendental, como en Zenón, o lo colectivo puede transferirse al mundo, como entelequia racional del desarrollo humano hacia su realización, lo que constituye un elemento esencial de la filosofía kantiana de la historia, y también puede aparecer como colectividad particular e intramundana, como en

20. *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Wien, 1936; *The Authoritarian State. An Essay on the Problem of the Austrian State*, CW, vol. 4.

21. «Siger de Brabant»: *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944), pp. 507-526.

las especulaciones colectivas del comunismo, el nacionalsozialismo o el fascismo.

El *telos* colectivista de la razón filosófica en Husserl se podría situar en las coordenadas de estas variaciones averroistas de la siguiente manera: en la medida en que el *telos* colectivo de Husserl es una sustancia racional o espiritual, se acerca al *logos* estoico o al *intellectus* averroista. El problema de la filosofía acaba siendo simplemente el problema del espíritu y, en la medida en que el espíritu es la naturaleza humana, el problema se identifica con el problema del hombre en su forma plenamente desarrollada. «Las genuinas luchas espirituales de la humanidad europea adoptan la forma de *luchas entre filosofías*». La humanidad, sin embargo, como muestran éste y otros pasajes, queda limitada a la humanidad europea y se diferencia de «tipos empíricos meramente antropológicos» como China o India. El problema de la humanidad se desplaza, por tanto, desde la generalidad de Zenón, Averroes o Kant, hacia lo histórico, y el «hombre» se convierte en un fenómeno histórico finito perteneciente a determinados períodos de la historia de la humanidad, la Antigüedad y la Modernidad. (El hombre medieval parecería también, aunque no lo reconozca explícitamente, como «mero tipo antropológico», igual que el chino o el indio.) Con esta contracción de la humanidad a la comunidad de quienes filosofan juntos en el sentido husserliano, el *telos* filosófico se acerca a las colectividades particulares intramundanas del tipo del proletariado marxista, el *Volk* alemán de Hitler o la *italianità* de Mussolini.

b) La metafísica histórica y colectivista de Husserl tiene sus efectos en su método histórico. La contracción de lo colectivo al pequeño grupo de la humanidad genuina implica la falta de relieve histórico de una cantidad importante de la historia humana, definida como «meramente antropológica». Pero incluso dentro de ese pequeño grupo encontramos una futura diferenciación de relieve. Entre las distintas posibilidades que tiene a su disposición, Husserl escoge la suya, movido por el espectáculo de una sucesión de sistemas filosóficos que

van y vienen sin que ninguno sea definitivo. ¿Carece, entonces, de sentido la historia de la filosofía (que es idéntica a la historia relevante del espíritu humano)? ¿O hay un orden, y con él un sentido, en la historia? Su respuesta es el *telos*, originalmente fundado y que se desarrolla cada vez con más claridad, mediante una dramática variedad de formas, hasta alcanzar su apodíctica fundación final. Traducido del lenguaje husserliano a uno más corriente: Husserl es un filósofo del progreso en el mejor estilo de la época en que se estableció el Imperio alemán, sobre la que Nietzsche tenía algunas cosas relevantes que decir. Toda filosofía del progreso que parte de la suposición del desarrollo de un *telos* tiene que resolver un problema importante, que ya había inquietado a Kant. También Kant tuvo que vérselas en su metafísica de la historia con el problema de la razón que se desarrolla en la historia hasta la perfección a través de un progreso interminable. En su «Idea de una historia universal con propósito cosmopolita»²², Kant examinó la idea de desarrollo y expresó, en un pasaje decisivo, su «desgana» por el hecho de que las generaciones anteriores parezcan peldaños sobre los que asciende hacia su meta una generación posterior perfeccionada. ¿No significaría eso que, históricamente, el hombre es sólo un medio para un fin que sólo alcanzará la última generación de la humanidad? Kant se quedó con su «desgana». Habría preferido ser sistemático, pero no se vio emocionalmente obligado a tratar esa cuestión de un modo decisivo, pues la concepción averroísta es sólo un componente del conjunto de su sistema y, en cualquier caso, el sentido de la vida humana individual en un momento determinado de la historia se resolvía satisfactoriamente para él gracias a la creencia en la inmortalidad del alma y su perfección en el más allá. Además, en Kant el privilegio de las generaciones posteriores no aparece de manera tan marcada, pues junto al presupuesto de un progreso infinito hacia la perfección se encontraba el hecho de que

22. Véase Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Alba, Barcelona, 1999, pp. 73-92.

cada generación histórica y empírica compartía con las demás el destino de la imperfección.

Para Husserl el problema es distinto. Como Kant, cree en el progreso de la razón entendido como desarrollo del *telos* en la historia, pero no cree en un progreso infinito. Su fundación final no se encuentra en un punto infinitamente lejano, sino que tiene lugar aquí y ahora con la fenomenología de Husserl. Con el establecimiento de la fenomenología, la filosofía alcanza su «comienzo apodíctico» y la tarea infinita de la filosofía (que también es la de Husserl) se lleva a cabo en un «horizonte apodíctico de consecución». Como resultado, tenemos que distinguir dos fases en la historia de la razón de Husserl: la primera llega, desde la fundación original de los griegos, pasando por su renovación cartesiana, hasta la fundación final de Husserl; la segunda empieza con Husserl como consecución apodíctica de su fundación final apodíctica. Hemos de recordar que la entelequia «irrumpió por primera vez con la humanidad griega», de manera que la historia anterior a los griegos es una prehistoria de la verdadera humanidad. Tenemos, por tanto, tres fases en conjunto, que hacen que la filosofía de la historia de Husserl parezca una típica filosofía de tres fases, con el Antiguo Testamento (antes de los griegos), el Nuevo Testamento después de la fundación original griega) y el *Evangelium Aeternum* (a partir de la fundación final husserliana). La fase final, la consecución infinita de la filosofía fenomenológica en el horizonte de la fundación final apodíctica, tiene la misma estructura histórico-filosófica que el reino final marxista o el *millenium* hitleriano.

La actitud de Husserl hacia el Nuevo Testamento (desde la fundación original hasta la final) merece mayor consideración. Kant mostró su preocupación, su «desgana», por el hecho de que las generaciones previas al reino final fueran sólo puntos de transición hacia la razón, útiles e incluso necesarias en el camino hacia la perfección, pero sin un valor absoluto en sí mismas. Ese aspecto de la humanidad kantiana falta en Husserl. Que los griegos y la filosofía moderna desde Descartes sean sólo el abono histórico para el terreno

en el que florece la fundación final husserliana no suscita su «desgana»; así es como deben ser las cosas. Plantearse esta cuestión no significa, sin embargo, en modo alguno, prepararse para rebatir la humanidad de Husserl; el problema es más profundo. La falta de esa humanitaria «desgana» kantiana, la falta de resistencia interna a considerar la historia como prehistoria, y el hecho de que consienta en que con la fundación final empiece una «historia real» (Lenin) —la historia «apodíctica» en el lenguaje husserliano—, desplaza a Husserl, por el contrario, más allá del controvertido progreso del siglo XVIII, con sus implicaciones de humanidad, y obliga a situarlo entre las representaciones mesiánicas actuales de una época final. La historia «apodíctica» de Husserl, igual que la historia «real» del comunismo, no es una consecución de la historia empírica (véase la manera apasionada con la que Husserl evita que se combata su interpretación teológica de la historia con argumentos empírico-históricos), sino la transposición de la historia a un nuevo nivel de la revelación del espíritu humano, con el que empieza una nueva apodicticidad. Además del elemento específico y controvertido de la subjetividad trascendental, el radicalismo husserliano tiene un elemento mesiánico, en virtud del cual la fundación final, con su apodicticidad en el campo de lo histórico y lo social, se convierte en el establecimiento de una secta filosófica en la fase final de la historia.

Para poder explicar la estructura peculiar de la metafísica husserliana hemos tenido que recurrir a los fenómenos paralelos que se producen en la esfera política. Más allá de su relación estructural con el nacionalsocialismo o el comunismo, la metafísica de la historia de Husserl, sin embargo, no tiene más que ver con ellos que, por ejemplo, Joaquín de Fiore, cuyas fases de la historia discurren por caminos parecidos. En otra relación metodológica, la posición de Husserl está estrechamente emparentada con algunas manifestaciones espirituales contemporáneas; me refiero a la metodología histórica de las escuelas del suroeste alemán, y más aún con las obras históricas orientadas hacia esa me-

todología. Las obras de la historia política son menos relevantes en ese contexto que las de un clásico de la historia del espíritu como el *Derecho corporativo* de Gierke²³. La *ratio* de esta obra es la asunción por parte de Gierke de que la naturaleza de una sociedad política es su carácter de «persona real», y de que la historia de las ideas políticas y jurídicas tiene que organizarse de manera que los hechos históricos se ordenen como un encadenamiento progresivo hacia el descubrimiento de la idea de «persona real». Por ello, Gierke escoge, entre la ingente cantidad de material histórico, aquellos fragmentos que con más o menos fortuna encajan en esa serie, independientemente de lo que esos fragmentos signifiquen en el contexto del autor y de los materiales que queden fuera de la tabla. Ése es el método de Husserl, aunque en Gierke falte el aparato terminológico de la enteología, la fundación original y la final. Por esta razón, Gierke tuvo dificultades cuando Dunning careció de escrúpulos para examinar con detenimiento su fantástico tratamiento de Bodino. Gierke se vio obligado a publicar una embarazosa *retractatio* en la tercera edición de su *Althusius*²⁴. Lo que Dunning hizo en el caso de Bodino podría hacerse con cualquiera de los autores tratados por Gierke. Husserl no soportaría esa desgracia, porque desde el principio rechazó los argumentos empírico-históricos dirigidos contra su *telos*. Yo diría, entonces, que Husserl, que rechazaba cualquier tipo de corrección debida al material empírico, superó la obsesión demoníaca de la época de Gierke de tratar la historia universal como un trabajo preparatorio para la gloria del presente respectivo, en este caso el de Gierke. A Gierke aún se le podía criticar con el material que interpretaba; a Husserl no se le puede criticar, pues su interpretación histórica *ex definitione* no puede ser falsa. Hablo de una escritura «demoníaca» de la historia porque

23. Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 1868-1881.

24. *Id.*, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 1880.

el historiador absolutiza su posición espiritual con su limitación histórica y, «en realidad», no escribe historia, sino que abusa del material de la historia entendiéndolo como una justificación histórica de su posición. La tarea de una historia del espíritu no abusiva consiste en penetrar en cada posición histórica espiritual hasta el punto donde reposa en sí misma, es decir, hasta donde arraiga profundamente en las vivencias de la trascendencia de cada pensador. Sólo cuando la historia del espíritu se lleva a cabo con este propósito metódico cumple su propósito filosófico, que consiste en entender el espíritu en su historicidad, o dicho de otra forma, entender las formas históricas del espíritu como variaciones sobre el tema de las vivencias de la trascendencia. Esas variaciones se suceden entre sí de una manera empírica y fáctica, no arbitraria, y no constituyen una serie anárquica; permiten entrever series ordenadas, aunque el orden sea algo más complicado de lo que querrían los metafísicos del progreso. (Naturalmente aquí no me puedo extender sobre esas ordenaciones fácticas.) Una genuina reflexión histórica no tiene la tarea, que Gierke y su acción historiográfica o Husserl y su teoría le asignaban, de interpretar nuestra apreciada posición como sedimento de la historia (aunque esa autointerpretación sea, incidentalmente, un valioso resultado indirecto de la reflexión histórica). La tarea primordial de una genuina reflexión histórica es, más bien, penetrar en la forma histórica y espiritual del otro hasta alcanzar su vivencia de la trascendencia, y esclarecer y ejercitar, en esa penetración, la propia formación de las vivencias de la trascendencia. La comprensión histórico-espiritual es una forma de catarsis, una *purgatio* en el sentido místico, con el objetivo personal de la *illuminatio* y de la *unio mystica*; de hecho, si se trabaja sistemáticamente con grandes cadenas de materiales, se puede llegar a la elaboración de series ordenadas en la revelación histórica del espíritu y, al final, puede producirse una filosofía de la historia. Las señales de esta comprensión, sin embargo, que no se deben nunca perder de vista, son los propios «testimonios escritos» de

los pensadores, precisamente esos «testimonios» que Husserl no sólo creía que carecían de derechos, sino que evitó sistemáticamente como estorbos para su teleología.

4. Las principales implicaciones de la posición de Husserl ya han sido expuestas y ahora puedo referirme brevemente a la pregunta material fundamental: la relación entre Husserl y Descartes. Husserl considera que Descartes es el fundador original de la filosofía moderna y él mismo el fundador final. La fundación final desarrolla por completo la fundación inicial. Para probar esa tesis, Husserl interpreta las *Meditaciones* cartesianas como una forma imperfecta de reducción fenomenológica, cuya finalidad sería una *epojé* [suspensión del juicio] del contenido del mundo para reconstruirlo después en su objetividad desde la esfera egológica. Esa interpretación es parcialmente correcta. La eliminación metodológica del contenido del mundo y la suspensión del juicio con el fin de encontrar el punto arquimédico sobre el cual poder construir el mundo de nuevo es, de hecho, el tema de las *Meditaciones*. La crítica de Husserl también es correcta respecto al hecho de que la *epojé* crítico-epistemológica cartesiana no se lleva a cabo de forma radical, y también respecto al hecho de que el «yo» psicológico se convierte en punto de partida para la reconstrucción del mundo en vez del *ego* trascendental. Sin embargo, la afirmación de Husserl, en referencia al *telos* histórico, según la cual la reducción cartesiana no tendría otro sentido positivo que el teórico-epistemológico, que en última instancia habría de dirigirse hacia la fundamentación de una filosofía trascendental, es falsa, y también lo es la afirmación según la cual la certeza sobre la objetividad del mundo, obtenida mediante la certeza sobre la existencia de Dios, queda invalidada porque las pruebas cartesianas de la existencia de Dios son insostenibles.

Los errores de interpretación de Husserl se deben a que sustituyó con su propio tema filosófico, la *epojé* del mundo con el fin de llegar a la esfera trascendental del *ego*, la intención exclusiva, aunque comprendida sólo de una manera poco clara e imperfecta, de Descartes. De hecho, la medita-

ción cartesiana tiene un contenido mucho más rico que el de una mera epistemología crítica, y sólo gracias a esa riqueza es posible, circunstancialmente, utilizarla para desarrollar esa controversia. Para empezar, la meditación cartesiana no es tan sorprendentemente nueva en su forma principal como Husserl cree. La meditación cartesiana es, en principio, una meditación cristiana tradicional; podría clasificarse incluso de manera más acertada como una meditación al estilo de Agustín, como las que se han venido haciendo cientos de veces en la historia del espíritu humano desde Agustín. El autor anónimo de *La nube del no saber* (una meditación del siglo XIV) formuló el motivo clásico de la meditación mejor que ningún otro pensador en esta frase: «Es necesario que te sepulte una nube de olvido de todas las criaturas que Dios haya creado para que puedas dirigir tu atención a Dios»²⁵. La finalidad de la meditación es la eliminación del contenido del mundo *per gradus*, desde el mundo corporal hasta el espiritual, para alcanzar el punto de trascendencia, donde el alma, hablando en lenguaje agustiniano, puede volverse en la *intentio* hacia Dios. Esa meditación es en primer lugar un proceso en la biografía del individuo que la lleva a cabo, y tanto el punto de trascendencia como la *intentio* son vivencias de corta duración. En segundo lugar, el proceso puede ser expresado verbalmente, lo que da lugar a la forma literaria de la meditación. A la inversa, en el proceso de comprensión de una meditación expresada verbalmente se puede producir una meditación original del lector, y para ello existe incluso una especial literatura devota que, con la ayuda de técnicas psicológicas refinadas, facilita ese proceso (ejemplo: la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis). La meditación cartesiana es, en este sentido, el resultado literario de una meditación original de ese tipo, hasta el punto de que la brevedad del punto de trascendencia se utiliza como vínculo literario entre las diversas meditaciones. La primera

25. *La nube del no saber*, texto anónimo inglés del siglo XIV, trad. de A. Freixa y M. Solana, Herder, Barcelona, 2006.

meditación se cierra con el lamento: «Yo recaigo insensiblemente en mis antiguas opiniones», es decir, en la creencia en la objetividad del contenido del mundo, aunque el propósito de la meditación es, precisamente, la liberación de ese contenido, puesto que sólo esa liberación permite la experiencia del *realissimum* en la *intentio*.

En cierto modo, hay algo nuevo en las meditaciones cartesianas; si no fuera así, la interpretación de Husserl no sólo sería parcial, sino completamente falsa. La meditación al estilo clásico parte del *contemptus mundi* [desprecio del mundo]; la objetividad del mundo es tan desagradablemente obvia que la meditación sirve justamente de instrumento de liberación. Con la meditación, el pensador cristiano se cerciora, si no de la irrealidad, al menos de la falta de relieve del contenido del mundo. El pensador cristiano clásico *no quiere conocer el mundo en la meditación* y, por ello, su objetividad no es para él un problema de conocimiento. Descartes se encuentra en la situación histórica y espiritual de *querer conocer el mundo sin dejar de ser*, al mismo tiempo, un pensador cristiano. Por ello puede, por un lado, llevar a cabo la meditación cristiana y, por otro, *utilizar* esa meditación con su *epojé* del mundo para cerciorarse de nuevo, desde el «punto arquimédico» de la vivencia de la trascendencia, de la realidad del mundo que previamente ha aniquilado en la meditación. La vivencia cristiana de la trascendencia es para Descartes una condición indispensable de la objetividad del mundo, del mismo modo que, para Platón, la visión mística de las ideas es una condición indispensable para su teoría idealista del conocimiento. Por tanto, yo formularía la novedad de Descartes diciendo que el sentimiento del *contemptus mundi* desaparece a favor del sentimiento del interés por el mundo y, a causa de la preocupación por la *episteme* [ciencia], la vivencia de la trascendencia se convierte, en la meditación, en un instrumento para cerciorarse de la objetividad del mundo.

Husserl malinterpreta esa controversia, sobre todo porque tropieza con la prueba de la existencia de Dios de Des-

cartes y no ve, más allá de esa prueba, el contenido de experiencia en las vivencias de la trascendencia. Es un hecho característico de la historia de la filosofía, aunque no lo fuera para Husserl, que las pruebas de la existencia de Dios de la Escolástica, incluida la cartesiana, no tienen el propósito de que el pensador se cerciore de la existencia de Dios. Los pensadores cristianos desde Anselmo de Canterbury hasta Descartes conocen la existencia de Dios por otras fuentes. La prueba es, sin embargo, la forma estilística del pensamiento escolástico, y la *demonstratio* se extiende, con ese estilo, a problemas que no son susceptibles de *demonstratio* y que no la necesitan. Desde luego, todas las pruebas de la existencia de Dios son lógicamente insostenibles, pero ninguna era tan estúpida como parecen después de leer a Kant. Naturalmente, junto a la prueba de la existencia de Dios encontramos, también en Descartes, una referencia puramente descriptiva y no demostrativa a la vivencia de la trascendencia, que depende exclusivamente de la meditación. En la Tercera Meditación podemos leer: «Tengo antes en mí la noción de infinito que la de finito, es decir, de Dios antes que de mí mismo. Pues ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza?»²⁶. La existencia de Dios, por tanto, no es la conclusión, sino que lo que viene dado es la infinitud en la vivencia humana de la finitud. (Algo parecido pasa con la controvertida interpretación que hace Scheler de la nostalgia u otras vivencias parecidas en las que un *negativum* se nos presenta positivamente.) Dios no se puede poner en duda, pues en la vivencia de la duda y de la imperfección se encuentra implicado Dios. En la vivencia del límite del ser finito, el más allá del límite nos viene dado con el más acá.

El *ego cogitans* [yo pensante] cartesiano adquiere así una triple significación. Husserl vio correctamente dos de esas

26. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, ed. de V. Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.

significaciones. Vio 1) el *ego* trascendental, el cual, vuelto hacia el contenido del mundo, contiene en sus *cogitationes* la *intentio* hacia las *cogitata*; 2) el *ego* psicológico, el alma como contenido del mundo, que Descartes, como correctamente critica Husserl, permite que se deslice hacia el *ego* trascendental. Lo que Husserl no vio fue el tercer significado del *ego*, que funda los dos anteriores: el *ego* como *anima animi* en el sentido agustiniano, cuya *intentio* no se dirige a las *cogitata*, sino a la trascendencia. El sentido primordial de la meditación se encuentra en el tercer significado; en la trascendencia de la *intentio* agustiniana el «yo» está simultáneamente seguro de sí mismo ¿y? de Dios (no en un sentido dogmático, sino en un sentido místico de la trascendencia en el fundamento). Sólo a partir de esa evidencia puede fundarse la esfera egológica en el sentido husserliano, con su *intentio* moviéndose en direcciones opuestas hacia las *cogitata*, cualquiera que sea la forma que esta seguridad adopte en la especulación metafísica. (También es importante ver la derivación de la dialéctica de Hegel como una de las posibles construcciones fundacionales, desde la mística de Jakob Böhme, explicitada por Hegel en la *Historia de la filosofía*.)

Con todo, Husserl ha aislado el problema egológico del complejo meditativo cartesiano, desarrollándolo de manera magistral en su teoría de la trascendentalidad. Esta relación con Descartes es la razón, desde mi punto de vista, de la peculiaridad de la posición husserliana. Husserl no ha hecho nunca una meditación original en el sentido cartesiano, a pesar de su supuesto radicalismo y de su postulado de representar un nuevo comienzo para todo filósofo. Se ha apropiado históricamente de la reducción del mundo a partir del *ego cogitans* y la ha desarrollado y, por esa razón, no puede fundamentar su propia posición filosófica y trascendental en una metafísica original dada. El límite que no traspasa es la subjetividad fundadora del *ego*: el lugar donde el *ego* recibe su función de fundar la objetividad del mundo a partir de la subjetividad no sólo queda inexplicado, sino inevitablemente intacto. En lugar de la elevada fundación

en la vivencia de la trascendencia se sitúa la fundación en la particularidad intramundana de una controversia epistemológica establecida por Descartes. No sé si Husserl era insensible a la vivencia de la trascendencia, si se apartaba de ella o si se trata de un problema biográfico (que hubiera abandonado la religión judía y no quisiera entrar en la cristiana). En cualquier caso, para fundamentar su posición tomó el camino de la inmanencia de una controversia histórica y cuidadosamente evitó el problema filosófico de la trascendencia, el problema decisivo de la filosofía. Por esa razón nos llegan de un filósofo de nivel las curiosidades de las interpretaciones históricas por medio del *telos* que se le revela; o la justificación de su posición como funcionario de ese *telos* y la incapacidad de encontrar el punto arquimédico en la filosofía de otros; o la aparente inhumanidad de la denigración de sus antecesores y, en consecuencia, creo, el interminable carácter preparatorio de su obra. Con todo esto no quiero ni por asomo —espero no tener que explicarme más detalladamente— discutir la genial capacidad filosófica de Husserl. Lo que un pensador es capaz de hacer en el ámbito de una controversia históricamente fijada, sin tratar de los problemas fundamentales de la filosofía, lo hizo sobradamente.

He llegado al final. Como dije al principio, temo que no disponga usted del tiempo necesario para responder a mis preguntas. Aunque no lo hiciese, esta crítica servirá, cuando nos volvamos a ver, para entablar una conversación, y en todo caso ha sido para mí un *exertitium* catártico.

Agradeciéndole de todo corazón el amor
que usted y su mujer nos han mostrado,
le saluda sinceramente suyo,

Eric Voegelin

(Carta terminada el 20 de septiembre de 1943.)

Doctor Eric Voegelin
Universidad de Luisiana
Baton Rouge, Luisiana

Querido doctor Voegelin:

Muchas gracias por su carta del 26 de septiembre. Espero ver su reseña del libro de Farber hacia Navidad. Estoy seguro de que será una reseña interesante y meritoria.

Siguiendo su consejo, le pedí al doctor Schütz su crítica de Husserl. Es, desde luego, un trabajo muy interesante; admiro la rapidez y la energía de su reacción. Ha logrado mostrar coherentemente la inadecuación de algunos aspectos o perspectivas que deforman la superficie de las tesis de Husserl. Creo, sin embargo, que no le hace justicia por completo a la intención fundamental de Husserl y a la importante ilación de su argumento. Sobrestima usted el significado de la *Eierschale* «epistemológica» y *geschichtlich-philosophischen* [histórico-filosófica] debido a la situación de partida de Husserl²⁷. El punto decisivo en Husserl es la crítica de la ciencia moderna a la luz de la ciencia genuina, es decir, platónico-aristotélica. Su obra sólo puede entenderse a la luz de las enormes dificultades en que culminó la ciencia platónico-aristotélica, el problema del *nous*. Teniendo en cuenta las enormes dificultades de comprensión de *De anima*, III, 5 ss., la fundación egológica husserliana de las ontologías es, al menos, disculpable. Al paso, creo que es imposible calificar de averroísta el procedimiento de Husserl; no hay un *ego* de significado fundamental en Averroes. Podría seguir con esto. No estoy de acuerdo con

27. Strauss redactó esta carta en inglés. *Eierschale* significa literalmente «cáscara de huevo», lo que querría decir que Voegelin no había apreciado debidamente el punto de partida husserliano.

su interpretación del significado de las demostraciones de la existencia de Dios, que, en mi opinión, tienen un significado mucho más serio y crucial del que usted parece asignarles. Pero hemos de reservar una discusión apropiada de estas graves cuestiones para un encuentro personal.

Respecto a mis estudios medievales, puedo mencionar *Philosophie und Gesetz*; «Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Farabi»; «El carácter literario de la *Guía de perplejos*» y «La ley de la razón en *Cuzary*» (que aparecerá este año y del que le enviaré una separata)²⁸.

Mi mujer y yo le enviamos a usted y a la señora Voegelin nuestros mejores deseos.
Sinceramente suyo,

Leo Strauss

12

903 Camelia Avenue
Baton Rouge, Luisiana
7 de junio de 1944

Querido doctor Strauss:

Disculpe que hasta hoy no le haya agradecido su hermoso ensayo sobre «La ley de la razón en *Cuzary*». Uno de mis colegas ha estado enfermo y he tenido que impartir el doble de clases; sólo ahora, al final del semestre, he tenido un respiro.

No puedo hacer una crítica de su ensayo. Se refiere a un mundo extraño para mí y sólo puedo aprender. Pero me interesa mucho lo que tengo que aprender. Sobre todo la forma del discurso religioso. Por desgracia conozco muy poco la literatura oriental, pero recuerdo los discursos religiosos de los que informó Rubrouck (en la corte de los

28. Véase *supra* la carta 6. «The Literary Character of the Guide of the Perplexed» y «The Law of Reason in the *Kuzari*» se publicarían en *Persecution and the Art of Writing* (1952).

kanes mongoles)²⁹. ¿Sabe usted si esas formas ocurren con más frecuencia? Tengo la impresión de que ese tipo de discurso, que en realidad tuvo lugar, igual que los ficticios, en la intersección del islam, el judaísmo y el cristianismo, etc., es el prototipo de los discursos occidentales posteriores sobre la tolerancia —sociológicamente es muy interesante la posición de Johnson³⁰ respecto a que el orden social sólo es posible mediante la religión—, y agradezco en particular que su ensayo no me recuerde el juicio de Goethe sobre la fe y la incredulidad como tema principal de la historia universal. Toda la parte sobre Israel en el desierto —en las notas al *Diván*— es un buen ejemplo³¹.

En dos semanas pasará por Nueva York camino de Cambridge; tal vez podríamos vernos en esa ocasión. En cualquier caso le telefonearé.

Mientras tanto, reciba nuestro afectuoso
saludo para usted y su querida esposa.

Suyo,
Eric Voegelin

13

3202 Oxford Avenue,
Nueva York, 63, N.Y.
21 de abril de 1945

Mi querido señor Voegelin:

Sólo una apresurada palabra de gratitud por sus amables líneas. Me complacieron más por el hecho de que creo que,

29. Guillermo de Rubriquis o Rubrouck fue embajador del papa en la corte de los mongoles en el siglo XIII.

30. Alvin Johnson pertenecía, como Strauss, a la New School for Social Research.

31. Johann W. Goethe, «Notas y disertaciones para la mejor comprensión del *Diván*», en *Obras completas*, trad. de R. Cansinos Assens, Aguilar, Madrid, 1990, vol. I, p. 1826: «El tema propio, único y más hondo de la historia del mundo y del hombre, al que todos los demás temas se subordinan, es y será siempre el conflicto entre incredulidad y fe».

especialmente en lo que concierne a los antiguos, hay entre nosotros una oposición radical de puntos de vista.

Sería muy agradable que pudiéramos discutir ése y otros aspectos en junio. Ahora vivimos cerca de Hula; tal vez pueda en esta ocasión hacerme una visita.

Con nuestros mejores deseos para
usted, suyo,

Leo Strauss

14

16 de octubre de 1946

Mi querido señor Voegelin:

Gracias cordiales por su carta del 11 de este mes. Me gustó mucho su reacción a mi crítica de Wild³². Hemos de someternos a estos castigos de vez en cuando. Tal vez sean útiles un día.

He tratado de encontrar su crítica de Schumann³³. Por desgracia no la tenemos (me refiero a la revista) en nuestra biblioteca y no puedo usar otras bibliotecas. ¿Podría prestarme una copia durante veinticuatro horas? Se la devolvería inmediatamente.

En caso de verle, me gustaría mucho conversar con usted sobre una breve investigación que acabé hace un año y que no he podido colocar en este país. Es el primer intento de interpretar el diálogo de Jenofonte sobre los tiranos (el *Hierón*)³⁴. Lleva a resultados que no serán muy interesantes para

32. «On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy»: *Social Research* 13 (1946), pp. 326-367. La carta de Voegelin a la que alude Strauss no se ha conservado.

33. Strauss alude a la reseña de Fred. L. Schumann, *Soviet Politics, at Home and Abroad*, publicada en *Journal of Politics* 8 (1946), pp. 212-220.

34. Strauss publicarla su investigación en 1948 con el título de *On Tyranny: An Interpretation of Xenophons's Hiero* [Sobre la tiranía, trad. de L. Rodríguez, Encuentro, Madrid, 2005]. Véase la carta 20.

el hombre de la calle, pero que a mí no me son indiferentes: la teoría política antigua aparece a otra luz. Parecía que *Traditio* publicaría la obra (unas 130 páginas mecanografiadas); los editores la rechazaron sin demasiado fundamento. No tengo relación con editoriales completamente americanas. ¿Podría ayudarme? No es urgente: le escribo al respecto porque, por azar, tal vez vislumbre usted alguna posibilidad.

Saludos cordiales. Suyo,

Leo Strauss

15

*The Graduate Faculty of Political
& Social Science*
66 West 12th Street
Nueva York 11
Grammercy 7-8464
11 de noviembre de 1947

Profesor Eric Voegelin
741 Canal Street
Baton Rouge, Luisiana

Querido doctor Voegelin:

Le agradezco que me haya enviado su artículo, que he leído en seguida y que me ha interesado mucho³⁵. Estoy completamente de acuerdo con la tesis que desarrolla en la página 311. Por otra parte, me resulta difícil seguirle en lo que sugiere en la última parte del artículo. Trataré de ofrecerle una crítica pormenorizada en algún momento de la primavera cuando vuelva a estudiar la *República*. Permitame por ahora unas observaciones muy generales y más bien insustanciales. Creo que la lucha entre la filosofía y la poesía pue-

35. «Plato's Egyptian Myth»: *Journal of Politics* 9 (1947), pp. 307-324, reimpr. en *History of Political Ideas*, CW, vol. 19. Strauss escribió esta carta en inglés.

de entenderse en términos platónicos: la filosofía significa *la* búsqueda de *la* verdad (una búsqueda que, para cualquiera que entienda lo que eso significa, es un asunto erótico) y la poesía significa otra cosa, es decir, a lo sumo la búsqueda de una clase particular de verdad. Me pregunto si podríamos decir, como usted hace, que *República* 607b «apenas significa otra cosa que una referencia a los ataques de Heráclito y Jenófanes a Homero y Hesíodo». Al menos tan importante es el ataque de Aristófanes a Sócrates; de hecho, podríamos decir que el motivo central de Aristófanes, no sólo en *Las nubes*, es la cuestión de la superioridad de la filosofía o de la poesía. Lo que dice al final de la página 318, «puesto que el mito egipcio es invención de Platón, Solón es el propio Platón», me parece un *non sequitur*.

Tengo un horario tan ajustado que ni siquiera puedo tocar las cuestiones de principio implícitas en mis breves observaciones.

Reiterando mi gratitud por su estimulante estudio, soy sinceramente suyo,
Leo Strauss

16

18 de marzo de 1948

Querido doctor Strauss:

Muchas gracias por su artículo «La intención de Rousseau»³⁶. Volví a leer en seguida el primer *Discurso* y creo que usted ha planteado el problema de una manera absolutamente correcta. Particularmente valiosa me parece la cuidadosa distinción entre bien y virtud, así como la división posterior del bien en el hombre primitivo y el filósofo. Respecto a lo que usted mismo indica, no tengo crítica alguna que hacer; sólo puedo estar de acuerdo. Al releer el *Discur-*

36. «On the Intention of Rousseau»: *Social Research* 14 (1947), pp. 455-487.

so, recordé algunas relaciones que antes no tenía tan claras y que tal vez puedan ser aceptables como suplementos. Me refiero al notable paralelo entre la crítica de Rousseau a la civilización y Vico. Es poco probable que sea una influencia literaria. Para mí es muy interesante el aparente paralelo entre la alabanza rousseauiana de la ciencia y la «barbarie de la reflexión» de Vico, igual que el paralelo de la virtud en Rousseau y el carácter ininterrumpido del «mito» en Vico. Los esfuerzos de Rousseau en aras de una religión civil me parecen, en lo esencial, una exposición sobre el problema del mito (en el sentido de Vico) y su descomposición en la reflexión. Pero los detalles de este paralelismo exceden los límites de una carta.

Mientras le escribo, no quiero dejar pasar la oportunidad de volver a enviarle un manuscrito y preguntarle si lo considera adecuado para publicarlo en *Social Research*³⁷. Si no fuera por esta carta, no se lo enviaría; no se tome la aceptación, por tanto, demasiado en serio: si no le parece apropiado (especialmente porque tal vez sea demasiado largo), devuélvame sin ceremonias ni disculpas. Es parte de una obra mayor, aunque esté completo en sí mismo. Si le parece útil en general, introduciría los siguientes cambios:

1. Reemplazaría las primeras dos páginas con una introducción que haría que el artículo fuera suficiente por sí mismo.

2. Reemplazaría las referencias a otras partes del manuscrito mayor con notas a pie de página.

Muchas gracias
y cordiales saludos,

Eric Voegelin

37. «The Origins of Scientism»: *Social Research* 15 (1948), pp. 462-494, reimpr. en *CW*, vol. 10.

Social Research
An International Quarterly of Political
& Social Science
66 West 12th Street
Nueva York
27 de mayo de 1948

Querido doctor Voegelin:

Lamento que el consejo de redacción haya empleado tanto tiempo para tomar una decisión sobre su artículo «Los orígenes del cientificismo».

El consejo acepta publicar su artículo siempre que sea completamente inteligible por sí mismo y pueda abreviarlo (la extensión máxima normal de nuestros artículos es de veinticinco páginas mecanografiadas).

Algunos miembros del consejo opinan que su argumento se basa en supuestos que no quedan claros en este capítulo particular de su obra. Sobre todo en su distinción entre «el reino de los fenómenos» y «el reino de la sustancia», la cual, aun siendo sugerente, parece algo vaga. Personalmente creo que esa crítica, que se refiere sólo a este capítulo, es acertada.

Me permito incluir una copia de las sugerencias de uno de los caballeros que ha leído su ensayo. Por supuesto, es usted perfectamente libre de usar como quiera estas observaciones. Es posible que alguno de los puntos sea interesante para usted.

El punto principal que usted señala es, desde luego, de la mayor importancia, pero no estoy seguro de que sea suficiente para explicar lo que usted llama «cientificismo». Pero éste es un tópico inapropiado para discutirlo en una carta oficial.

Recuerdos afectuosos.
Sinceramente,

Leo Strauss
Director adjunto

Apéndice a la carta 17: comentarios sobre «Los orígenes del cientificismo» de Voegelin

El autor debería enunciar desde el principio sin ambigüedades lo que considera la exigencia injustificada del cientificismo. Podría hacerlo de la mejor manera contrastando brevemente los problemas y métodos científicos con los problemas y métodos filosóficos. En este contexto, quedaría completamente claro si la palabra «cientificismo» se aplica a todas las doctrinas «positivistas» (que rechazan que haya problemas genuinamente metafísicos) o sólo a aquellas doctrinas positivistas que postulan la unidad de las ciencias naturales, las humanidades y las ciencias sociales bajo la hegemonía de la física. (F. A. Hayek, en su ensayo sobre el cientificismo en *Economica*, usa el término en sentido restringido³⁸; Voegelin parece usarlo en sentido amplio.) La diferencia entre las aproximaciones filosóficas y científicas podría ponerse de relieve mediante un análisis de la naturaleza del espacio, en el que Berkeley y Leibniz representarían la aproximación filosófica.

Podría enfatizarse la gran influencia de los antiguos (en particular el tratamiento del problema del espacio en la *Física* de Aristóteles) sobre el pensamiento en cuestión del siglo XVII. El planteamiento de Voegelin de que el problema del espacio absoluto y relativo empieza con Copérnico es insostenible.

Debería señalarse que se suponía que la tesis del espacio absoluto recibió un fuerte apoyo de la opinión, generalmente aceptada, de que los axiomas de la geometría euclidiana describen la estructura del espacio físico, y no se vio afectada por las constelaciones de las cosas materiales en el espacio.

La extensión del ensayo podría reducirse dejando a un lado o suprimiendo algunas observaciones innecesarias para la presentación del argumento, es decir, la discusión del juicio de Galileo y la influencia de Henry More sobre Newton.

38. Hayek publicó entre 1942 y 1944 una serie de artículos sobre el tema en la revista *Economica*, que luego recopiló en su libro *The Counter-Revolution of Science*, 1955.

Habría que añadir algunas notas al pie para guiar a los lectores de *Social Research*. No puede esperarse que les resulte familiar, por ejemplo, el significado de la falacia de la concreción desplazada de Whitehead.

18

12 de junio de 1948

Querido doctor Strauss:

Siento no haber podido dar acuse de recibo hasta hoy de su carta de 27 de mayo y de la devolución del manuscrito.

Me alegra que, en conjunto, estime que el problema tiene cierta importancia. Reduciré el artículo y lo puliré para que sea publicable como pieza independiente.

Respecto a la extensión, diría que puede suprimir siete páginas, con lo que quedaría en unas treinta. No sé si podré reducir otras cinco para que quede en veinticinco, pero lo intentaré. Lo dudo porque el debido respeto al consejo que me adjuntó en su carta obliga a dar algunas explicaciones, que ocuparán cierto espacio.

Se ha dado cuenta usted acertadamente de que la distinción entre sustancia y fenómeno implica análisis que no están incluidos en el manuscrito. Hay en el libro, de hecho, un extenso capítulo sobre el fenomenalismo. Lo menciono porque no querría dar la impresión de que el manuscrito sea un tratamiento exhaustivo del problema del cientificismo. Las principales secciones que, en el libro, se ocupan de ese problema son los capítulos sobre los enciclopedistas, Condorcet y Comte³⁹.

Partimos mañana hacia Cambridge. Reescribiré y le enviaré el manuscrito en cuanto nos instalemos allí.

Con afectuosos recuerdos,
muy sinceramente suyo,

Eric Voegelin

39. Voegelin publicaría por separado sus análisis en su *History of Political Ideas* y en *From Enlightenment to Revolution*.

PS. Me ha sorprendido gratamente que usted y sus amigos acepten la interpretación política propiamente dicha. Esperaba cierta resistencia a las secciones sobre los eunucos espirituales.

19

11 de octubre de 1948

Querido doctor Strauss:

Por fin he encontrado tiempo para dar forma al artículo sobre los «Orígenes del cientificismo».

He seguido sus sugerencias y hecho algunos recortes. He eliminado siete páginas y media. No puedo hacer más sin dañar la coherencia del argumento.

Sinceramente suyo,

Eric Voegelin

20

14 de enero de 1949

Querido doctor Strauss:

Su editor me ha enviado un ejemplar de su nuevo libro *Sobre la tiranía*. Lo considero un regalo de usted y le agradezco cordialmente el envío.

He leído inmediatamente el libro y lo encuentro excelente. Es un modelo de análisis cuidadoso de las relaciones internas de una obra, y el problema sistemático que usted desenreda es de la mayor importancia. Sólo puedo felicitarle de corazón por haber llevado a cabo esta obra.

Al mismo tiempo que la llegada de su libro, Gurian me pidió que escribiera una reseña para *Review of Politics*⁴⁰. Lo he hecho inmediatamente y le adjunto una copia. No sé aún

40. Waldemar Gurian era profesor de Ciencia Política en la Universidad de Notre Dame y director de *Review of Politics*. La reseña aparecería en el número 11 en 1949. Véase el apéndice 1 a esta carta.

si Gurian la publicará de esta forma, tal vez la considere demasiado larga. Pero, al menos, podrá ver usted lo que tengo que decir en detalle sobre su problema.

Mis mejores deseos por su cargo de profesor en Chicago⁴¹. Muchas gracias de nuevo por el libro.

Saludos cordiales,

Eric Voegelin

Apéndice 1 a la carta 20: reseña de Eric Voegelin de Sobre la tiranía de Leo Strauss

El libro *Sobre la tiranía* del profesor Strauss tiene como núcleo un análisis del diálogo de Jenofonte *Hierón*; se trata de una contribución a la historia del pensamiento político. Además, especialmente en el capítulo de introducción, contiene una serie de reflexiones sobre el problema de la tiranía en la Antigüedad y la Modernidad, sobre las diferencias entre la ciencia política antigua y la moderna y sobre la relación entre *Hierón* y *El príncipe* de Maquiavelo como el contacto más estrecho entre las aproximaciones antiguas y modernas al problema de la tiranía, lo que justifica el título más general que el autor ha escogido para su libro.

Como interpretación de *Hierón* es una empresa muy valiosa. El diálogo, aunque es la única obra de la Antigüedad que trata específicamente de la tiranía, había recibido escasa atención, un descuido que se extiende a las demás obras de Jenofonte, que han quedado ensombrecidas por la figura mayor de Platón. Aunque el análisis del profesor Strauss no afectará al juicio de que Jenofonte no fue un pensador profundo, obligará, sin embargo, a revisar ese juicio en relación con su sutileza psicológica y su habilidad de composición como artista. *Hierón* es una conversación entre el tirano Hierón y el poeta Simónides sobre los méritos respectivos

41. Strauss fue profesor de Filosofía Política en Chicago desde 1949 hasta 1967.

de la vida del tirano y la vida privada. A diferencia de la distribución de papeles en los diálogos platónicos, el tirano sufre la acusación de la tiranía, mientras que el sabio consuela al desdichado tirano y sugiere medios para convertir la tiranía en un gobierno benefactor y que los súbditos le amen. El profesor Strauss destaca en su exposición las cualidades dramáticas de la conversación. La interpretación, que se apoya en una sólida base de impecable erudición, es un modelo de análisis cuidadoso.

En cuanto a las reflexiones de naturaleza sistemática del profesor Strauss, tienen un amplio alcance, pero están formuladas de una manera tan sucinta, y a veces esotérica, que el peligro de malinterpretarlas es grande. Con las excusas debidas a los errores que puedan brotar de esa fuente, diría que el problema que más interesa al autor es el de la libertad de crítica intelectual bajo un régimen tiránico. Vivimos en una época de tiranía y, en consecuencia, lo que los antiguos tenían que decir al respecto es importante, pero tal vez sea más importante cómo se las arreglaron para decirlo con tanta frecuencia sin ser asesinados durante el proceso. *Hierón* está lleno de instructivos detalles, y el profesor Strauss no deja de señalar las lecciones. La tiranía, en el círculo socrático, se consideraba una forma defectuosa de gobierno; en *Hierón*, el sabio ofrece su consejo sobre la mejora práctica de esa forma, «colabora» con la tiranía. En su cuidadosa e interesante exploración del problema, el profesor Strauss arroja luz tanto sobre la relación del sabio con la libertad cívica como sobre el conflicto potencial entre la libertad y la virtud en el gobierno.

Sin embargo, echamos de menos en la exposición una valoración apropiada del hecho de que para Jenofonte, como para Platón, el problema de la tiranía se había convertido en una cuestión de necesidad histórica, no sólo de discusión teórica. El círculo socrático podía definir la tiranía como una forma defectuosa de gobierno, pero eso no cambiaba el hecho de que la democracia de la *polis* había degenerado hasta el punto de que la «tiranía» parecía la alternativa inevi-

table a una democracia que había dejado de funcionar con efectividad. Buena parte de los enigmas de *Hierón* podrían derivar del hecho de que una nueva situación política se discute en términos de «tiranía» porque no se había desarrollado un vocabulario más adecuado a los nuevos problemas. El profesor Strauss advierte que, en la segunda parte de *Hierón*, la terminología cambia tácitamente. Simónides ya no habla del tirano, sino que emplea el término «gobernante». Ese cambio de terminología no parece una mera cuestión de prudencia persuasiva; parece indicar la genuina necesidad de abandonar un término inadecuado.

El profesor Strauss opone la *Ciropeya* como el espejo de un rey perfecto al *Hierón* como espejo del tirano que ha influido en *El príncipe* de Maquiavelo. No creo que la oposición agote el problema. Con otro aspecto, tanto la *Ciropeya* como *Hierón* están en el mismo bando, pues la verdadera motivación de la *Ciropeya* es la búsqueda de un gobierno estable que ponga fin a la nebulosa sucesión de democracias y tiranías en la *polis* helénica, y lo que hace que tantas tribus y naciones obedezcan a Ciro no es la dulzura y la razón, sino el «temor y terror» que inspira. Ambas obras se enfrentan fundamentalmente al mismo problema histórico del nuevo gobierno, y, de nuevo, sólo la falta de un vocabulario adecuado hace que las dos soluciones del rey perfecto y el tirano mejorado parezcan más opuestas de lo que están en realidad.

Esta sugerencia gana en plausibilidad si examinamos más de cerca el paralelismo con el problema de Maquiavelo en que insiste el profesor Strauss. Si lo he entendido correctamente, el profesor Strauss ve el *tertium comparationis* entre *Hierón* y *El príncipe* en la tendencia de ambas obras a olvidar la distinción entre rey y tirano. En esa tendencia de *El príncipe* reconoce su carácter específicamente «moderno» e incluso una de las «raíces más profundas del pensamiento político moderno»; precisamente por la comprensión de ese aspecto del pensamiento político moderno, considera que prestar atención a *Hierón* es «muy útil, por no decir

indispensable». La comparación es decisiva para entender tanto a Jenofonte como a Maquiavelo, pero necesita cierta reformulación en detalle. Parece insuficiente afirmar que en *Hierón* y *El príncipe* tenemos uno de los puntos de contacto más estrechos entre el pensamiento político «antiguo» y el «moderno». El contacto existe, desde luego, pero se debe al hecho de que tanto Jenofonte como Maquiavelo se encuentran en la posición de «modernos» en sus respectivas civilizaciones; el paralelismo entre ambos pensadores se debe al paralelismo entre sus situaciones históricas. La distinción entre rey y tirano se olvida en *El príncipe* porque Maquiavelo, como Jenofonte, se enfrentaba al problema de un gobierno estable y regenerador tras el desmoronamiento de las formas constitucionales de la ciudad-Estado; se olvida porque también Maquiavelo buscaba un tipo de gobernante más allá de la distinción entre rey y tirano que es políticamente significativa sólo *antes* del desmoronamiento final del orden constitucional republicano.

Más afortunado que Jenofonte, sin embargo, Maquiavelo fue capaz de encontrar un nombre para el nuevo tipo de gobernante que había previsto. Lo llamó el *profeta armado*, el profeta armado, e invocó para su paternidad (además de a Rómulo, Moisés y Teseo) precisamente al Ciro de Jenofonte, a quien, como rey perfecto, el profesor Strauss prefiere oponer a Hierón. La figura del tirano siciliano habría sido demasiado débil para soportar la carga de príncipe salvador que Maquiavelo quería poner sobre sus hombros; la figura compuesta de *profeta armado* se parece más al gobernante regio de Platón en *El político* que a ninguno de los tipos de Jenofonte. El olvido de las viejas distinciones se debe, en nuestra opinión, al intento de crear un nuevo tipo. En ese nuevo tipo, sin embargo, Maquiavelo deja que reaparezcan variantes de los tipos de lo bueno regio y lo malo tiránico, pues distingue entre los «príncipes» cuyas acciones se inspiran en la *virtù ordinata*, que tiende al orden público necesario, y aquellos cuya *sceleratezze* está motivada por la codicia del poder personal. Maquiavelo ha logrado verdaderamente

la creación teórica de un concepto de gobierno en una situación posconstitucional; también ha logrado establecer una distinción de las variantes buenas y malas en el nuevo tipo, en correspondencia con la distinción de rey y tirano en la situación constitucional. Jenofonte, por otra parte, no había logrado al respecto más que un desplazamiento del término *tyrannos* en la primera parte al término *archon* en la segunda parte de *Hierón*.

Merece la pena recordar que la influencia de Jenofonte en *El príncipe* de Maquiavelo se advierte de una manera que el profesor Strauss no menciona. La imagen del príncipe de Maquiavelo no fue original en su época; tiene que verse contra el trasfondo del nuevo género del «espejo de príncipes» que se había desarrollado en la segunda mitad del siglo XV en relación con los acontecimientos de Oriente Próximo, es decir, contra el trasfondo de la *Vita Tamerlani* creada por Poggio Bracciolini y pautaada por Eneas Silvio. Todo el esbozo del príncipe salvador que Maquiavelo plantea en la *Vita di Castruccio Castracani* sería impensable sin el modelo establecido por la *Vida de Tamerlán*. Esa *Vida* usa como modelo —además de la juventud de Moisés y la juventud de Ciro de la que habla Herodoto— el Ciro de Jenofonte, en particular el despiadado conquistador de la *Ciropeia* (I, 4-5), que exige obediencia por medio del temor y el terror. Esta línea de influencia jenofontea es de especial importancia para el estudio del profesor Strauss sobre el problema de la tiranía: con la *Vita Tamerlani* ha entrado en el conquistador y gobernante clásico posconstitucional la concepción no clásica del nuevo gobernante como vengador de los delitos de un pueblo corrupto, es decir, la idea del gobernante como *ultor peccatorum*. Este nuevo factor, amalgamado con los elementos de Jenofonte, se encuentra también en Maquiavelo, en *Castruccio* y en los aspectos apocalípticos del *profeta armato* de *El príncipe*, particularmente en el último capítulo. El aspecto espiritual, apocalíptico, del nuevo gobernante, sin embargo, no es «antiguo» ni «moderno»; es cristiano-occidental en tanto que opuesto a helénico-pagano. La «modernidad»

del príncipe de Maquiavelo adquiere un tono específico con la absorción de esos antecedentes cristianos de la Edad Media como el *dux* joaquinita, el *velero* de Dante y la realización de esas ideas en el tribuno salvador de Rienzo. La «tiranía moderna» sería incomprensible salvo que prestáramos atención al hecho de que es un fenómeno de la sociedad occidental, no de la helénica, y, en consecuencia, soporta la carga de la tradición que lleva de los Paracletos medievales y renacentistas a los superhombres secularizados del siglo XIX y después. No se encuentra nada semejante en Jenofonte ni en ninguna otra parte de la civilización helénica antes de Alejandro, salvo, insisto, en la figura del gobernante regio de *El político* de Platón.

Sin embargo, hay un indicio de influencia específica de *Hierón* en Maquiavelo: el asunto del *contemptus vulgi*. Uno de los apartados más logrados del análisis del profesor Strauss concierne a la sutil graduación de las categorías humanas en *Hierón*. El diálogo empieza con la cuestión de los méritos relativos de la vida del tirano y la del hombre privado. Luego, durante la conversación, aparecen los matices del «caballero», el «hombre justo», el «valiente», el «hombre regio» y el «sabio». Con la eliminación de estos tipos y sus posibles actitudes hacia el gobierno del tirano, queda como tipo social relevante, al que el tirano debe enfrentarse en la masa, una criatura indescriptible, inútil. Esa criatura puede manejarse mediante incitaciones y temores, premios por la buena conducta y persuasión. El desprecio del tirano por el rebaño, como señala el profesor Strauss, tiene un paralelo sorprendente en *El príncipe*; también aquí se considera que el hombre masa es incapaz de gobernarse a sí mismo y hace que sea históricamente necesario el nuevo tipo de gobernante.

Este libro, en suma, es una notable contribución a los problemas sistemáticos de la teoría política. Cualquier científico político que trate de librarse de la confusión contemporánea sobre los problemas de la tiranía quedará en deuda con su estudio y lo empleará inevitablemente como punto de partida.

Precede al libro un prefacio encantador de Alvin Johnson. El distinguido erudito y educador subraya las afinidades entre Jenofonte y América. Como americano, Jenofonte «no vio lo que no había; de hecho, como un joven despierto, Jenofonte se las arregló para encontrarse en presencia de Sócrates, pero sacó poco de socrático de sus encuentros». En su lugar, fue galante y estuvo lleno de recursos. Especuló sobre la verdadera felicidad, «pero no perdió la cabeza por ella más que ningún americano. Quería respuestas pragmáticas, no nebulosas postrimerías».

*Apéndice 2 a la carta 20: respuesta de Strauss a la reseña de Voegelin*⁴²

Una ciencia social que no pueda hablar de la tiranía con la misma confianza con la que la medicina habla, por ejemplo, del cáncer, no puede entender los fenómenos sociales como lo que son. Por tanto no será científica. Si es cierto que la ciencia social en la actualidad es el resultado inevitable de la ciencia social moderna y de la filosofía moderna, nos veremos obligados a pensar en la restauración de la ciencia social clásica. Una vez que hayamos aprendido de nuevo de los clásicos qué es la tiranía, estaremos capacitados y obligados a diagnosticar como tiranías muchos regímenes contemporáneos que aparecen disfrazados de dictaduras. Este diagnóstico sólo es el primer paso hacia un análisis exacto de

42. En 1954 se publicó una traducción francesa de *Sobre la tiranía*, *De la Tyrannie*, con una reseña de Alexandre Kojève, «Tyrannie et sagesse», y una puesta al día de Strauss, que incluía su respuesta a la reseña de Voegelin. Con el título «Restatement on Xenophon's *Hiero*», Strauss la incluiría en *What Is Political Philosophy? And Other Studies* (1959). Véase *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, ed. de V. Gourevitch y M. S. Roth, ed. revisada y ampliada, The Free Press, New York, 1991. Strauss había conocido a Kojève en París, cuando el autor de *Introduction à la lecture de Hegel* (1947) suscituyó a Alexandre Koyré en la École des Hautes Études de París e impartió las lecciones sobre Hegel de las que saldría su célebre libro. Véase la carta 31.

la tiranía actual, pues la tiranía actual es fundamentalmente distinta de la tiranía analizada por los clásicos.

Pero ¿no equivale esto a admitir que los clásicos no estaban en modo alguno familiarizados con la forma contemporánea de la tiranía? ¿No deberíamos llegar a la conclusión de que el concepto clásico de tiranía es demasiado estrecho y de que, por tanto, el cuadro clásico de referencia ha de ser radicalmente modificado, es decir, abandonado? En otras palabras, ¿no es utópico el intento de restaurar la ciencia social clásica, puesto que implica que la orientación clásica no ha quedado obsoleta con el triunfo de la orientación bíblica?

Ésa parece ser la principal objeción a la que mi estudio del *Hierón* de Jenofonte se expone. En cualquier caso, es el nudo de las únicas críticas de mi estudio de las que podemos aprender algo. Esas críticas han sido escritas con completa independencia la una de la otra, y sus autores, el profesor Eric Voegelin y el señor Alexandre Kojève, no tienen, por decirlo así, nada en común. Antes de discutir sus argumentos, he de volver a exponer mi argumento.

El hecho de que haya una diferencia fundamental entre la tiranía clásica y la tiranía actual, o de que los clásicos ni siquiera soñaran con la tiranía actual, no es una buena razón, ni suficiente, para abandonar el cuadro clásico de referencia. Pues ese hecho es perfectamente compatible con la posibilidad de que la tiranía actual encuentre su lugar en el marco clásico. La diferencia entre la tiranía actual y la tiranía clásica tiene su raíz en la diferencia entre la moderna noción de filosofía o ciencia y la noción clásica de filosofía o ciencia. La tiranía actual, a diferencia de la tiranía clásica, se basa tanto en el progreso ilimitado en «la conquista de la naturaleza» que la ciencia moderna ha hecho posible como en la popularización o difusión del conocimiento científico o filosófico. Los clásicos conocían ambas posibilidades, la posibilidad de una ciencia que resulta en la conquista de la naturaleza y la posibilidad de la popularización de la filosofía o ciencia. (Compárese Jenofonte, *Memorabilia* I, 1, 15, con Empédocles, frag. III; Platón, *Teeteto*, 180 c7-d5.) Pero los clásicos

las rechazaron por «innaturales», es decir, porque consideraban sus presupuestos básicos tan absurdos que volvieron su imaginación en direcciones completamente distintas.

Voegelin, uno de los principales historiadores contemporáneos del pensamiento político, parece argumentar que el concepto clásico de tiranía es demasiado estrecho porque no abarca el fenómeno conocido por cesarismo: al llamar a un régimen tiránico, suponemos que el gobierno «constitucional» es una alternativa viable, pero el cesarismo surge sólo tras «el desmoronamiento final del orden constitucional republicano»; por tanto, el cesarismo o gobierno «posconstitucional» no se puede entender como una subdivisión de la tiranía en el sentido clásico de la tiranía. No hay razón para rebatir la opinión de que el cesarismo genuino no es tiranía, pero esto no justifica la conclusión de que el cesarismo es incomprensible si nos apoyamos en la filosofía política clásica: el cesarismo es una subdivisión de la monarquía absoluta como los clásicos la entendieron. Si, en una situación determinada, «el orden constitucional republicano» se desmorona y no hay una perspectiva razonable de restauración en un futuro previsible, no se puede condenar en justicia el establecimiento de un gobierno absoluto permanente; por tanto, es fundamentalmente distinto del establecimiento de la tiranía. Una condena justa sólo afectaría a la manera en que el gobierno absoluto permanente que es realmente necesario se establece y ejerce; como Voegelin insiste, hay césares tiránicos y césares regios. Basta con que leamos la defensa que Coluccio Salutati hace de César contra el cargo de que fuera un tirano —una defensa que en todos los aspectos esenciales está concebida con el espíritu de los clásicos— para ver que la distinción entre cesarismo y tiranía encaja perfectamente en el marco clásico.

Pero el fenómeno del cesarismo es una cosa y el concepto corriente de cesarismo otra. El concepto corriente de cesarismo es, desde luego, incompatible con los principios clásicos. Surge así la pregunta de si el concepto corriente o el concepto clásico es el más adecuado. En particular, la pregunta tiene

que ver con la validez de las dos implicaciones del concepto corriente que Voegelin parece considerar indispensables y que se originaron en el historicismo del siglo XIX. En primer lugar, Voegelin parece creer que la diferencia entre la «situación constitucional» y la situación «posconstitucional» es más importante que la diferencia entre el buen rey o el buen César, por un lado, y el mal rey o el mal César por otro. Pero ¿no es la diferencia entre el bien y el mal la más importante de todas las distinciones prácticas o políticas? En segundo lugar, Voegelin parece creer que el gobierno «posconstitucional» no es *per se* inferior al gobierno «constitucional». Pero ¿no es la necesidad o, como Voegelin dice, la «necesidad histórica», lo que justifica el gobierno «posconstitucional»? ¿No es lo necesario esencialmente inferior a lo noble o a lo que es digno de ser escogido por sí mismo? La necesidad obliga: lo que se justifica por necesidad necesita una excusa. El César, según lo concibe Voegelin, es «el vengador de los delitos de un pueblo corrupto». El cesarismo se relaciona esencialmente con un pueblo corrupto, con un nivel bajo de la vida política, con la decadencia de la sociedad. Presupone la decadencia, si no la extinción, de la virtud cívica o del espíritu público, y necesariamente mantiene esa condición. El cesarismo pertenece a una sociedad degradada y prospera con su degradación. El cesarismo es justo, mientras que la tiranía es injusta. Pero el cesarismo es justo igual que el castigo merecido es justo. No es digno de ser escogido por sí mismo, como tampoco lo es el castigo justo. Catón no quiso ver lo que su época pedía porque vio con claridad el carácter degradado de lo que su época pedía. Es mucho más importante darse cuenta del bajo nivel del cesarismo (pues, repito, el cesarismo es inseparable de la sociedad que merece el cesarismo) que darse cuenta de que, en determinadas condiciones, el cesarismo es necesario y, por tanto, legítimo.

Aunque los clásicos eran perfectamente capaces de hacer justicia a los méritos del cesarismo, no les preocupaba especialmente elaborar una doctrina del cesarismo. Puesto que, sobre todo, les preocupaba el mejor régimen, prestaron

menos atención al gobierno «posconstitucional», o al reinado tardío, que al gobierno «preconstitucional», o reinado temprano: la sencillez rústica es un terreno más apropiado para la vida buena que la podredumbre sofisticada. Pero había otra razón que indujo a los clásicos a ser casi silenciosos sobre el gobierno «posconstitucional». Subrayar el hecho de que es justo sustituir el gobierno constitucional por el gobierno absoluto, si el bien común requiere ese cambio, significa sembrar la duda sobre la santidad absoluta del orden constitucional establecido. Significa alentar a hombres peligrosos a confundir la cuestión al provocar una situación en la que el bien común requiere el establecimiento de su gobierno absoluto. La verdadera doctrina de la legitimidad del cesarismo es una doctrina peligrosa. La verdadera distinción entre el cesarismo y la tiranía es demasiado sutil para el uso político ordinario. Es mejor que la gente no conozca esa distinción y considerar al César potencial un tirano potencial. Ningún daño se deriva de ese error teórico que se convierte en una verdad práctica si la gente tiene el valor de obrar al respecto. Ningún daño se deriva de la identificación política del cesarismo y la tiranía: los Césares cuidan de sí mismos.

Los clásicos habrían podido elaborar fácilmente una doctrina del cesarismo o del reinado tardío si hubieran querido, pero no quisieron. Voegelin, sin embargo, argumenta que la situación histórica les obligó a tantear la doctrina del cesarismo y que no la descubrieron. Trata de reforzar su argumento refiriéndose a Jenofonte y Platón. En cuanto a Platón, Voegelin se ve obligado por razones de espacio a limitarse a una breve referencia al gobernante regio de *El político*. En cuanto a Jenofonte, afirma con acierto que no basta con oponer «la *Ciropeia* como espejo de un rey perfecto al *Hierón* como espejo del tirano», puesto que el perfecto rey Ciro y el tirano mejorado que Simónides describe «parecen más opuestos de lo que están en realidad». Voegelin explica este hecho sugiriendo que «ambas obras se enfrentan fundamentalmente al mismo problema histórico del nuevo gobierno» y que no podemos resolver el problema sin olvidar en pri-

mera instancia la distinción entre rey y tirano. Para justificar esa explicación argumenta que «la verdadera motivación de la *Ciropeidia* es la búsqueda de un gobierno estable que ponga fin a la nebulosa sucesión de democracias y tiranías en la *polis* helénica». Lo que Jenofonte dice o indica respecto a la intención de la *Ciropeidia* no respalda ese argumento. Su intención explícita es hacer comprensible el sorprendente éxito de Ciro al resolver el problema de gobernar a los seres humanos. Jenofonte plantea el problema como si fuera coetáneo del hombre. Como Platón en *El político*, no hace la menor referencia al problema «histórico» particular del gobierno estable en «la situación posconstitucional». En particular, no se refiere a «la nebulosa sucesión de democracias y tiranías en la *polis* helénica»: habla de la frecuente sucesión de democracias, monarquías y oligarquías y de la esencial inestabilidad de todas las tiranías. La intención implícita de la *Ciropeidia* queda parcialmente revelada con la observación, hacia el final de la obra, de que, «tras la muerte de Ciro, sus hijos riñeron en seguida, las ciudades y las naciones se rebelaron inmediatamente y todas las cosas fueron a peor». Si Jenofonte no era un loco, no trataba de presentar el régimen de Ciro como modelo. Sabía muy bien que el buen orden de la sociedad requiere estabilidad y continuidad. (Compárese el inicio de la *Ciropeidia* con el paralelo de *Agésilao*, 1, 4.) Más bien usó el meteórico éxito de Ciro y el modo en que lo logró como ejemplo para hacer comprensible la naturaleza de las cosas políticas. La obra que describe la vida entera de Ciro se llama *La educación de Ciro*: la educación de Ciro es la clave de toda su vida, de su asombroso éxito y de la intención de Jenofonte. Un mero esbozo debería ser suficiente. El Ciro de Jenofonte era hijo del rey de Persia, y hasta los doce años fue educado según las leyes de los persas. Las leyes y las reglas de los persas de Jenofonte, sin embargo, eran una versión mejorada de las leyes y reglas de los espartanos. La Persia en la que Ciro se crió era una aristocracia superior a Esparta. La actividad política de Ciro —su extraordinario éxito— consistió en

transformar una aristocracia estable y sana en un inestable «despotismo oriental», cuya podredumbre se mostraría por completo inmediatamente después de su muerte. El primer paso de esa transformación fue un discurso que Ciro dirigió a los nobles persas, con el que les convenció de que debían apartarse del hábito de sus ancestros y no practicar la virtud por sí misma, sino por sus recompensas. La destrucción de la aristocracia empieza, como podíamos esperar, con la corrupción de su principio (*Ciropedia* I, 5, 5-14; véase *Ética eudemia* 1248 b, 38 ss., donde Aristóteles describe como espartana la perspectiva de la virtud que el Ciro de Jenofonte instila en las opiniones de los caballeros persas). El rápido éxito de la primera acción de Ciro obliga al lector a preguntarse si la aristocracia persa era una aristocracia genuina o, de una manera más precisa, si el caballero en el sentido político y social es un verdadero caballero. Esta pregunta es idéntica a la pregunta que Platón responde explícitamente, diciendo que no, en su historia de Er. Sócrates dice francamente que un hombre que ha vivido en su vida anterior en un régimen bien ordenado, participando en la virtud por hábito y sin filosofía, escogerá en su siguiente vida «la mayor tiranía», pues «la mayoría de la gente escoge de acuerdo con los hábitos de su vida anterior» (*República* 619 b 6-620 a 3). No hay una solución adecuada al problema de la virtud o felicidad en el plano político o social. Sin embargo, aunque la aristocracia esté siempre a punto de declinar en una oligarquía o algo peor, es la mejor solución política posible al problema humano. Debería ser suficiente con advertir que el segundo paso de Ciro es la democratización del ejército y que el fin del proceso es un régimen que apenas podríamos distinguir de la menos intolerable forma de tiranía. Pero no debemos pasar por alto la diferencia esencial entre el gobierno de Ciro y la tiranía, una distinción que nunca se olvida. Ciro es y sigue siendo un gobernante legítimo. Ha nacido como heredero legítimo del rey, un vástago de una antigua casa real. Se convierte en rey de otras naciones por herencia o matrimonio y mediante

una conquista justa, pues extiende las fronteras de Persia a la manera romana: defendiendo a los aliados de Persia. La diferencia entre Ciro y un Hierón educado por Simónides es comparable a la diferencia entre Guillermo III y Oliver Cromwell. Una comparación superficial de la historia de Inglaterra con la historia de otras naciones europeas sería suficiente para mostrar que esa diferencia no carece de importancia para el bienestar de los pueblos. Jenofonte ni siquiera trata de olvidar la distinción entre el mejor tirano y el rey, porque aprecia demasiado los encantos, es decir, las bendiciones, de la legitimidad. Expresa su aprecio al suscribir la máxima (que ha de ser razonablemente entendida y aplicada) de que lo justo es idéntico a lo legal.

Voegelin podría replicar que lo decisivo no es la intención consciente de Jenofonte, explícita o implícita, sino el significado histórico de su obra, un significado determinado por la situación histórica, a diferencia de la intención consciente del autor. Sin embargo, oponer el significado histórico de la obra de Jenofonte a su intención consciente implica que somos mejores jueces de la situación en la que Jenofonte pensó que el propio Jenofonte. Pero no podemos ser mejores jueces de esa situación si no captamos con más claridad que él los principios a cuya luz las situaciones históricas revelan su significado. Tras la experiencia de nuestra generación, la carga de la prueba habría de recaer en quienes afirman más que en quienes niegan que hayamos progresado más allá de los clásicos. Aun cuando fuera cierto que podemos entender a los clásicos mejor de lo que ellos se entendían a sí mismos, sólo podríamos estar seguros de nuestra superioridad tras entenderlos exactamente como ellos se entendían a sí mismos. De otro modo podríamos confundir la superioridad de nuestra noción de los clásicos con una superioridad respecto a los clásicos.

Según Voegelin, fue Maquiavelo quien, a diferencia de los clásicos, logró «la creación teórica de un concepto de gobierno en una situación posconstitucional», y ese logro se debió a la influencia sobre Maquiavelo de la tradición bí-

blica. Voegelin se refiere especialmente a la observación de Maquiavelo sobre los «profetas armados» (*El príncipe*, VI). Dos hechos indican la dificultad a la que el argumento de Voegelin se expone: por una parte, habla de los «aspectos apocalípticos [por tanto, en modo alguno clásicos] del profeta armado en *El príncipe*», mientras que, por otra, dice que Maquiavelo invocó para la «paternidad» del profeta armado, «además de a Rómulo, Moisés y Teseo, precisamente al Ciro de Jenofonte». Esto equivale a admitir que desde luego Maquiavelo no era consciente de que la implicación de su noción de «profetas armados» no era clásica. No hay nada que no sea clásico en Rómulo, Teseo y el Ciro de Jenofonte. Es cierto que Maquiavelo añade a Moisés, pero, tras rendir pleitesía a la interpretación bíblica de Moisés, habla de Moisés de la misma manera en que hablaría de él cualquier filósofo clásico: Moisés fue uno de los mayores legisladores o fundadores (*fondatori*, en *Discorsi*, I, 9) que hayan vivido. Cuando leemos lo que Voegelin dice al respecto, tenemos la impresión de que, al hablar de profetas armados, Maquiavelo pone el énfasis en «profetas», a diferencia de los gobernantes no proféticos como Ciro, por ejemplo. Pero Maquiavelo no pone el énfasis en «profetas», sino en «armados». Opone los profetas armados, entre los que cuenta a Ciro, Rómulo y Teseo, igual que a Moisés, a los profetas desarmados como Savonarola. Afirma la lección que trata de impartir con admirable candor: «Los profetas armados tienen éxito y los desarmados fracasan». Es difícil creer que, al escribir esa frase, Maquiavelo se olvidara por completo del más famoso de los profetas desarmados. No podemos entender la observación de Maquiavelo sobre los «profetas desarmados» sin tener en cuenta lo que dice sobre el «cielo desarmado» y el «afeminamiento del mundo» que, en su opinión, se deben al cristianismo (*Discorsi*, II, 2 y III, 1). La tradición que Maquiavelo prolonga, mientras la modifica radicalmente, no es, como Voegelin sugiere, la que representa Joaquín de Fiore, por ejemplo, sino la que aún podemos llamar, con disculpable ignoran-

cia, la tradición averroísta. Maquiavelo declara que Savonarola, el profeta desarmado, estaba en lo cierto al decir que «nuestros pecados» habían causado la ruina de Italia, «pero nuestros pecados no eran los que él creía», es decir, pecados religiosos, «sino aquellos que he contado», es decir, pecados políticos o militares (*El príncipe*, XII). De la misma manera, Maimónides declara que «los pecados de nuestros padres», es decir, la idolatría, habían causado la ruina del reino judío, pero la idolatría había logrado su efecto de un modo perfectamente natural: llevó a la astrología e indujo al pueblo judío a dedicarse a la astrología en lugar de a la práctica de las artes de la guerra y la conquista de países. Pero, fuera de esto, Voegelin no da ninguna indicación de lo que los profetas armados tendrían que hacer en una «situación posconstitucional». Desde luego Rómulo, Teseo y Moisés fueron gobernantes «preconstitucionales». Voegelin también se refiere al «esbozo del príncipe salvador que Maquiavelo plantea en la *Vita di Castruccio Castracani*» y que, dice, «sería impensable sin el modelo establecido por la *Vida de Tamerlán*». Fuera del hecho de que Voegelin no ha mostrado ninguna relación entre el *Castruccio* y la *Vida de Tamerlán* ni entre la *Vida de Tamerlán* y la tradición bíblica, el *Castruccio* tal vez sea el documento más solemne del anhelo de Maquiavelo por la *virtù* clásica, a diferencia de y en oposición a la rectitud bíblica. El propio Maquiavelo compara a Castruccio, el *condottiere* idealizado que prefirió de manera tan sencilla la vida de soldado a la vida de sacerdote, a Filippo de Macedonia y a Escipión de Roma.

El anhelo de Maquiavelo por la *virtù* clásica es sólo el reverso de su rechazo de la filosofía política clásica. Rechaza la filosofía política clásica porque se orienta según la perfección de la naturaleza del hombre. El abandono del ideal contemplativo lleva a un cambio radical en el carácter de la sabiduría: la sabiduría de Maquiavelo no tiene una relación necesaria con la moderación. Maquiavelo separa sabiduría y moderación. La razón última por la que *Hierón* se acerca tanto a *El príncipe* es que, en *Hierón*, Jenofonte experimen-

ta con un tipo de sabiduría que se acerca relativamente a una sabiduría separada de la moderación: Simónides parece tener un deseo desordenado por los placeres de la mesa. Es imposible decir hasta dónde el cambio de Maquiavelo, que marcaría una época, se debe a la influencia indirecta de la tradición bíblica, antes de entender completamente ese cambio.

El carácter peculiar de *Hierón* no se revela con una lectura superficial. No se revelará ni en la décima lectura, por cuidadosa que sea, si la lectura no produce un cambio de orientación. Este cambio era más fácil para un lector del siglo XVIII que para el lector de nuestro siglo, que se ha criado con la literatura brutal y sentimental de las últimas cinco generaciones. Necesitamos una segunda educación para acostumar nuestros ojos a la noble reserva y a la tranquila grandeza de los clásicos. Jenofonte, por así decirlo, se limitó a cultivar exclusivamente ese carácter de la escritura clásica que es completamente ajeno al lector moderno. No es de extrañar que se le desprecie o no se le conozca en la actualidad. Un desconocido crítico antiguo, que tuvo que ser un hombre de discernimiento poco común, lo consideró muy tímido. Los lectores modernos que sean tan afortunados como para sentir una preferencia natural por Jane Austen en lugar de Dostoyevski, en particular, tienen un acceso más sencillo a Jenofonte que otros; para entender a Jenofonte, sólo tienen que combinar el amor a la filosofía con su preferencia natural. En palabras de Jenofonte, «es noble y justo, y piadoso y más grato, recordar lo bueno en lugar de lo malo». En *Hierón*, Jenofonte experimentó con el placer que proviene de recordar lo malo, con un placer que confesadamente es de dudosa moralidad y piedad.

Querido señor Voegelin:

He recibido su amable carta y su afable reseña mientras levantábamos el campo y partíamos. Quiero hacerle llegar mi gratitud cordial. En este punto, me interesa que al menos haya una persona que conozca estas ideas por haber leído la publicación y no sólo de oídas, y que pueda aportar, en contra, comprensión y cierta simpatía. Ya estaba preparado para pasar inadvertido o que me despreciaran por no ser «liberal». En respuesta a su pertinente crítica, no puedo decir nada sin una consideración más cuidadosa de la que es posible en este momento.

Su crítica podría interpretarse como un suplemento a mi publicación: no niego, sino que asumo, que hay una diferencia fundamental entre Maquiavelo y Jenofonte. Usted ha esbozado el camino para comprender *in concreto* esa diferencia. Pero está en lo cierto: mis pensamientos implícitos al respecto se mueven en una dirección distinta a la suya. Tal vez lo discuta públicamente con usted.

Querido señor Strauss:

Muchas gracias por su artículo «Filosofía política e historia»⁴³. Es una obra precisa y nítida; tengo la impresión de que estamos mucho más de acuerdo en la dirección de nuestro trabajo de lo que suponía. Su tesis principal —basada en Hegel— de que la reflexión histórica es un requisito particular de la filosofía moderna me parece completamente

43. «Political Philosophy and History»: *Journal of the History of Ideas* 10 (1949), pp. 30-50, reimpr. en *What Is Political Philosophy? And Other Studies* (1959).

acertada, y también yo considero ese motivo la *raison d'être* de mis estudios históricos. Como sólo me he dedicado a estas cuestiones en inglés, permítame que formule el problema en inglés: *To restore the experiences that have led to the creation of certain concepts and symbols; or, Symbols have become opaque; they must be made luminous again by penetrating to the experiences they express* [Restaurar las vivencias que han llevado a la creación de ciertos conceptos y símbolos; o los símbolos se han vuelto opacos y han de volver a ser luminosos mediante la comprensión de las vivencias que expresan]. Muy precisa es su crítica de la actitud que querría entender a un pensador mejor de lo que el pensador se entendería a sí mismo, y su insistencia en que el propósito del análisis histórico es la producción de sentido de acuerdo con la intención del autor.

Supongo que este artículo es una especie de avance de una obra en la que expondrá el problema, y siento curiosidad por ver los estudios futuros.

Saludos afectuosos,

Eric Voegelin

23

17 de marzo de 1949

Querido señor Voegelin:

Quiero agradecerle cordialmente sus amistosas y alentadoras líneas. Es muy hermoso que mantenga costumbres que provienen de otro mundo, el Viejo Mundo. Más grato aún es el acuerdo de nuestras intenciones que usted señala y que, mientras tengamos que combatir la estupidez que hoy predomina, es mucho más significativo que las diferencias, que tampoco desearía negar. En la medida en que un escritor tan lento como yo pueda hacerse cargo, me propongo decir algo, cuando aparezca, de su obra en tres volúmenes de la que tanto he oído hablar: en caso de que sea así, especificaré con detalle mi punto de vista opuesto al suyo.

Sus conjeturas sobre mi artículo «Filosofía política e historia» son acertadas: el artículo está concebido como uno de los capítulos de introducción a una publicación sobre los principios clásicos de la política. Pero sólo el cielo sabe si me las arreglaré con esta publicación: en las cuestiones decisivas no hay estudios preliminares, de modo que primero hemos de poner los fundamentos mediante una serie de investigaciones especializadas. Ahora estoy estudiando a Lucrecio. Albergó el deseo de escribir libre y francamente sobre el significado de su poema, es decir, sin notas al pie, en el supuesto de que haya alguna perspectiva de publicar un ensayo de este tipo. En lo que respecta a Lucrecio, los filósofos clásicos son, de nuevo, notoriamente ciegos⁴⁴.

Con deseos cordiales, suyo

Leo Strauss

24

22 de marzo de 1949

Querido señor Strauss:

El modo en que usted saca a la luz sus producciones contradice la pretensión, manifestada en sus amistosas líneas, de ser un escritor lento. Muchas gracias por el estudio sobre Spinoza⁴⁵. Llega en un momento oportuno —como, al parecer, todo cuanto proviene de usted—, pues medito con frecuencia sobre lo esotérico en Spinoza y la cuestión de lo que verdaderamente quiso decir. Con la misma frecuencia un comentario circunstancial me resulta iluminador: de alguna de sus citas surge la intuición de que Spinoza viera el cristianismo igual que un luterano-calvinista. Es evidente que entiende el pro-

44. Strauss publicó «A Note on Lucretius» en *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag* (1967) y, en una versión más extensa, «Notes on Lucretius», en *Liberalism Ancient and Modern* (1968).

45. «How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise»: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 17 (1948), pp. 69-131, reimpr. en *Persecution and the Art of Writing* (1952).

blema de la justificación en el sentido del principio de la *sola fide*, mientras que es evidente que no conoce el problema tomista de la *amicitia* en la fe. Ahora entiendo mejor cómo llega Spinoza a su actitud religiosa de *acquiescentia*, una actitud a la que se puede llegar desde el luteranismo, pero difícilmente desde el catolicismo clásico. No me parece que esto sea insignificante para entender a Spinoza.

Lo que escribe sobre el plan de Lucrecio me llena de sentimientos mezclados. Si sólo se propone escribir sobre Lucrecio, sería bien recibido; sin embargo, si ese plan pudiera convertirse en un estudio previo a un texto sistemático sobre política, sería una lástima que ésa fuera la razón de su demora. Lucrecio está bien, pero preferiría su política sistemática. Mis encuentros con Lucrecio son desafortunados y ocasionales. Nunca lo he estudiado, sino que más bien he husmeado alrededor de su obra, en particular con Santayana y Valéry; poco como es, lamento no saber más. Con Santayana y Valéry tengo la impresión de que el lucrecianismo está causado por lo que yo llamaría *fatigue of spirit* [fatiga espiritual]. La inclinación a dejarse caer en una naturaleza despersonalizada surge de una pseudoestética debilidad espiritual, en particular en el conmovedor *Cimetière marin* de Valéry. Nunca he tenido claro si el materialismo de Lucrecio podría tener una causa similar en la personalidad del autor. Estoy ansioso por oírle al respecto.

Saludos cordiales,

Eric Voegelin

25

15 de abril de 1949

Querido señor Voegelin:

Su carta de 22 de marzo ha quedado sin contestar tanto tiempo porque, mientras tanto, empezó mi primer trimestre en Chicago y he estado ocupado. Ayer recibí un ejemplar de *Review of Politics* con su reseña de mi obra. Me complació

mucho ver que al final se ha publicado *in toto*. Su reseña, con una sola excepción, será la única que contribuya a la discusión. La excepción es una reseña prometida por Alexandre Kojève (el autor de *Introduction à l'étude de Hegel*, una obra excepcional) en la revista *Critique*⁴⁶. Kojève se describe a sí mismo como estalinista, pero sería inmediatamente fusilado en la Unión Soviética. En cuanto aparezca la reseña de Kojève, trataré de escribir una crítica de ambas críticas. Gurian, que me visitó hace dos días, me dejará espacio en *Review of Politics*. Me reservo la munición, porque me gustaría llevar a cabo esto. También porque quiero pensar en sus objeciones.

En cuanto a Spinoza, traté, en mi obra alemana sobre Spinoza, de definir con exactitud la relación con el *calvinismo* (con Lutero, en mi opinión, no hay ninguna relación)⁴⁷. Ahora creo que entonces caí en la trampa de las adaptaciones de Spinoza. Sus preferencias intrateológicas son esencialmente de naturaleza táctica, salvo la general, pues prefiere el racionalismo teológico *qua* racionalismo a cualquier tipo de fideísmo. Personalmente, creo que lo más importante del ensayo que ha leído usted es que he logrado interpretar auténticamente *ad captum vulgo*. «En alguna ocasión» señalaré la coherencia de la filosofía moral de Spinoza: es tal vez el ejemplo más interesante de una ética basada en la moderna ciencia natural (en el sentido de una modernidad «más avanzada» que la hobbesiana).

Por desgracia, al comenzar el semestre, he tenido que dejar a un lado a Lucrecio para retomar el lucreciano *Discours sur*

46. Strauss se refiere a la reseña de *Sobre la tiranía*. El título de la obra de Kojève es *Introduction à la lecture de Hegel*. Véase *supra* el apéndice 2 a la carta 20.

47. *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Berlin, 1930, ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. 1, *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, ed. de H. Meier, J. B. Metzler, Stuttgart, 2001. En 1965 apareció una traducción inglesa, *Spinoza's Critique of Religion*, para la que Strauss escribiría un importante prefacio, «Preface to Spinoza's Critique of Religion», reimpr. en *Liberalism Ancient and Modern* (1968).

l'origine d'Inégalité de Rousseau. Espero que, en esta ocasión, pueda arreglármelas con este escrito político de J.-J. y preparar para el otoño un ensayo al respecto (una continuación del ensayo de *Social Research*). Esta obra contiene en germen todo lo que viene después (por ejemplo, Kant, Marx...). No sé si podré señalar todo cuanto hay en ella.

Hoy sólo querría decirle esto sobre Lucrecio: su poema es la expresión más pura y gloriosa de la actitud que encuentra consuelo en la verdad más desesperanzada, con el fundamento de que es sólo la verdad; no hay idea de la *utilidad* de la verdad desesperanzada y desdivinizada para ningún propósito social, como ocurre casi siempre con otras modas y tendencias; ni hay tampoco esteticismo o sentimentalismo. No creo que gente como Santayana o Valéry pueda entender a Lucrecio. Lo más cercano en nuestro mundo es el aspecto científicamente sesgado de Nietzsche. ¿La *personalidad* de Lucrecio? No creo que importe. Tampoco su romanidad: su poema trata precisamente de *librarse* de la «romanidad» (entre otras cosas): *primum Graius homo* no se refiere a los romanos.

Espero oír noticias tuyas pronto.
Con afecto, suyo,

Leo Strauss

26

17 de diciembre de 1949

Querido señor Voegelin:

Gracias cordiales por su análisis de *Gorgias*, que he leído con gran interés⁴⁸. Su posición se ha vuelto significativamente más clara para mí, y también el punto en que no le entiendo en absoluto. Estamos de acuerdo en que en los diálogos *nostra res agitur* y en que es posible, por tanto, decir en

48. «The Philosophy of Existence: Plato's *Gorgias*»: *Review of Politics* 11 (1949), pp. 477-498; reimpr. con leves modificaciones en *History of Political Ideas, CW*, vol. 19.

particular que la crítica de Platón a los sofistas es una crítica a los «intelectuales». La cuestión es si usted interpreta de una manera obvia *nostra rei* y cree, en consecuencia, que el *motivo* para reprobarnos a los intelectuales es idéntico al platónico. El empleo de la expresión «existencial» revela la dificultad. «Existencial» se opone a lo «objetivo», «teorético», y delata con ello su origen antiplatónico. Quien ha pensado con más claridad el problema de la «existencia» —Heidegger— hizo a Platón responsable de su «omisión» actual. La resistencia de Kierkegaard a Sócrates —el atractivo de Sócrates contra Hegel sólo es provisional— expresa el mismo pensamiento. En su crítica de Platón, Heidegger trata de abrirse camino rechazando la filosofía y la metafísica *como tales*. Si quisiéramos usar la expresión kierkegaardiana, tendríamos que decir que, para Sócrates-Platón, «existencial» y «teorético» son lo mismo: en la medida en que seamos serios y haya preguntas, buscaremos la verdad «objetiva». El sofista es aquel a quien no le importa la verdad, pero, en este sentido, todos los hombres, excepto los *gnesios philosophounte*, son sofistas, especialmente la *polis* como *polis* (y no sólo las decadentes). La pasión por el *conocimiento* que mueve el diálogo platónico, esa *mania* superior, no se puede entender según el concepto kierkegaardiano de «existencia», y hemos de descartar el intento de hacerlo como una ilusión radical. El propio Fausto *se aleja* de esa *mania*, opuesta a la criatura en el paraíso, en las Islas de los Bienaventurados o a las cuidadosas investigaciones de Goethe.

La cuestión Platón o el existencialismo es, en la actualidad, la cuestión ontológica. Sobre los «intelectuales», nosotros (usted y yo) no necesitamos desperdiciar palabras, salvo para saber cómo interpretarlos al final, es decir, en la filosofía platónica o en la existencialista. Por esta razón me he permitido estas breves observaciones.

Saludos cordiales. Suyo,

Leo Strauss

Querido señor Strauss:

Muchas gracias por su carta de 17 de diciembre. Creo que le debo algunas líneas de explicación.

Por supuesto, tiene perfecto derecho a indignarse con la filosofía existencialista y preguntarme qué me ocurre. Déjeme asegurarle que el confuso título del artículo no es mío. Yo lo había llamado simplemente «El *Gorgias* de Platón». Gurian añadió «Filosofía de la existencia» sin preguntarme, y me quedé embarazosamente sorprendido al ver la revista. Por fortuna sólo hay unos cuantos lectores, como usted, que se darán cuenta del escándalo, y por eso lo dejé estar. Le juro que no me he extraviado por senderos existencialistas; estamos de acuerdo también en la cuestión de la ontología.

Debo explicar por qué y en qué sentido empleo el término «existencial» en el texto del artículo. Terminológicamente, el caso es sencillo: no conozco una expresión mejor; si la encontrara, estaría dispuesto a usarla, y si usted puede darme alguna idea se lo agradecería. Tiene que ver, por tanto, con el problema mismo. Empleo el término «existencial» en un sentido muy parecido al de Maritain en su *Court traité de l'existence*, que acabo de comprar en Nueva York y que he leído durante el viaje. La verdad de la ontología (incluyendo en particular la antropología filosófica) no es un dato que cualquiera pueda reconocer en cualquier momento. El conocimiento ontológico surge en el proceso de la historia y biográficamente en el proceso de la vida personal del individuo bajo ciertas condiciones de educación, contexto social, inclinación personal y condicionamiento espiritual. La *episteme* no es sólo una función del entendimiento, sino también, en el sentido aristotélico, una *arete* dianoética. Para este aspecto no cognitivo de la *episteme* reservo el término «existencial».

En una historia de las ideas tengo que usar a menudo el término. Una historia de las ideas no debería ser un informe doxográfico ni una historia de dogmas en el sentido clásico, sino una historia de las transformaciones existenciales en las que la «verdad» se hace visible, se oscurece, se pierde y se recupera. Una historia de las ideas políticas, en particular, debería investigar el proceso en que la «verdad» se convierte en socialmente efectiva o no puede tener ese efecto. Como verá, no tiene nada que ver con una negación o relativización de la ontología, sino más bien con la correlación entre la percepción en un sentido cognitivo y en un sentido existencial. Esa correlación es, para mí, el tema de la «historia». Los temas existenciales en especial serían la teogonía, la historia del mito y la revelación; la destrucción del conocimiento de la verdad mediante la *pleonexia* de los intelectuales; la efectividad de la autoridad mediante la disposición existencial a reproducir la verdad conocida de un modo imaginativo; la destrucción de la autoridad mediante la pasión abarcadora de la autoafirmación, etcétera.

Estas sugerencias son breves, pero muestran lo que está en juego. Como le he dicho, no encuentro un término mejor que «existencial», pero estoy dispuesto a una reforma terminológica si lo encuentro.

Con los mejores deseos
para el nuevo año,

Eric Voegelin

28

14 de marzo de 1950

Querido señor Voegelin:

Por favor, disculpe mi largo silencio, pero desde que recibí su carta del 2 de enero no he tenido un momento *para* mí.

Discutíamos si, con el rechazo de la filosofía de la existencia, podíamos emplear la expresión «existencial» sin suscitar la confusión. Usted admite la dificultad, pero no ve alternativa. ¿De qué se trata? Hay verdades, dice usted, que no todos

pueden ver en cualquier momento, cuyo reconocimiento, por tanto, está ligado a ciertos presupuestos extrateóricos y que por ello están «existencialmente» condicionadas. Ahí reside una ambivalencia: ni siquiera Aristóteles habría admitido que su concepción del todo fuera tácticamente posible en cualquier momento; requería ocio, es decir, comunidades libres en las que hubiera una posibilidad de desarrollar una humanidad superior, y especialmente requería la continuidad de una serie de pensadores dedicados a la búsqueda de la verdad del todo. Pero, en este caso, la «historia» no es más que la *condición* para el reconocimiento de la verdad; la «historia» no es la *fuerza* de la verdad. Usted dice que la historia de las ideas es la «historia de las transformaciones existenciales en las que la *verdad* se hace visible, se oscurece, se pierde y se recupera». ¿Por qué destacar *verdad*? ¿Es la verdad sólo una supuesta verdad, la ilusión del periodo respectivo? Si es *la* verdad, aunque sea en circunstancias desfavorables o quede deliberadamente oscurecida y no sea recuperada, esa verdad, en sí misma y en lo principal no estará condicionada «existencialmente».

El concepto de lo existencial requiere una crítica radical de la *vita contemplativa*, en cuyo fundamento se rechace, sin entenderlo, a Platón. En mi opinión, no se puede identificar el motivo de la crítica de Platón a los sofistas con la crítica existencial de la *teoría*: los sofistas (es decir, los «intelectuales») no tenían *en modo alguno* una naturaleza teórica. De hecho, la *vita contemplativa* requiere dar la vuelta al alma, pero eso no quiere decir que podamos entender la *vita contemplativa* adecuadamente en lo que concierne a sus efectos en (*sic venia verba*) la parte no teórica del alma.

El equivalente clásico más cercano a «existencial» es «práctico», en la medida en que entendemos «práctico» en oposición a «teórico». La filosofía de la existencia parecerá en el futuro un esfuerzo paradójico por llevar el pensamiento de la *praxis* de lo práctico a sus consecuencias, en mi opinión, más absurdas. En esas condiciones, la *praxis* deja de ser verdaderamente *praxis* y se transforma en «existencia». Si no estoy

completamente equivocado, la raíz de la oscuridad moderna desde el siglo XVII en adelante es el oscurecimiento de la diferencia entre teoría y práctica, un oscurecimiento que lleva, en primer lugar, a la reducción de la *praxis* a la teoría (ése es el significado del supuesto racionalismo) y luego, en desquite, al rechazo de la teoría en nombre de una *praxis* que ya no es inteligible como *praxis*.

En suma, no creo que podamos disponer en la actualidad de terminología alguna (pues la terminología clásica es, en el presente, completamente ininteligible). No necesito decirle que no se trata de un problema meramente «semántico».

Correspondo afectuosamente a sus deseos para el nuevo año. Acepte esto, por favor, a pesar del terrible retraso.

Cordialmente suyo,

Leo Strauss

29

10 de abril de 1950

Querido señor Voegelin:

Me ha malentendido al no poder descifrar mi desgraciada letra⁴⁹. No hablaba de *presupuestos* «extrahumanos» sino «extrateoréticos». La cuestión es si captar meramente la verdad es una *posibilidad esencial* para el hombre, independientemente de las condiciones y de la *actualización* de esa posibilidad, o si esa captación *no* es una posibilidad esencial. Cuando usted dice que «sólo en tal o cual época surge el orden del alma», deja pendiente la cuestión de si ese orden del alma es el *telos* natural del hombre o una «casualidad». ¿Que *pudiera no haber surgido* no le priva del estatuto de *telos*? Comoquiera que sea, me parece, sin embargo, que estamos más de acuerdo de lo que creía.

¿Puedo pedirle que me haga saber algo de lo que piensa del señor Popper? Dio una conferencia aquí sobre la tarea de

49. La carta de Voegelin a la que responde Strauss se ha perdido.

la filosofía social que ni siquiera está a la altura de la crítica: el positivismo más deslavazado e inerte *which is trying to whistle in the dark* [que trata de silbar en la oscuridad], unido a una completa incapacidad para pensar «racionalmente», aunque pasaba por «racionalismo». Fue muy mala. No puedo imaginar que alguien así haya escrito nada que sea digno de ser leído y, sin embargo, parece un deber profesional familiarizarse con sus producciones. ¿Podría decirme algo al respecto? Si lo prefiere, lo guardaré para mí.

Saludos cordiales,

Leo Strauss

30

18 de abril de 1950

Querido señor Strauss:

La oportunidad de decir algunas palabras profundamente sentidas sobre Karl Popper a un alma afin es demasiado dorada para permitir una larga demora. Este Popper ha sido durante años, no exactamente una piedra con la que tropezar, sino un molesto guijarro que he tenido que apartar continuamente del camino, puesto que constantemente me lo han presentado personas que insistían en que su obra sobre la *open society and its enemies* [sociedad abierta y sus enemigos] es una de las obras maestras de las ciencias sociales de nuestra época. Esa insistencia me convenció para leer la obra, que de otra manera no habría tocado. Está usted en lo cierto al decir que es un deber profesional familiarizarnos con las ideas de una obra semejante cuando caen en nuestro campo. Yo sostendría contra ese deber otro deber profesional: no escribir ni publicar una obra semejante. Puesto que Popper ha violado ese elemental deber profesional y me ha robado varias horas de mi vida, dedicadas a cumplir mi deber profesional, me siento completamente justificado al decir sin reservas que el libro es un disparate impúdico y diletante. Cada frase es un escándalo, aunque es posible destacar algunos matices.

1. Las expresiones «sociedad cerrada» y «abierta» provienen de las *Deux sources* de Bergson⁵⁰. Sin explicar las dificultades que indujeron a Bergson a crear esos conceptos, Popper toma los términos porque le suenan bien; comenta de pasada que, en Bergson, tienen un significado «religioso», pero que él usará el concepto de sociedad abierta de un modo más cercano a la *great society* [gran sociedad] de Graham Wallace o a Walter Lippmann. Tal vez yo sea demasiado suspicaz en estas cosas, pero no creo que filósofos respetables como Bergson desarrollaran sus conceptos con el único propósito de que la zurrapa del café sirviera para algo. También suscita un problema relevante: si la teoría de la sociedad abierta de Bergson es filosófica e históricamente sostenible (lo que yo, de hecho, creo), entonces la idea de la sociedad abierta de Popper es basura ideológica. Sólo por esta razón, tendría que haber discutido el problema con todo el cuidado posible.

2. El impertinente descuido con lo logrado en el área de su problema en particular, que es evidente respecto a Bergson, atraviesa toda la obra. Cuando leemos las deliberaciones sobre Platón o Hegel, tenemos la impresión de que Popper no está familiarizado con la literatura respectiva, aunque circunstancialmente cite a algún autor. En algunos casos, por ejemplo con Hegel, creo que no ha visto una obra como *Hegel y el Estado* de Franz Rosenzweig⁵¹. En otros casos, donde cita obras sin que parezca darse cuenta de su contenido, aparece un nuevo factor:

3. Popper es filosóficamente tan inculto, tan por completo un primitivo fanfarrón ideológico, que ni siquiera de una manera aproximada reproduce correctamente los contenidos de una página de Platón. Leer no es útil para él; le falta conocimiento para entender lo que dice el autor. Con

50. *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) [*Las dos fuentes de la moral y la religión*, trad. de J. de Salas y J. Atencia, Tecnos, Madrid, 1996].

51. *Hegel und der Staat*, Oldenburg, Berlin, 1920. Strauss había conocido en Berlín a Rosenzweig, a cuya memoria dedicarla su *Die Religionskritik Spinozas* en 1930.

ello surgen cosas terribles, como cuando traduce el «mundo germánico» de Hegel por «mundo alemán» y extrae conclusiones de su mala traducción en relación con la propaganda nacionalista alemana de Hegel.

4. Popper no entra en un análisis textual con el que pueda ver la intención del autor; en su lugar, lleva los modernos clichés ideológicos directamente al texto, dando por supuesto que el texto dará resultados coherentes con los clichés. Le causará a usted un placer especial saber que, por ejemplo, Platón experimentó una evolución desde un primer periodo «humanitario» aún reconocible en *Gorgias* hasta otra cosa (ya no recuerdo si «reaccionario» o «autoritario») en la *República*.

En suma, el libro de Popper es un escándalo sin circunstancias atenuantes; en su actitud intelectual es el producto típico de un intelectual fracasado; espiritualmente tendríamos que recurrir a expresiones como bribón, impertinente, patán; en términos de competencia técnica, como parte de la historia del pensamiento, es diletante, y como resultado indigno.

No sería apropiado mostrar esta carta a quienes no estén preparados. En lo que concierne a su contenido, consideraría una violación del deber profesional que usted ha identificado apoyar este escándalo con el silencio.

Eric Voegelin

31

8 de agosto de 1950

Querido señor Voegelin:

No le he dado las gracias por su interesante carta del 18 de abril. En confianza me gustaría decirle que le mostré la carta a mi amigo Kurt Riezler⁵², que se sintió obligado a ejercer

52. Strauss dedicó un importante ensayo a la memoria de Riezler, «Kurt Riezler, 1882-1955»: *Social Research* 23 (1956), pp. 3-34, reimpr. en *What Is Political Philosophy? And Other Studies* (1959), donde diría que Riezler representaba «la virtud de la humanidad». Historiador y filósofo, amigo de Heidegger, a quien acompañaría en 1929 en el célebre encuentro

su considerable influencia contra el probable nombramiento de Popper aquí. Ha ayudado usted a impedir un escándalo.

Hoy le escribo por la siguiente razón. A principios de 1951, a petición de Gallimard, aparecerá una traducción francesa de mi libro sobre *Hierón* de la siguiente manera: 1) traducción francesa de *Hierón*; 2) mi texto sin notas; 3) una larga crítica de sesenta páginas de mi escrito, titulada «La Tyrannie et la sagesse», escrita por Alexandre Kojève, autor de *Introducción a la lectura de Hegel*, que es en todos los aspectos una interpretación sobresaliente de la *Fenomenología del espíritu*; 4) una «Puesta al día» mía, que estoy escribiendo ahora. Me parece importante empezar la discusión con una respuesta a su reseña. Puesto que la crítica a sus opiniones forma parte integral de toda la «Puesta al día», no me atengo estrictamente a lo que usted dijo expresamente: he de vérmelas con sus premisas implícitas, que conozco parcialmente por sus otras publicaciones y que en parte supongo. Se me ocurre que tal vez quiera responder. Por desgracia, esto no es posible en la publicación francesa, pero podríamos convencer a Gurian de que publicara el original inglés de mi posfacio junto a su respuesta en la *Review of Politics*, una vez que haya aparecido la publicación francesa. Por favor, hágame saber lo que piensa de esta idea.

Saludos cordiales,

Leo Strauss

32

741 Canal Street
Baton Rouge, Luisiana
21 de agosto de 1950

Querido señor Strauss:

Muchas gracias por su carta del 8 de agosto. Regresé ayer de un largo viaje, lo que explica por qué respondo a

de Davos con Ernst Cassirer, a la llegada del nazismo Riezler se exilió a los Estados Unidos, donde conocería a Strauss. Véase la carta 47.

su pregunta ahora.

Déjeme decirle, antes de nada, cuánto me agrada que Francia haya prestado atención a su *Hierón*: una de las pocas buenas cosas que se ha escrito en la actualidad no se ha perdido. Si he entendido bien su carta (sigo teniendo dificultades al descifrar su letra, aunque con cada carta se atenúan), si le he entendido bien, añadirá una «Puesta al día» a la edición francesa, en la que, por fin, descubriré con claridad cuáles son los supuestos implícitos de mi obra. No considere irónica esta frase, por favor. En este momento trato de encontrar explicación a esos supuestos y espero realmente ayuda de su respuesta, así que estoy satisfecho con su propuesta. Respecto a la posibilidad de publicar su «Puesta al día» en inglés, acompañada de mis observaciones en *Review of Politics*, estoy dispuesto, con el mayor placer, si a Gurian le interesa.

Puesto que la edición francesa aparecerá a principios de 1951, y la publicación inglesa será posterior, tendremos ocasión de discutir en profundidad ésa y otras cosas cuando vaya a Chicago a finales de enero (a las Conferencias Walgreen). Estoy impaciente por verle con tiempo.

Adjunto un estudio sobre Marx, que en alguno de sus puntos puede interesarle⁵³.

Suyo,
Eric Voegelin

33

25 de agosto de 1950

Querido señor Voegelin:

Gracias cordiales por su ensayo sobre Marx, que he leído con el mayor interés y con un sincero acuerdo. En particular estoy completamente de acuerdo con lo que dice sobre

53. La propuesta de Strauss no tuvo eco en la *Review of Politics*. El ensayo adjunto sobre Marx era «The Formation of the Marxian Revolutionary Idea»: *Review of Politics* 12 (1950), pp. 275-302.

«interpretar el mundo o cambiarlo», es decir, de hecho, la raíz del mal. Está usted completamente en lo cierto cuando advierte la necesidad de la imagen *positiva* del hombre del futuro, travestido de *homo universalis*, cualquier palurdo un doctor en filosofía. Tengo dudas sólo en relación con la página 286: «*Marx was perfectly aware of the connection between his own thought and Genevan Protestantism*» [Marx era perfectamente consciente de la relación entre su pensamiento y el protestantismo ginebrino]. *Creía* en esa relación, como Hegel. Pero ¿no se trata, como usted parece insinuar a continuación, de una ilusión? ¿No es el protestantismo *liberal* un pseudoprotestantismo, cuya base real no es el protestantismo, sino una secularización racional? (Un inciso al inicio de la página 282, que remite a la nota 18: compárelo con Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, primera parte, quinto párrafo.)

Mi terrible letra tiene que haber causado un terrible malentendido. ¿Cómo pudo creer que yo había escrito que usted aprendería con claridad de mi «Puesta al día» cuáles eran las premisas implícitas de su obra? Por esta respuesta se dará cuenta de que acepto la enseñanza clásica sobre la tiranía como algo completamente suficiente en *principio*. La sección más larga, que se refiere al tratado de Kojève «*La tyrannie et la sagesse*», trata abiertamente de cuestiones generales y creo que logrará que *mis* premisas sean más claras para usted. Son muy sencillas: *philosophari necesse est*, y la filosofía es radicalmente independiente de la fe. La raíz de *nuestro* desacuerdo se encuentra seguramente en la segunda tesis.

Me alegra *mucho* que haya una oportunidad para verle aquí en enero. Reina tal atomización que sólo me he enterado por su carta de que dará las Conferencias Walgreen en invierno.

Respecto a la publicación del original inglés de mi epílogo ha surgido un nuevo problema, pues promete llegar a cuarenta páginas impresas. Gurian no lo aceptará y he de intentar convencer a Alvin Johnson para que también él a

veces imprima una *despiadada* y reaccionaria expresión. Le mantendré al tanto.

Con saludos cordiales, suyo

Leo Strauss

34

741 Canal Street
4 de diciembre de 1950

Querido señor Strauss:

Aún no había respondido a su amistosa carta del 25 de agosto y ahora me llega su ejemplar de «Derecho natural»⁵⁴.

Déjeme primero agradecerle el ejemplar. Realmente se trata de un análisis excelente del historicismo, con el que estoy completamente de acuerdo, y estoy dispuesto a leer lo que sigue. Veo que es una parte de sus Conferencias Walgreen del año pasado. ¿Por qué no ha aparecido aún el libro? ¿O se me ha pasado? Sugiere que en un desarrollo posterior proporcionará un fundamento a la teoría de la ley natural con los clásicos. Me gustaría saber qué dijo el público de Chicago de este esfuerzo. ¿Hay debate tras las conferencias? Hay un punto de su estudio que me preocupa mucho en este momento. Dice usted, en la página 425: «*In the present state of our knowledge, it is difficult to say at what point in the modern development the decisive break occurred with the unhistorical approach that prevailed in all earlier philosophy*» [En el estado actual de nuestro conocimiento, es difícil decir en qué punto del desarrollo moderno tuvo lugar la ruptura decisiva con la aproximación *ahistórica* que había prevalecido en toda la filosofía anterior]. Le concedo que nuestro «estado actual de conocimiento» no sea el mejor, pero me gustaría creer que podemos decir algo sobre el origen del movimiento de las ideas que culminaría en el historicismo. Me parece que el ori-

54. «Natural Right and the Historical Approach»: *Review of Politics* 12 (1950), pp. 422-442, reimpr. en *Natural Right and History* (1953).

gen se encuentra en el gnosticismo de la Edad Media y en el intento de darle un «sentido» al curso inmanente de la historia, como por ejemplo en las obras de Joaquín de Fiore. Una vez se intentó, primero sólo en principio, hacer inmanente el *esjaton* trascendente (en el sentido cristiano del término), todo lo demás se siguió de la lógica de esa aproximación hasta alcanzar el hecho histórico como respuesta al sentido de una existencia que se interpreta a sí misma. Desde la aproximación medieval, la inclinación «moderna» parece ver en la historia algo más que historia política, profana. Con esta perspectiva, me permitiría corregir su formulación de que «toda la filosofía anterior» fuera ahistórica. La filosofía «sistemática», de Descartes a Hegel, me parece que forma una unidad, en la medida en que predomina la idea de un «sistema» cerrado, filosófico. Sin embargo, la idea de «sistema», de la posible penetración exhaustiva del misterio del cosmos y su existencia por la inteligencia, es en sí misma un fenómeno gnóstico, que reduce la eternidad al tiempo del pensador individual. Restringiría, por tanto, su comentario sobre la filosofía en el sentido platónico-aristotélico (hasta donde sé, Aristóteles no concibió un sistema: la sistematización de Aristóteles es obra de sus comentaristas). Esto me lleva a comentar el pasaje de su carta sobre la ascendencia del protestantismo liberal en Marx. Dice usted que no deberíamos hablar del protestantismo liberal como protestantismo y que, en su lugar, deberíamos considerarlo un producto de la secularización. Estaría de acuerdo en la medida en que la secularización, en el sentido de una inmanentización radical, debe distinguirse de la semi-inmanentización de la Edad Media y la Reforma. Si seguimos la lógica del problema (es decir, la inmanentización) hasta el principio, yo vería ya en el protestantismo ortodoxo el inicio de la inmanentización. Calvino flirtea con el problema en su *Institución*, en la que su preocupación por la *certitudo salutis* mediante una «llamada» inequívoca es claramente un intento gnóstico de obtener la certidumbre de salvación, que es algo más seguro que la ortodoxa *cognitio fidei*. Lutero vacila, pero su odio a la *fides caritate formata*, su salvaje empeño por se-

parar el amor de la fe y hacer del conocimiento deliberado su sustancia, me parece que lleva en la misma dirección. Tal vez podríamos decir que había suficiente sustancia católica en el protestantismo «ortodoxo» para impedir un desarrollo posterior, cuya lógica interna forzaría al protestantismo liberal.

Respecto a la «segunda tesis» de su carta, según la cual la filosofía es radicalmente independiente de la fe, la discutiremos en Chicago. Por el momento, no veo cómo se las arregla usted con el hecho histórico del principio de la filosofía en la actitud fideísta de Jenófanes, Heráclito y Parménides.

La razón de mi largo silencio es mi trabajo en las Conferencias Walgreen. Naturalmente, serán algo más de lo que había anticipado. El título era *Truth and Representation* [Verdad y representación], y el problema del gnosticismo moderno ocupará una buena parte.

Suyo,
Eric Voegelin

35

10 de diciembre de 1950

Querido señor Voegelin:

De vuelta de un viaje al este, encuentro su carta del 4 de este mes. Tengo un momento, pero, por desgracia, no el papel adecuado. Excúseme.

Mis Conferencias Walgreen no han aparecido aún porque no están listas para publicar. Tengo mala conciencia, pero sería peor si las hubiera publicado. La obra es arriesgada en cualquier caso, aunque no haga otra cosa que presentar el *problema* del derecho natural como un problema sin resolver. Respecto a la reacción del público aquí, en Chicago, fue, creo, favorable, especialmente entre los jóvenes, que al principio sólo ven una alternativa entre positivismo-relativismo-pragmatismo y neotomismo, y que apenas imaginan que de nuestra ignorancia podemos extraer la consecuencia de que debemos perseguir el conocimiento, y que lo ven in-

mediatamente cuando se les demuestra. No hay debate tras las Conferencias Walgreen.

A sus objeciones al pasaje de la página 425 de mi artículo, le diría que, por supuesto, conozco la idea de reconducir el giro a la historia hasta Joaquín de Fiore y otros semejantes (sólo en los dos últimos años han aparecido los libros de Taubes y Löwith, que lo hacen)⁵⁵, pero no me convence. No suscitaré la objeción de que tendríamos que remontarnos de Joaquín a la *Sbi'ah* islámica⁵⁶, relacionada a su vez con *El político* de Platón, de modo que las líneas claras y la claridad del contexto se desvanecen. Aunque hay una línea desde Joaquín hasta Hegel, no produce el giro hacia la filosofía «de este mundo», es decir, desde el proceso eterno al mundano: aún habría que señalar el giro *en el interior de la filosofía*. Aquí hay que asumir, en mi opinión, que «toda la filosofía anterior» era «ahistórica». «Ahistórico» no es lo mismo que «sistemático». La filosofía clásica no era «sistemática», pero al mismo tiempo era «ahistórica». «Sistema» significa la derivación de toda la suma de realidades del *proton physei* [primero por naturaleza]; supone que podemos empezar por el *proton physei*, que el pensador se sitúa al principio. La filosofía clásica se considera a sí misma un ascenso incompleto desde el *proteron pros hemas* [primero respecto a nosotros] hasta el *proteron physei*. Dicho de otra manera: el «sistema» requiere que la *hyle* [materia] se resuelva en relaciones inteligibles o algo así, que la filosofía clásica niega. La filosofía

55. Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Franke, Bern, 1947, y Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago UP, 1949. Strauss mantuvo una larga amistad con Löwith, reflejada en una importante correspondencia sobre la modernidad; con Taubes sus relaciones fueron, sin embargo, de desconfianza, como lo demuestra la correspondencia paralela con Gershom Scholem. Véanse ambas correspondencias en *Gesammelte Schriften*, vol. 3, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, 2008 [Leo Strauss y Gershom Scholem, *Correspondencia*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Pre-Textos, Valencia, en prensa].

56. *Sbi'ah*, o chifismo, es una de las dos ramas del islam, opuesta al sunismo. Los chifes enfatizan el carácter político de la religión y la función del imán.

clásica es «ahistórica» en la medida en que es una búsqueda del *aie on* [lo que siempre es], en el que toda la «historia» tiene o puede tener lugar, pues el *aie on* no se despliega en la «historia»: la «historia» carece infinitamente, para la filosofía clásica, de importancia, en la medida en que las cuestiones decisivas, las cuestiones fundamentales, se relacionan necesariamente con el *aie on*. Las cuestiones fundamentales son: 1) la cuestión del *arje* o los *arjai*, 2) la cuestión de la vida justa o la *ariste politeia*. La «historia», en sentido estricto, pertenece a la dimensión práctica, a la dimensión subordinada a lo teórico. Historizar significa olvidarse de la eternidad. Este olvido ha de ser entendido en términos de rechazo al concepto clásico de filosofía. En *brûlant les étages*, podríamos decir que el historicismo es una reacción a la filosofía sistemática, una reacción que no se ha liberado de los supuestos últimos de la filosofía sistemática: el oscurecimiento de la diferencia radical entre la teoría y la *praxis* que yace en el fondo de *ambas* formas de pensamiento moderno. Digo que el historicismo es una *reacción* a la filosofía sistemática: el sistema protohegeliano no es, al principio, «histórico», salvo en forma embrionaria, como creo que dije provisionalmente en el capítulo 6 de mi libro sobre Hobbes⁵⁷.

Respecto a mi observación sobre el liberalismo protestante, es decir, que no puede entenderse al margen de la tradición religiosa, pienso, sobre todo, en la abrumadora influencia que la ciencia moderna (crítica de la posibilidad de los milagros o de la capacidad para reconocerlos, negación de la realidad simple del cielo y el infierno y cosas parecidas) ha tenido sobre el *conjunto* del pensamiento moderno. También tendríamos que pensar en la influencia de los descubrimientos en el siglo XVI, que por su estructura pertenece a la influencia de la

57. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, trad. del alemán de E. Sinclair, Clarendon Press, Oxford, 1936. En 1952 apareció una nueva edición en inglés (Chicago UP). El original alemán, *Hobbes' politische Wissenschaft*, no se publicaría hasta 1965, ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. 3, cit.

ciencia moderna. (¿Conoce mis obras *La crítica spinoziana de la religión y Filosofía y ley*, en las que traté de establecer esta relación de una manera más amplia de lo usual? Todo cuanto podría escribir en respuesta a su pregunta sería una abreviación confusa de estas exposiciones. Por desgracia, ya no tengo ejemplares de estos escritos.)

Respecto a la cuestión de «la filosofía y la fe», niego que el «hecho histórico del principio de la filosofía consista en la actitud *fideísta* de Jenófanes, Heráclito y Parménides», como usted asume. Cualquiera que sea el significado de *noein*, desde luego no es *pistis* en ningún sentido. Sobre este punto, Heidegger, en su *Caminos del bosque* (donde, por otra parte, hay tantos *adunatotata* [imposibles]), simplemente acierta⁵⁸.

Espero con impaciencia nuestra reunión de enero. No nos «entenderemos», pero para mí siempre es beneficioso y una rara alegría dirigirme a alguien que escoge el camino duro.

Con saludos cordiales, suyo

Leo Strauss

PS. Nuevamente me disculpo por el papel en el que le he escrito hoy.

36

741 Canal Street
Baton Rouge, Luisiana
21 de febrero de 1951

Querido señor Strauss:

Acabamos de empezar el semestre, pero ahora el primer asalto ya parece haber terminado y me apresuro a darles las gracias a usted y a su esposa por su hospitalidad.

Particularmente deseo agradecerle la oportunidad de leer su *Filosofía y ley*. Después de leerlo, su posición actual es para mí aun más difícil de entender que antes. Tengo la im-

58. Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, trad. de A. Leyte y H. Cortés, Alianza, Madrid, 1998

presión de que se ha retirado de la comprensión de la fundación profética (religiosa) del filosofar (con la que yo estaría profundamente de acuerdo) a favor de una teoría de la *episteme*, y de que rechaza ver el problema de la *episteme* en conexión con la vivencia, de la que surge. No sé por qué hace esto. Tampoco preveo cómo podría funcionar esa posición cuando se enfrenta al tratamiento de un problema concreto (por ejemplo, a la interpretación del mito platónico). Para ello tendría que ver antes una aplicación concreta.

Con mis mejores deseos,
muy cordialmente suyo,

Eric Voegelin

37

25 de febrero de 1951

Querido señor Voegelin:

Ahora tengo un poco de tiempo, pero no el papel adecuado. Me temo que cuando tenga papel adecuado no tendré tiempo disponible. Por eso me atrevo a escribirle en un papel inadecuado.

Gracias cordiales por su carta. Su agradecimiento es inmerecido. Lamentamos no haberle visto más a menudo, pero esta tremenda gripe, por no decir nada de las obligaciones interminables de la tarea docente... Ni siquiera pude asistir a todas sus conferencias. Por eso tampoco me atrevo a decir nada, salvo que fueron muy interesantes. Hay, como podrá imaginar, un punto donde nuestros caminos se separan. No quiero tratar de describirlo antes de haber leído sus lecciones con atención. Tengo la intención de discutir las en detalle sobre papel.

A propósito de *Filosofía y ley*, considero que en lo fundamental mi posición no se ha modificado. Espero sinceramente haber aprendido algo en los últimos quince años y muchas cosas las expresaría de otra manera.

Cuando insistía en la primacía de la ley, era —dejando a un lado las razones objetivas— en el contexto de la Edad

Media. Pero no me negará usted que hay una diferencia esencial entre el pensamiento medieval basado en la revelación y el pensamiento de la Antigüedad clásica, que no se basa en la revelación. Hay dos razones para no permitir que se oculte esta diferencia esencial. En primer lugar a causa de la revelación, que no es un mero conocimiento natural. En segundo lugar a causa del conocimiento humano, la *episteme*. Usted mismo dijo que la ciencia significa mucho para usted. Para mí es esencial entenderla en sí misma. Los clásicos de la ciencia son los griegos y no la Biblia. Los clásicos demostraron que la verdadera vida humana es la dedicada a la ciencia, al conocimiento y a su búsqueda. El *ben anagkeion* [lo único necesario] de la Biblia es algo completamente distinto. No tiene ningún sentido ocultar esta contraposición postulando la existencia de un *tertium*. Toda síntesis es, de hecho, optar por Jerusalén o por Atenas.

Usted habla de los fundamentos religiosos de la filosofía clásica. Yo no lo haría por el simple hecho de que no hay ningún término griego para «religión». Tendríamos que hablar de los dioses o de Dios o de lo divino y dilucidar entre las distintas cosas que los filósofos han entendido por Dios. Seguramente no sería lo mismo que lo que el pueblo entendía. Tendríamos que dilucidar a fondo qué *experiencias* de lo divino han reconocido los filósofos como genuinas. Platón y Aristóteles, por ejemplo, no obtuvieron *pruebas* de la existencia de los dioses ni de la experiencia ni de las costumbres, sino más bien del análisis del movimiento.

Aún sigo creyendo que las *theioi nomoi* [leyes divinas] son la base común de la Biblia y la filosofía, *humanly speaking* [hablando en un sentido humano]. Pero debo especificar que, en cualquier caso, es el problema de la multiplicidad de las *theioi nomoi* el que lleva a las soluciones diametralmente opuestas de la Biblia por una parte y de la filosofía por otra.

Parece usted muy seguro de que los mitos platónicos sólo son comprensibles si postulamos una experiencia «religiosa» subyacente. Yo no estoy tan seguro al respecto. Confieso mi ignorancia. Me parece verdaderamente imposible resolver el

problema del mito platónico antes de haber resuelto el problema del diálogo platónico, es decir, del cosmos de los diálogos, pues este trabajo en su conjunto es un mito. Además, las partes que habitualmente se designan como «los mitos de Platón» son siempre elementos de un diálogo. Pero hasta donde yo sé, nadie ha podido decir claramente cuál es el sentido del diálogo. Esto no me sorprende. Si no se ha comprendido completamente el conjunto del corpus platónico, siempre quedará un lugar para la duda. No conozco a nadie que pueda estar seguro de esa comprensión. Todo esto, creo, proviene del propio Platón, que estaba menos interesado en llevar a los mejores lectores a creer que a pensar, y para eso no hay mejor medio que la forma enigmática de su obra en general y de los mitos en particular.

No creo que el problema del diálogo sea irresoluble. Me parece simplemente que estamos muy lejos de resolverlo. ¿Desde cuándo se *conoce* verdaderamente el problema? Difícilmente antes de Schleiermacher, cuya solución es notoriamente falsa. Después P. Friedländer empezó de nuevo, en un sentido sólo estético. Encuentro aquí y allá buenas observaciones, pero en ninguna parte una exposición clara que vaya al fondo de la cuestión. Casi todas las investigaciones se basan en la hipotética teoría del «desarrollo», que reduce los problemas centrales de la interpretación al situarlos en los diversos periodos originales.

No sé si ahora entenderá mejor mi posición. Por favor, no dude en pedirme explicaciones.

Le saluda cordialmente suyo,

Leo Strauss

38

22 de abril de 1951

Querido señor Strauss:

Debo darle las gracias por diversas cosas: su carta del 25 de febrero, las separatas sobre Hobbes y Max Weber, y por

el artículo mimeografiado sobre Husik⁵⁹. Gracias por todo y particularmente por su Max Weber. Llegó justamente cuando estaba trabajando en la introducción a las Conferencias Walgreen, donde hay unas páginas dedicadas a la ciencia libre de valores de Weber, y me he dado cuenta de que nuestro acuerdo al respecto es considerable.

A causa de las conferencias he dejado su carta dos meses sin responder. Mi preocupación por la introducción me ha impedido tener la tranquilidad necesaria para «resolver» el problema de la revelación y el del diálogo platónico, que usted identificó acertadamente en su carta como los puntos cardinales en los que nuestros puntos de vista probablemente difieren. Me invita amablemente a pedirle explicaciones al respecto. Estoy seguro de que no lo dice en serio. Ante cuestiones así no podemos hacer otra cosa que aceptar las limitaciones de nuestro conocimiento y comprensión. Permitame que las confiese respecto a la relación entre conocimiento y revelación.

Para discutir el problema de la revelación, primero hemos de delimitarlo. Como «revelación» o «palabra de Dios» podemos identificar en primer lugar el contenido de ciertos documentos literarios, canonizados como «escrituras». Con ello surge inmediatamente un problema histórico de la revelación, en la medida en que el canon fue establecido por hombres (no por Dios) después de un debate largo y a menudo encendido. En este sentido, podríamos irrumpir y relegar la «revelación» a la opinión de algunas personas históricas sobre la naturaleza de esos documentos literarios canonizados. Si nos mantenemos aquí, entonces tendríamos que interpretar (al menos yo no veo otro modo) el fenómeno de la fe en la revelación psicológicamente (puede que incluso psicopatológicamente). Esa psicologización sólo me parece

59. «On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy»: *Revue internationale de philosophie* 4 (1950), pp. 405-431; «The Social Science of Max Weber»: *Measure* 2 (1951), pp. 204-230, ambos en *Natural Right and History* (1953), y «On Husik's Work in Medieval Jewish Philosophy», en *I. Husik's Philosophical Essays: Ancient, Medieval and Modern*, Blackwell, Oxford, 1952.

posible a condición no sólo de psicologizar el contenido de la revelación, sino también de negar su presunta fuente, esto es, Dios. Esto lleva a complicaciones metafísicas, sobre las cuales no hace falta que me extienda.

Si somos capaces de ir más allá de este punto y entrar en una discusión, entonces se seguirá una serie de consecuencias. Las personas que disputan para incluir o excluir piezas literarias del canon están obviamente en posesión de criterios relativos a lo que es y no es la revelación. El problema de la revelación parece inseparable del problema de reconocer la revelación en sí misma; además, parece inseparable también del problema de la interpretación. La verdad revelada existe sólo en la medida en que la reciben los hombres y es comunicable.

El contraste entre el conocimiento humano y el revelado no puede, por tanto, establecerse incondicionalmente. Todo conocimiento, incluido el conocimiento revelado, es humano en la medida en que es conocimiento de hombres concretos. Pero hay cierto tipo de conocimiento que los hombres a quienes afecta entienden como un conocimiento proveniente de una fuente divina. Esta formulación no tiene una intención pseudopsicológica, porque no pone en cuestión que el origen se haya diagnosticado correctamente.

Estas formulaciones parecen necesarias para entender adecuadamente ciertos hechos históricos, como, por ejemplo, el problema de los niveles de claridad de la revelación, sugerido por la serie paulina de la naturaleza, la ley y el espíritu. El conocimiento puede ser conocimiento revelado incluso cuando no se entiende así, por ejemplo, en el caso de la ley «natural». En la misma línea se encontraría la concepción de Clemente de Alejandría de la filosofía griega como el «antiguo testamento» de los paganos, o la teoría patristica del *anima naturaliter Christiana*. Sobre todo pertenece a esta cuestión el *factum* de la *doctrina Christiana*, entendida como el desarrollo de la revelación a lo largo de dos mil años. La «palabra» de Dios no es una palabra que pueda ser pronunciada, pero es un significado que puede ser articulado en una interpretación

muy «libre» que se legitima mediante la presencia del espíritu en la comunidad histórica.

Es posible, pues, discutir humanamente sobre la revelación, porque, como todo conocimiento, la revelación es conocimiento humano. El conocimiento revelado, además, no es simplemente todo aquello que alguien afirma que se le ha revelado; su contenido puede ser, por el contrario, determinado sociohistóricamente. Puede ser interpretado y esclarecido racionalmente siguiendo determinados criterios (los *criterios de interpretación* de Clemente, el canon vicentino, la *sapientia* agustiniana). A diferencia del «mero» conocimiento, la experiencia del contenido del conocimiento revelado consiste en que Dios «llama» al hombre. Mediante esta experiencia de «ser llamados» se dan los contenidos esenciales del conocimiento revelado: 1) un hombre que se entiende a sí mismo en su «mera» humanidad en contraste con un ser trascendental; 2) un ser que trasciende el mundo se experimenta como la más alta realidad en contraste con los seres mundanos; 3) un ser que «llama» y, por tanto, es una persona, a saber, Dios; 4) un hombre que puede ser llamado por ese ser y que se encuentra en una relación abierta respecto a él. En este sentido me atrevo a formular que el hecho de la revelación es su contenido⁶⁰.

Cuando la revelación se entiende en este sentido se presentan problemas muy interesantes para la historia del pensamiento. La revelación en el sentido judío y cristiano sólo parece posible cuando el hombre desarrolla históricamente una conciencia de su humanidad, que le separa claramente de la trascendencia. Esa conciencia no se da, por ejemplo, en el politeísmo de Homero ni en Hesíodo. Lo divino y lo humano

60. En las Conferencias Walgreen Voegelin había dicho: «La revelación de esta gracia en la historia, a través de la encarnación del *logos* en Cristo, realizó de manera inteligible el movimiento adventicio del espíritu en los filósofos místicos. La autoridad crítica sobre la verdad más antigua de la sociedad que el alma había ganado a través de su apertura y orientación hacia la medida invisible se confirmaba ahora mediante la revelación de la propia medida. En este sentido se puede decir, entonces, que el hecho de la revelación es su contenido» (*La nueva ciencia de la política*, cit., p. 99).

aún están interconectados. Este hecho ha sido ocultado, en mi opinión, en la desafortunada teoría del «antropomorfismo» en las culturas politeístas. En relación con los dioses griegos no encontramos una representación antropomórfica de lo divino, sino más bien una simbolización teomórfica de los contenidos del alma humana. El desarrollo del alma (como muestran muy bien Jaeger y Snell en oposición a Rohde)⁶¹ me parece el proceso en el que el hombre se desdiviniza a sí mismo y se da cuenta de la humanidad de su vida espiritual. Sólo gracias a esta concentración espiritual fue posible que se experimentara a sí mismo como «siendo llamado» por un dios que trasciende el mundo. La revelación presenta, para mí, una «curva» histórica peculiar. En una cultura politeísta los dioses se «revelan» habitualmente a través de apariencias, signos y llamadas. Con la diferenciación y concentración del alma, esa revelación difusa desaparece. En Platón, e incluso más claramente en Aristóteles, el cierre máximo del alma parece haberse conseguido en tanto que el alma máximamente concentrada alcanza la comprensión del ser trascendente, hacia el cual se orienta «eróticamente», pero sin encontrar una respuesta. En el cristianismo, la comprensión del alma alcanzada por los griegos parece haber sido absorbida y enriquecida gracias a la restauración de la relación recíproca con el ser divino, ahora conocido como revelación. (Decisivamente en contraste con la *philia* aristotélica, excluida entre Dios y el hombre, encontramos la *amicitia* tomista entre Dios y el hombre; resulta también interesante que Lutero excluya la *amicitia* y confie en la *fides* como acto de verdad unilateral en una revelación históricamente pasada y espiritualmente no presente.)

61. W. Jaeger, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947 [La teología de los primeros filósofos griegos, trad. de J. Gao, FCE, México, 2004]; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, 1946 [El descubrimiento del espíritu, trad. de J. Fontcuberta, Acantilado, Barcelona, 2008], y E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg, 1897 [Psique, el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos, trad. de M. Crespillo, Ágora, Málaga, 1995].

Respecto a la relación entre la ciencia (especialmente la metafísica) y la revelación, me parece que, en principio, Agustín ha mostrado el camino. El conocimiento revelado es, en la formación del conocimiento humano, el conocimiento de lo previamente dado a la percepción (*sapientia*, estrechamente relacionada con el *nous* aristotélico como distinto de la *episteme*). A lo previamente dado a la percepción pertenece la vivencia del hombre como *esse, nosse, velle*, la inseparable vivencia primordial: yo soy un ser que sabe y quiere; me conozco como siendo y queriendo; me quiero como hombre que es y sabe. (Para Agustín, en la esfera mundana, el símbolo de la trinidad: el Padre, Ser; el Hijo, orden reconocible; el espíritu, proceso del ser en la historia.) A lo previamente dado le pertenece también el ser de Dios más allá del tiempo (según la dimensión de la creación, el orden y la dinámica que acabamos de establecer) y el conocimiento humano de este Ser a través de la «revelación». En este conocimiento previamente dado por la *sapientia* despierta la *episteme* filosófica.

Tengo que confesar que lo previamente dado me parece bastante aceptable. La distinción entre *scientia* y *sapientia* permite eludir una serie de problemas filosóficos que, en mi opinión, no son genuinos problemas de percepción. Reparemos, por ejemplo, en un moderno esfuerzo filosófico como el de Husserl, que pretende construir el mundo a partir del flujo de la consciencia y de una noética de ese flujo. Pensemos en las tormentosas construcciones a las que lleva ese proyecto en la construcción del «tú» en las *Meditaciones cartesianas*. Husserl podría haberse ahorrado mucho tiempo y trabajo innecesario si hubiese reconocido que el ser humano no es una consciencia, que ni el «yo» ni el «tú» pueden ser «constituidos» fuera de la consciencia, que no es posible construir la autoconsciencia como acto de percepción según el modelo del sentido de la percepción, etc., y que lo que está implicado en todo esto es lo previamente dado a la percepción.

Pensemos, para tomar un ejemplo clásico, en las complicaciones a las que llegamos cuando intentamos construir el

orden «metafísicamente» reconocible como imposición de una forma sobre una materia; llegamos así, siguiendo el modelo del artesano, al mítico demiurgo del *Timeo*. Por otra parte, el materialismo y el idealismo desaparecen como problemas filosóficos cuando el orden del ser y su reconocimiento pertenecen a lo previamente dado a la percepción. En este caso, nos enfrentamos al orden en sí mismo y a los métodos y limitaciones de su reconocimiento.

Problemas como éstos se muestran como tergiversaciones filosóficas porque los problemas genuinos del conocimiento humano no son separables del ámbito de la *sapientia*. Agustín clasifica estos problemas como *fantastica fornicatio* [prostitución de la mente por sus propias fantasías], producidas por la inyección de fantasías humanas en ámbitos del conocimiento que quedan esclarecidos con la «revelación». (Estoy dispuesto a distinguir la metafísica clásica de la cristiana, a aceptar en grado considerable la posición de Gilson, su *Espíritu de la filosofía medieval*⁶².) El valor filosófico de la revelación parece ser el de eliminar pseudoproblemas.

Vamos ahora al segundo pequeño problema, el diálogo platónico. Está usted en lo cierto cuando dice que nada decente se ha dicho sobre la cuestión, y que el estado del conocimiento es más bien insatisfactorio. Eso me ocurrió también a mí en mi trabajo sobre Platón, y estaba desconcertado porque me parecía que la dificultad de comprenderlo se debía más a *l'embaras de richesse* de los motivos que a la imposibilidad de encontrarlos. Permítame que enumere algunos:

1. Platón se encuentra bajo la influencia de Esquilo, concretamente en cuanto al problema de la *peitho* [persuasión], la imposición persuasiva del orden correcto en los *daimonia* del deseo. Yo no entendería *Prometeo*, por ejemplo, como prometeico en el sentido romántico (como revuelta humana contra el destino tiránico), sino como un drama del alma en el que las personas representan fuerzas del alma en

62. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932 [*El espíritu de la filosofía medieval*, trad. de R. Anaya, Rialp, Madrid, 2004].

lucha por el orden de la *Dike* en su interior, con la «solución» de una liberación a través del sufrimiento representativo de Heracles insinuado al final. Ese drama del alma es también la sustancia del proceso histórico (*Orestíada*) y del procedimiento constitucional (*Suplicantes*). Creo que, para Esquilo, el sentido de la tragedia como culto político es (tanto individual como socialmente) el de una liturgia de la *Dike* política. Cuando el público es corrupto, ese culto pierde su sentido parentético; el síntoma decisivo de la corrupción se manifiesta cuando el representante de la *Dike*, Sócrates, es asesinado. La tensión resuelta de la tragedia de Esquilo se convierte en la tensión no resuelta entre Sócrates y Atenas. Sólo queda una trama de la tragedia, la tragedia de Sócrates. En la medida en que el diálogo platónico está cargado con la tensión Sócrates-Atenas, parece una continuación de la tragedia de Esquilo en nuevas circunstancias históricas y políticas.

2. Pero ¿por qué tragedia y por qué en relación con el diálogo platónico? Creo que la respuesta se encuentra en la comprensión que Esquilo y Platón comparten de la sociedad como orden del alma y del alma como reflejo de la sociedad. Aparte del principio explícito y básico de la *polis* como un hombre escrito en grandes caracteres, *República* VIII-IX me parece importante por su espléndido análisis de la descomposición del alma, por ejemplo, de los oligarcas a causa de los vicios de la sociedad, percibidos como fuerzas del alma, y al final el magnífico análisis de la tiranía como forma social de la fantasía onírica radicalmente insociable del individuo tiránico (aquí posiblemente también encontremos resonancias heracliteas: los mundos privados de los sonámbulos). En la medida en que el orden del alma es una conversación social que funciona adecuadamente, el diálogo platónico parece ser la forma adecuada de expresión para los problemas del alma.

3. Pero ¿a qué público se dirigen los diálogos, si el público decisivo, Atenas, no prestará atención? Platón nos da una respuesta a esta cuestión en la digresión de *Teeteto*. Incluso el más pragmático de los pragmáticos, que públicamente no presta atención a los filósofos, en la conversación privada se

sentirá inquieto, *in camera caritatis*. No podemos saberlo: la conversación no debe terminar. El diálogo ya no es un culto político como la tragedia de Esquilo, sino que se convierte en una pieza exotérica de literatura dirigida a toda persona que quiera prestar atención en privado.

4. Pero la conversación sólo puede proseguir si verdaderamente es una conversación. Aquí son decisivas las escenas de *Protágoras* y *Gorgias* donde Sócrates amenaza con interrumpir la conversación si el interlocutor no responde al argumento y pronuncia «discursos» en su lugar. Con esta perspectiva, el diálogo es el arma para la restauración del orden público, privadamente perturbado por el instrumento pseudopúblico de la retórica.

5. Esas armas podrían, sin embargo, ser inservibles en el caso individual. El interlocutor permanece insensible y no permite que se le mueva de su lugar a través de la *peitho* dialógica. ¿Es entonces el diálogo una tarea sin sentido? La respuesta de Platón es el mito del juicio de los muertos en *Gorgias* y en *República*. El diálogo continúa y el líder ultramundano del diálogo es un juez que tiene a su disposición sanciones curativas y punitivas. No podemos escapar de la conversación. (Esto no es una explicación de todos los mitos platónicos sobre el juicio, sino sólo de los de *Gorgias* y *República*.)

6. La relación entre el mito y el diálogo es además reversible. El mito no es sólo la continuación del diálogo, sino que el diálogo mismo es un tribunal mítico. Ésta es la idea de la *Apología*. En la *Apología* la acción se produce en dos niveles diferentes. En el nivel político, Atenas juzga a Sócrates; en el nivel mítico el tribunal de los dioses (representado por Sócrates) juzga a Atenas. El Sócrates de la *Apología* no permite que sus jueces duden con respecto a las cuestiones que no han querido aceptar: en el futuro, los jueces se situarán como él los ha situado, frente al pueblo de Atenas. En este sentido, el diálogo es la continuación del juicio de Sócrates. El diálogo es un proceso judicial.

7. Cuando la conversación se lleva a cabo con éxito —en el círculo socrático-platónico— aparece otro motivo:

la formación de la comunidad a través de *eros*. Éste es el punto que veían claramente los miembros del círculo de Stefan George⁶³. Ver la imagen del hombre bello y bueno (el *kalos k'agathos*) en el otro, despertarla y mantenerla viva (algo complicado por el misterio de que la imagen en el otro sea la propia imagen), es sólo posible a través del erotismo de la conversación. Ésa es la intención primordial del *Banquete* y el *Fedro*, otra vez con sus extrapolaciones míticas. A este contexto parece pertenecer el famoso problema de la palabra viva y la palabra escrita. Platón no podría haberlo dicho más claro (especialmente cuando se añade el episodio de Dionisio) que mostrando que lo que está en juego en su filosofar no es una «doctrina», sino un despertar dialógico a través de la palabra viva. (Para la explicación esotérica de este despertar sería necesario investigar el menos conocido *Téages*.) Cuando este proceso se ha extendido a través de la comunidad de la palabra hablada, entonces la forma literaria del diálogo (particularmente el diálogo que fácticamente no obtiene resultados) parece ser apropiada otra vez.

8. Otro problema parece surgir del vínculo entre los diálogos, especialmente de la larga trilogía *República-Timeo-Critias*. En la *República*, el diálogo se usa *a*) como tribunal frente a la sofística Atenas y (mediante el típico silenciamiento de Trasímaco), *b*) como conversación erótica con el claro objetivo de conducir a la *periagoge* [conversión] al *agathon* [el bien]. Sócrates explica este diálogo con los «jóvenes» a los «viejos» (como se desprende del *Timeo*). Es, por tanto, constitutivo de la conversación de los «viejos», que continúa en *Timeo* y *Critias*; obviamente ya era ésa la pretensión en el momento de componer la *República*. Con esta consideración emerge un nuevo aspecto del mito. Junto a la relación del

63. Voegelin había participado durante sus años de estudiante en el *Georgkreis*, donde, entre otros, se leía a un Platón del que se transmitía una imagen idealizada. Véase W. Petropoulos, «Stefan George und Eric Voegelin», en *Occasional Papers* LI, Eric-Voegelin-Archiv, München, 2005.

mito con el juicio (*República* y *Gorgias*), del mito con la comunidad erótica (*Banquete*, *Fedro* y *República*), encontramos ahora la relación del mito con la historia primordial. Del mito de la Atlántida se deriva el conocimiento socrático del orden, del que se deriva el carácter autoritario de la conversación con los «jóvenes» en la *República*. El conocimiento socrático del orden es, por tanto, la última implicación del diálogo mítico que se extiende a través de la historia espiritual del cosmos hasta los dioses.

9. La íntima relación entre el diálogo y el mito llega a su punto más alto, desde mi punto de vista, en las *Leyes*. Aquí el diálogo en sí mismo se ha convertido en mito. Pero ésta es una historia complicada y sólo puede mostrarse con un análisis detallado. (Si le interesa mi muy largo estudio sobre las *Leyes* está a su disposición.) Para mencionar sólo lo principal: la ordenación del diálogo en episodios y sus correspondientes contenidos siguen una analogía cósmica que, en la explicación de las instituciones de la *polis*, se convierten en el contenido del diálogo.

10. Para concluir, diría que el problema del mito platónico está estrechamente vinculado a la cuestión de la revelación. Platón no propone una verdad que se le haya revelado; no parece haber tenido la experiencia de una llamada profética de Dios. En todo caso no hubo una anunciación directa. El mito de Platón parece ser una forma intermedia: ya no es el mito politeísta, que ya no es posible debido a la concentración de su alma, pero aún no es el libre diagnóstico del origen divino del conocimiento del orden. Dios no habla sin mediación, sino sólo mediante Sócrates-Platón. En la medida en que Sócrates-Platón toman la posición del Dios que llama como interlocutor en el diálogo, la expresión final del politeísmo «teomórfico» parece ser la razón final de la forma del diálogo; lo divino y lo humano no están aún completamente separados. (Por esta razón, me parece que todos los esfuerzos literarios del Renacimiento por imitar la forma del diálogo platónico están condenados al fracaso.) Platón parece haber sido consciente del proble-

ma de su divinidad en el sentido politeísta. Como prueba yo mencionaría las misteriosas figuras de los dioses de las *Leyes* (que manejan las marionetas y dirigen el juego), y particularmente el mito del *Político*, donde la era postsaturniana, el ciclo de Zeus, se entiende como el ciclo del *basileus* platónico.

Ésta ha sido un larga carta. Pero técnicamente usted me «provocó» al quejarse de que la cuestión de por qué Platón escribió diálogos no había sido esclarecida. Desde luego no es que una cuestión así no pueda ser esclarecida, si realmente lo intentamos. Tengo curiosidad por saber qué dirá sobre este intento.

Suyo,
Eric Voegelin

39

4 de junio de 1951

Mi querido señor Voegelin:

Otra vez me enfrento a la alternativa de escribir sobre mal papel o no escribir en absoluto. Escojo hacerlo como de costumbre. ¡Perdóneme!

Muchas gracias por su detallada e iluminadora carta del 22 de abril, que sólo ahora, al final del semestre, puedo responder. Le felicito por terminar las Conferencias Walgreen, que ya tengo ganas de estudiar. Sólo sobre la base de estas lecciones me será posible discutir *verdaderamente* con usted.

Me malinterpretó cuando creyó que no decía en serio lo de pedirme que pusiera manos a la obra. Sin *logon dounai te kai dextesthai* [dar y recibir explicaciones], yo, al menos, no puedo vivir.

Tiene toda la razón cuando asume que una «psicologización», es decir, una interpretación atea de la revelación, suscita la confusión. Es suficiente recordar el ejemplo de Heidegger, cuya interpretación de la conciencia termina en la «llamada» entendida como una «llamada» del *Dasein* a sí mis-

mo: aquí la culpa, la conciencia, la acción, pierden su significado. Hay que asumir que algo que viene de Dios le ocurre al hombre. Pero ese acontecimiento no es *necesario* entenderlo como llamada o interpelación; ésa es una interpretación *posible*, cuya aceptación se basa, *por tanto*, en la fe y no en el conocimiento. Voy más allá: hay una diferencia fundamental entre la llamada de Dios mismo y la formulación humana de esa llamada; lo que encontramos históricamente es lo segundo (siempre que no aceptemos la inspiración verbal, que es posible, pero no *necesaria*).

Una de dos: o la formulación humana es radicalmente controvertida, y entonces acabamos en el desierto del subjetivismo de Kierkegaard, al que lleva el pensamiento según el cual *sólo* se debe creer en Dios mismo y no en un intermediario humano, un subjetivismo del que Kierkegaard sólo se puede salvar haciendo *inteligibles* los *contenidos* de la fe (el misterio de la encarnación) de una manera que tal vez nadie antes había intentado; o la formulación humana *no* es radicalmente controvertida, lo que significa que hay *criterios* que permiten distinguir *entre* formulaciones legítimas e ilegítimas (heréticas).

Si le entiendo correctamente, su posición es la segunda. De acuerdo con ella, usted acepta el dogma cristiano. No sé si lo acepta en el sentido católico. Si fuera así, llegaríamos fácilmente a un acuerdo, pues mi distinción entre revelación y conocimiento humano, a la que usted se opone, se encuentra en armonía con la enseñanza católica. Pero no creo que usted acepte la enseñanza católica. En este punto habría una dificultad considerable si usted se desprendiera del principio de la tradición (a diferencia del principio de la escritura), y respecto a eso el catolicismo es más consistente.

Me aventuro con algo de reluctancia, al no ser cristiano, en este problema intracristiano. Pero puedo hacerlo, precisamente, porque entiendo que el problema, y el marco en el que se encuentra, es exactamente cristiano y, en cierta medida, también judío, pero precisamente por eso no es «universal y humano». Esto significa que presupone una fe *específica*,

lo que la filosofía, como filosofía, no hace ni podría hacer. Aquí y sólo aquí se encuentra la diferencia entre nosotros, también en lo meramente histórico.

No tengo inconveniente en aceptar su afirmación de que lo que designa como previamente dado sea, como usted dice, «aceptable». La pregunta es si resulta necesario.

Para demostrar esa necesidad no es de ninguna manera suficiente mostrar la insuficiencia, por ejemplo, de Husserl; ninguna de las objeciones que le hace usted a Husserl afectan a Platón y Aristóteles: dado que no eran «ideólogos», para ellos no había ningún «problema del conocimiento». En relación con los antiguos, eran *philosophoi* y sabían, por tanto, que la *sophia* humana es precaria: su comprensión no fracasó en ningún sentido aunque alguno de sus intentos de respuesta fracasara. Los problemas de los que usted se ha ocupado no se convertirán en *pseudoproblemas* al perder su seriedad a causa de la fe diferenciada del conocimiento; gracias al conocimiento conservan su seriedad. Sólo le recuerdo el papel que el problema de la inmortalidad del alma ha jugado, y que *de iure* sigue jugando, en el *interior* del cristianismo. Desplazar el problema platónico-aristotélico a través de Agustín no se hizo, por ejemplo, al precio de su cosmología, que, en efecto, se entiende históricamente y, hablando humanamente, no es menos fantástica que la enseñanza del *Timeo* que usted menciona. Pero ¿no resulta controvertida su silenciosa sustitución de esa enseñanza sobre el cosmos por una visión moderna de la historia (el ascenso del politeísmo al monoteísmo y cosas parecidas)?

He leído su exposición otra vez. Usted admite, por supuesto, la distinción entre el conocimiento humano inspirado por la revelación y el conocimiento «meramente humano». No me parece que aporte mucha claridad que, al hacer esta distinción, no recurramos a la distinción consagrada por la tradición entre fe y conocimiento.

Encuentro su explicación relativa al diálogo platónico interesante y relevante en grado máximo. Sólo puedo indicar mis reservas.

Usted dice que el orden del alma es una conversación social que funciona correctamente. Debo suponer que usted quiere decir que el orden *correcto* del alma es una conversación social que funciona correctamente. Pero el orden correcto del alma corresponde al orden correcto de la *polis*. ¿Podríamos llamar al orden correcto de la *polis* (en las *Leyes* de Platón) una *conversación*? Aquí encontramos dominación por mandato y leyenda, pero no una conversación, que, como tal, se basa en la ficción o la realidad de la *igualdad*. En sentido platónico no hay diálogo socrático. Usted mismo dice que el diálogo es un medio de combate para la restauración del orden público: una vez restaurado el orden el medio de combate pierde su sentido. Así pues, ¿pertenece el diálogo al «orden» incorrecto o al alma «enferma» o a la sociedad?

Expresado de otra manera: usted habla de tragedia y guarda silencio sobre la comedia, aunque el diálogo del que acabamos de hablar es una «síntesis» entre tragedia y comedia. Basándonos en afirmaciones conocidas de Platón podríamos decir que tragedia y *polis* van juntas; en consecuencia, comedia y duda sobre la *polis* van juntas. Desde el punto de vista de los filósofos, la decadencia de la *polis* no es en sí misma lo peor. El conjunto de la *polis*, que cree en su eternidad, tiene la inclinación de ocultar lo verdaderamente eterno, el *ontos on* [lo que esencialmente es].

El diálogo platónico no puede entenderse simplemente desde el interior de la *polis* sino más bien por la filosofía. Por esta razón no podemos hablar de «la conversación»: todo depende de con *quién* hable Sócrates. El filósofo está, de hecho, esencialmente hablando y no «haciendo»; en *este* sentido la conversación podría no terminar nunca. Pero la conversación que en última instancia no se dirige hacia la filosofía no es una conversación.

Está usted en lo cierto: George entendió mejor a Platón que Wilamowitz, Jaeger y todo el gremio. Pero ¿no fue eso consecuencia del hecho de que George no pensaba en términos bíblicos (o bíblico-secularizados)? También acertaba

cuando decía que no hay una doctrina platónica en el mismo sentido en que hay una doctrina leibniziana. Pero no deberíamos ir tan lejos como para ver la sustancia del diálogo en un intento por despertar la «existencia» filosófica en un filósofo carente de objeto. Sócrates sabía que no sabía nada: ésa, si quiere, es la doctrina platónica. Pero no podemos saber *que* no sabemos, si no sabemos lo que no sabemos, es decir, si no sabemos cuáles son las verdaderas cuestiones y su rango de prioridad. Sócrates sabía que el *hen anagkaion es deloun o skopein* [lo único necesario es mostrar o buscar]. Esto, seguramente, es mucho menos que un sistema, pero también es considerablemente más que «conservar la existencia» y que la «fe divina».

Dicho brevemente: yo creo que la filosofía en sentido platónico es posible y necesaria; usted que la filosofía entendida de ese modo ha quedado obsoleta con la revelación. Dios sabe quién tiene razón. Pero, en la medida en que se trata de la interpretación de Platón, parece que deberíamos, antes de *criticar* a Platón, entender a Platón en el sentido en que *él* quería ser entendido. En esto ha consistido, de principio a fin, la filosofía. Sólo aquí puede encontrarse la clave del diálogo.

Naturalmente, no digo que alguien que piense en conceptos bíblicos no pueda entender a Platón. Sólo digo que no es posible entender a Platón si, al emprender los estudios platónicos, pensamos en conceptos bíblicos. En este sentido hay que separar la cuestión bíblica de la filosófica.

Me agrada ver que usted interpreta mejor *Trasímaco* que *hoi polloi* [la mayoría]. No veo razón alguna para considerar espuria esta obra maestra⁶⁴.

Creo que el silencio de *Trasímaco* tiene un significado más cómico del que usted le asigna. No olvide que reaparece dos veces en el diálogo.

64. Strauss no se refiere al personaje de la *República*, sino a que el primer libro de la *República* pueda leerse como un diálogo aparte, cuyo título y tema sería, precisamente, «Trasímaco».

Con gusto leería su interpretación de las *Leyes*. Pero, por desgracia, debo vadear mis Conferencias Walgreen, con las que voy más que atrasado y sin un final a la vista.

Espero oír pronto noticias suyas.

Le saluda cordialmente suyo,

Leo Strauss

40

741 Canal Street
Baton Rouge, Luisiana
5 de agosto de 1952

Querido señor Strauss:

Muchas gracias por sus envíos. Los dos primeros capítulos de su *Persecución* tratan espléndidamente el problema que creo haber observado que le ha preocupado a usted durante muchos años. La confrontación de diversos juicios antiguos y modernos en relación con varios filósofos y con varios períodos de la historia de las ideas es muy instructiva. Además, el libro satisface la necesidad de mostrar a los «jóvenes» aquello en lo que tienen que fijarse.

Gracias también por su estudio sobre la filosofía de la historia de Collingwood⁶⁵. Me llega en un momento propicio, pues estoy trabajando en un estudio sobre «los filósofos políticos de Oxford», un encargo del *Philosophical Quarterly* de St. Andrew⁶⁶. Una referencia a su artículo suplirá una crítica similar a la hecha por usted.

Le adjunto un artículo en alemán, el primero que escribo desde 1938⁶⁷.

Saludos cordiales,

Eric Voegelin

65. «On Collingwood's Philosophy of History»: *Review of Metaphysics* 5 (1952), pp. 559-586.

66. «The Oxford Political Philosophers»: *Philosophical Quarterly* 3 (1953), pp. 97-114.

67. «Gnostische Politik»: *Merkur* 4 (1952), pp. 307-317.

Querido señor Strauss:

Muchas gracias por sus copias de «El Maquiavelo de Walker» y «La doctrina del derecho natural de Locke»⁶⁸.

La traducción que Walker ha hecho de los *Discursos* no me parece un gran logro: lo que usted cita de su introducción es bastante ingenuo y la técnica que usted utiliza para contrastarlas cuidadosamente con referencias particulares me parece muy hábil.

El escrito sobre Locke me ha interesado mucho más. (¿Cuándo aparecerá por fin su *Derecho natural*?) Con respecto a la tesis general —que Locke no vuelve a Hooker, sino que desarrolla a Hobbes— puedo estar de acuerdo basándome en mi propio análisis. De hecho, los famosos conflictos de Locke no existen. El *Segundo tratado*⁶⁹ no basa la teoría de la constitución justa en una ley natural, sino en una psicología del deseo, y el camino de esa psicología política desde Vauvenargues y Condillac hasta Helvecio me parece claro.

Estoy de acuerdo con el conjunto y con las partes, pero siento una ligera desazón a la luz del tratamiento que hace usted de Locke como representante de la ley natural, una desazón que probablemente desaparecerá cuando estén acabadas las partes obviamente abreviadas. La teoría del derecho natural es, como muy bien ha demostrado usted, un camuflaje para algo completamente distinto. Pero me pregunto si, a la luz de esa situación, podemos seguir conside-

68. «Walker's Machiavelli»: *Review of Metaphysics* 5 (1953), pp. 437-447 (reseña de la edición de J. L. Walker de los *Discursos* de Maquiavelo), y «On Locke's Doctrine of Natural Right»: *Philosophical Review* 61 (1952), pp. 475-502, este último reimpresso en *Natural Right and History* (1953).

69. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. de C. Melizo, Alianza, Madrid, 1990.

rando a Locke un filósofo del derecho natural. Aún más, ¿es Locke un filósofo?

Creo haberle entendido suficientemente como para afirmar que, en el caso de Locke, usted querría enriquecer sus propias observaciones en relación con la ocultación de la pretendida teoría por parte del filósofo tras fórmulas aparentemente inofensivas. Pero ¿no se trata, al fin y al cabo, de un caso distinto al de sus excelentes estudios sobre, por ejemplo, los filósofos árabes? En este último caso, que yo consideraría el legítimo, un filósofo trata de ocultar su filosofía para evitar el malestar entre los no cualificados; en el caso anterior, el de Locke, alguien que no es filósofo, un ideólogo político, trata de ocultar sus artimañas a la atención de los cualificados. Aquello que se nos presenta como el camuflaje de un filósofo puede ser la mala conciencia del hombre «moderno», el que no se atreve a decir de forma clara cuáles son sus pretensiones, ocultando así su nihilismo, no solamente a los demás, sino también a sí mismo, a través del uso frecuente de un vocabulario convencional.

Esto no es, obviamente, una crítica dirigida a su excelente análisis. La única pregunta es si la comprensión histórica, la ordenación en un contexto histórico, permitiría una aproximación a Locke desde el derecho natural, o si el resultado del análisis, la defensa ideológica del statu quo político, puede situarse en el centro como punto esencial.

Suyo,
Eric Voegelin

Querido señor Strauss:

Muchas gracias por sus copias de «El Maquiavelo de Walker» y «La doctrina del derecho natural de Locke».

La traducción que Walker ha hecho de los *Discursos* no me parece un gran logro: lo que usted cita de su introducción es bastante ingenuo y la técnica que usted utiliza para contrastarlas cuidadosamente con referencias particulares me parece muy hábil.

El escrito sobre Locke me ha interesado mucho más. (*¿Cuándo* aparecerá por fin su *Derecho natural*?) Con respecto a la tesis general —que Locke no vuelve a Hooker, sino que desarrolla a Hobbes— puedo estar de acuerdo basándome en mi propio análisis. De hecho, los famosos conflictos de Locke no existen. El *Segundo tratado* basa el orden constitucional en una psicología del deseo, y el camino desde esta psicología política pasando por Vauvenargues y Condillac hasta Helvecio me parece indudable. El conflicto se manifiesta a raíz del vocabulario convencional sobre la naturaleza, la razón, el derecho y la ley. Precisamente a la luz de este acuerdo, sin embargo, tengo algunas cuestiones de detalle que plantearle, que surgen con una perspectiva filológica que me inquieta. En la página 479 usted escribe:

According to the traditional view, those sanctions are supplied by the judgment of God. Locke rejects this view. According to him, the judgment of the conscience is so far from being the judgment of God that the conscience «is nothing else but our opinion or judgment of the moral rectitude or depravity of our own actions».

70. No es seguro que esta carta fuera enviada. Se conserva en el archivo Voegelin de la Hoover Institution. La carta 41, muy parecida, se encuentra en la colección de Strauss en la Universidad de Chicago.

[Según el punto de vista tradicional, esas sanciones provienen del juicio de Dios. Locke rechaza ese punto de vista. En su opinión, el juicio de la conciencia está tan lejos de ser el juicio de Dios que la conciencia «no es sino nuestra opinión o juicio sobre la rectitud o depravación moral de nuestras acciones».]

Mis pensamientos brotan probablemente de la ignorancia; de todas maneras, ¿cuál es «el punto de vista tradicional» opuesto al de Locke? He consultado el índice de mi edición de Regensburger de la *Suma teológica* y he encontrado nueve referencias a la *conscientia*. La *conscientia* se define como *actus synderesis, spiritus corrector, paedagogus animae, dictamen rationis*, todo menos «juicio de Dios». También Gilson, en *El espíritu de la filosofía medieval*, en extensas notas a pie de página, entiende el acto de examinar nuestras acciones a la luz de la *ratio*. La fórmula de Locke citada más arriba podría ser del mismo Tomás.

La diferencia de significado a la que usted alude se encuentra obviamente presente. La pregunta es únicamente cómo surge esa diferencia a pesar de las más estrechas relaciones con las fórmulas lingüísticas. Desde mi punto de vista, la respuesta debe buscarse en el significado alterado de *ratio*. La *ratio* lockeana, de hecho, es opinión, y no participación en la *ratio divina*. En este sentido, la cuestión que se plantea, esencialmente respecto al conjunto de la Edad de la Razón, es si una *ratio* que, a diferencia de la clásica y la cristiana, no deriva su autoridad de su participación en el ser divino, continúa siendo en algún sentido una *ratio*. Para Locke queda claro, a la luz del excelente estudio que usted ha escrito, que ya no es así. En la realización concreta, Locke debe apartar el engaño de la *ratio* y en última instancia referirse al deseo.

La destrucción deliberada de la sustancia espiritual tiene lugar a lo largo de la obra política de Locke. Se presenta de forma decisivamente visible en tres lugares, de los que usted trata dos. El primer acto de destrucción concierne a la *ratio*. El segundo, al hombre como *imago Dei* (en su nota, p. 380). De esta segunda destrucción surgiría la idea lockeana del hombre

como *proprietor of his own person* [propietario de su persona], sobre la que se basa la teoría de la propiedad mediante la incorporación del trabajo en la materia prima. Esta definición de la esencia del hombre como propiedad de sí mismo siempre me ha parecido una de las más terribles atrocidades de la supuesta historia de la filosofía, aunque posiblemente no se le ha prestado suficiente atención. El tercer acto de destrucción aparece en la *Carta sobre la tolerancia*⁷¹, con ocasión de una *separación* con respecto a una comunidad eclesiástica. Locke se pregunta a sí mismo si, en esa ocasión, los conflictos relativos a la propiedad harían necesaria la intervención del Estado. Su respuesta es negativa por las siguientes razones: la única cuestión relativa a la propiedad podría surgir a raíz de las contribuciones para las provisiones consumidas durante el sacramento de la comunión, las cuales son demasiado insignificantes como para ser incluidas en el derecho común. Esa concepción de la comunión como producto de primera necesidad que cuesta dinero siempre me ha sorprendido tanto como la concepción de la propiedad de sí mismo. Creo que, aparte de estos tres puntos centrales, la destrucción sistemática de símbolos puede demostrarse como rasgo continuo en Locke.

La destrucción termina conduciendo inevitablemente hacia un conflicto entre el lenguaje del símbolo, aún en uso, y los nuevos significados con los que se sustituye. No se trata de un conflicto en la teoría lockeana (en esto tiene usted razón: es coherente), sino más bien en relación con la construcción verbal. En el *Segundo tratado*, el conflicto se manifiesta por el hecho de que Locke necesita tres intentos para establecer el orden político que considera correcto. Los tres intentos son: 1) el estado natural formado por exploradores furtivos y dotado de cierta igualdad económica («al principio el mundo entero era América»); 2) el mismo estado igualitario, protegido por una organización estatal, y 3) el consentimiento de la desigualdad (por el dinero) en el contexto de una organi-

71. John Locke, *Carta sobre la tolerancia*, trad. de P. Bravo, Tecnos, Madrid, 2005.

zación estatal. El estadio final será protegido por una nueva definición del consentimiento basado en la residencia y en la exclusión de una política social intervencionista. Esa protección final podría referirse, en la historia concreta, a los intentos políticos de los Estuardo (Stafford y Laud) de proteger a los agricultores de Nueva Inglaterra y a los esclavos de Bermudas contra la explotación extrema de terratenientes y comerciantes, intentos que representan los motivos materiales de la rebelión de las clases altas contra Carlos I. Se trata de una construcción ideológica brutal para respaldar la posición de la clase alta inglesa, a la cual Locke pertenecía por sus relaciones sociales. La construcción es coherente en la medida en que la *concupiscentia* se mantiene desde el principio como motivo impulsor, pero es incoherente en la medida en que la introducción del vocabulario del derecho natural obliga a redefinir repetidamente el concepto de naturaleza.

Esto nos lleva al problema en el que usted ha trabajado tantos años: el camuflaje del filósofo que quiere proteger las teorías incómodas de la protesta convencional. Si le he entendido correctamente, usted ve en Locke un esfuerzo de este tipo, y creo que está en lo cierto. Pero sólo si ampliara considerablemente el problema del camuflaje filosófico.

Me refiero a lo siguiente: usted se enfrenta a un problema filosófico completamente legítimo cuando afirma que los filósofos (pienso, por ejemplo, en sus estudios arábigos) toman precauciones para proteger su forma de filosofar y evitar el malestar de los no cualificados. Pero ¿un constructor ideológico, que destruye brutalmente todos los problemas filosóficos con la finalidad de justificar el statu quo político, es un filósofo? ¿No se trata justamente del caso opuesto, el de un destructor nihilista que pretende encubrir su tarea de destrucción para evitar la atención de los cualificados? Me pregunto qué diferencia hay entre Locke y los tipos de los que trata Camus en *El hombre rebelde*⁷². Lo que sigue apa-

72. A. Camus, *El hombre rebelde*, trad. de L. Echávarri, Alianza, Madrid, 2002.

reciendo como camuflaje del filósofo, ¿no es la mala conciencia del hombre «moderno», que no se atreve a declarar la vileza de sus intenciones, que oculta no sólo a los demás, sino a sí mismo mediante el uso frecuente de un vocabulario convencional? Esa posibilidad me recuerda las palabras de Karl Kraus; una persona así ya sabe lo que quiere, aunque subconscientemente. ¿En qué difiere la manera de filosofar de Locke de la picardía de la que Anatole France se burla en *La isla de los pingüinos*: la majestad de la ley que prohíbe por igual el robo a los ricos y a los pobres⁷³? Por último, cuando se considera el desarrollo de Locke a Marx, ¿cuál es la imagen ideal lockeana del orden político si no la de la sociedad burguesa, que Marx creía haber producido mediante una laboriosa búsqueda y que debía ser desenmascarada? Si Inglaterra no hubiera sido, de hecho, mejor que Locke, y no se hubiera elevado otra vez a sí misma a través de la reforma metodista, esa desagradable caricatura del orden humano habría originado algunas revoluciones interesantes.

Le pido disculpas por la extensión de la carta, pero cuando se trata de Locke mi corazón se acelera. Es para mí uno de los fenómenos más repugnantes, sucios y moralmente corruptos en la historia de la humanidad. Pero volvamos a nuestro problema técnico: me parece cuestionable, al menos en relación con el trabajo político de Locke, que deba incluirse en el campo del filosofar, y consecuentemente, me parece discutible que la sustancia de los trabajos políticos de Locke sea accesible atendiendo a la cuestión del camuflaje filosófico. Tal vez lo que esté implicado aquí sea un fenómeno de un orden totalmente diferente; Locke fue uno de los primeros casos de patología espiritual, cuyo tratamiento requeriría un aparato conceptual diferente.

Otra vez le expresa
su más sincero agradecimiento,
Eric Voegelin

73. A. France, *La isla de los pingüinos*, trad. de J. Carrier, Edicomunicación, Barcelona, 1995.

Mi querido señor Voegelin:

Muchas gracias por sus amables palabras. Me alegro de que conengamos en el punto central de mi exposición sobre Locke, que no creo que sea del gusto del conjunto de los anglosajones. Soy consciente de que aquí, en el Departamento de Filosofía, se enseña el acuerdo fundamental entre Locke y Aristóteles.

Creo no equivocarme al designar a Locke, y a Hobbes, como *teóricos del derecho natural*. En el capítulo anterior sobre Hobbes (en *Revue de Philosophie*), creo haber esclarecido la *diferencia* radical entre el derecho natural moderno y el premoderno. La teoría de Locke pertenece al derecho natural *moderno*, que puede ser distinguido del utilitarismo y sus equivalentes *sólo* a través del reconocimiento del derecho natural. Yo también considero que el derecho natural moderno es insostenible, estrecho y rudo. Pero hay que poner de relieve el hecho de que se trata de *derecho natural*, pues de no ser así no podría entenderse la relación con Rousseau y Kant-Hegel. Dicho de otra manera, el idealismo alemán es una vuelta a lo premoderno sobre bases «inglesas» y, *por esta razón*, insuficientes. No me es posible desarrollar esta cuestión aquí. Una explicación más detallada, aunque no lo suficiente, la puede encontrar en mi librito sobre derecho natural e historia, que se publicará en otoño y que le enviaré tan pronto como aparezca. Una pequeña indicación tal vez: el concepto de libertad del idealismo alemán es una «síntesis» entre el concepto premoderno de *virtus* y el concepto hobbesiano y lockeano del derecho subjetivo entendido como hecho moral fundamental.

Ha reconocido usted perfectamente que yo quería enriquecer mis observaciones sobre lo esotérico con mis comentarios sobre Locke. La causa es que hay una diferencia fundamental entre la técnica de los verdaderos filósofos y la de la filosofía moderna. Respecto al último punto, creo haber expuesto las cuestiones prioritarias en mi ensayo «Persecución y arte de escribir» (reeditado en el libro del mismo título).

Por cierto, ¿conoce usted *Quarrel with God* [Querrela con Dios], de Lawrence Thomson?⁷⁴ Creo que podría ser de su interés.

Empiezo *lentissime* a escribir un breve libro sobre Maquiavelo⁷⁵. *I can't help loving him —in spite of his errors* [No puedo evitar amarlo, a pesar de sus errores].

Saludos cordiales,

Leo Strauss

44

22 de mayo de 1953

Mi querido señor Voegelin:

Muchas gracias por su ensayo sobre los filósofos de Oxford. No hace falta que le diga que en lo principal estoy de acuerdo con usted: la crítica a la no-filosofía de la «conciencia», el uso de *rules of thumb* [máximas de la experiencia] (o de recursos prudenciales, como usted las llama) en vez de auténticos principios. Sobre todo, me ha agradado ver que ha roto usted más decisivamente con el historicismo. «Exteriormente», nuestros esfuerzos coinciden en un grado sorprendente. Sólo albergo dudas sobre dos cuestiones: la distinción (p. 103, párrafo 3)⁷⁶ entre principios y medidas prudenciales,

74. L. Thomson, *Melville's Quarrel with God*, Princeton UP, 1952.

75. *Thoughts on Machiavelli* [1958], Chicago UP, 1978.

76. Voegelin había escrito: «El uso anacrónico de los términos, aunque reduce el valor teórico de los juicios, tiene una intención inteligible. El señor D'Entrèves parte de la existencia de tres tipos de principios políticos: el totalitarismo medieval, el totalitarismo moderno y, en medio de los dos, el modelo moderno caracterizado por la búsqueda de la verdad, la libertad religiosa en consonancia con la conciencia y las libertades civiles. Si empleamos la distinción sugerida entre antropología filosófica (como ciencia de los principios) y medidas prudenciales encaminadas, bajo circunstancias históricas dadas, a crear el mejor contexto posible para lograr el bien más elevado, entonces la cuestión relativa al estatuto de esas libertades no puede ser eludida. ¿Son esas libertades verdaderos principios fundamentales o tal vez no sean más que recursos prudenciales? En el segundo caso, la aureola

según los entiende usted, haría imposible el concepto platónico-aristotélico de la *ariste politeia*, entendido como modelo necesario para la mejor de las vidas. ¿O le he malinterpretado? Cuando usted dice, en la página 109, que las *poleis* griegas apenas son útiles en el presente, no queda claro si se refiere también al sentido de la *polis* como forma perfecta de comunidad según Platón y Aristóteles dijeron⁷⁷. Respecto a la página 111, en la nota 15⁷⁸, estoy seguro de que el concepto

que las rodea ciertamente empalidecería; habría que hacerse la ruda pregunta, no planteable con respecto a un principio, de si funcionan o si han fracasado, tal vez de manera tan miserable como el recurso medieval a la persecución. No obstante, si no se establece esa distinción, entonces se evitará la dificultad y las libertades podrán ser tan inalienables, eternas y primordiales como se desee. El culto a las instituciones políticas entendidas como encarnaciones de principios depende de la supresión del propósito teórico.

77. Voegelin había escrito: «Aristóteles no creó *estados ideales* (la palabra *ideal* no tiene equivalente en griego), sino que desarrolló paradigmas imaginativos, modelos de la mejor *polis*. A su vez, lo *mejor* no tiene que ver con *ideales*, sino con una decisión relativa a la conveniencia pragmática del modelo que propicie un entorno para la vida *mejor y más feliz*, y el criterio para determinar la mejor y más feliz de las vidas será establecido por la ciencia de la antropología filosófica. La vida mejor, de acuerdo con las diversas formulaciones, es la vida que conduce al desarrollo de las excelencias dianoéticas, a la existencia filosófica de cada uno, hacia el *bios theoretikos*, o hacia el cultivo del yo noético. Los modelos, por consiguiente, están basados en una teoría de la naturaleza humana que pretende ser una ciencia. Por supuesto, hoy en día nadie estaría de acuerdo y sin reservas con los resultados del análisis platónico-aristotélico de la naturaleza humana, pues para estar de acuerdo con ellos, tendríamos que ignorar tanto los avances de la antropología filosófica heredados de los Padres y de la Escolástica, como los llevados a cabo por pensadores contemporáneos como Bergson, Gilson, Jaspers, Lubac o Balthasar, y en la medida en que de lo que se trata es de modelos clásicos, nuestro interés pragmático seguirá siendo reducido si no hacemos uso de las *poleis* griegas en el presente. Tales restricciones, sin embargo, no afectan al principio, establecido por los filósofos clásicos, según el cual una filosofía política debe estar basada en una teoría sobre la naturaleza humana; y una antropología filosófica es una ciencia, no una ocasión para arrebatos idealistas».

78. Voegelin había escrito: «He incluido en la explicación los pasajes relativos a la guerra preventiva porque indican una tensión en Collingwood que se remonta mucho más atrás que Hobbes. La guerra preventiva contra pueblos de civilizaciones inferiores fue requerida y justificada, por primera

de guerra de civilización de Tomás Moro nos remite a la tradición clásica: en este caso no hay *innovatio*.

Saludos cordiales,

Leo Strauss

N. Paso por alto nuestras perennes diferencias respecto al concepto de gnosis.

45

741 Canal Street
Baton Rouge, Luisiana
10 de junio de 1953

Querido señor Strauss:

Debo darle las gracias por dos cartas, la de marzo y la del 22 de mayo. Excuse mi larga demora. He estado bastante enfermo y sometido a diversas intervenciones (un problema intestinal), y ahora me estoy recuperando. La presión del trabajo ha crecido a causa de la hospitalización.

Lo que usted ha escrito sobre Locke es muy valioso, pero debo esperar a leer su trabajo sobre derecho natural para ver el problema en el contexto al que usted alude (el derecho natural alemán).

He tenido un problema en relación con su carta del 22 de mayo: a pesar de los más intensos trabajos paleográficos, no he sido capaz de descifrar la frase decisiva en la cual usted formula sus dudas sobre la distinción entre principios y recursos prudenciales con respecto a Platón y Aristóteles. (Su griego me resulta, normalmente, más fácil de leer.) Afortunadamente he podido leer su frase sobre Moro. Es interesante. Está usted en lo cierto cuando afirma que la tradición clásica juega un papel importante en la idea de Moro de guerra de civilizaciones. Pero ¿no tiene esto que ver, al fin y al cabo, con la *in-*

vez en el pensamiento político inglés, en la *Utopía* de Tomás Moro. En el marco de esa obra, el origen del argumento en la *hybris* humanística es incluso más claro que en la obra de Collingwood».

novatio, en la medida en que la guerra de civilizaciones en la cultura precristiana tiene un estatuto espiritual completamente distinto en una cultura cristiana (o incluso poscristiana)? Hasta 1900 China continuó teniendo un ministro de asuntos exteriores que se dedicaba oficialmente a supervisar la población bárbara en las zonas fronterizas, pero esto es distinto a la diferenciación de las civilizaciones de Moro o Vitoria, lo que significa algo así como la secularización de las cruzadas.

Durante las últimas semanas he lamentado que no hayamos tenido ocasión de hablar. Estoy trabajando en el capítulo israelita de mi *Historia*, con la perspectiva de que Israel articuló la historia como una forma simbólica del mismo tipo que los mitos cosmológicos de Mesopotamia y Egipto, y que la filosofía helénica. Es un trabajo muy delicado, especialmente a causa de mi conocimiento absolutamente insuficiente del hebreo.

Nos vamos a California dentro de dos días, a una escuela de verano; volveremos a finales de julio.

Saludos cordiales, suyo,

Eric Voegelin

46

Universidad de California
Departamento de Ciencias Políticas
Berkeley 4, California
23 de junio de 1953

Profesor Eric Voegelin
741 Canal Street
Baton Rouge, Luisiana

Querido señor Voegelin:

Muchas gracias por su carta. No es usted el primero en quejarse de mi escritura. Esto explica por qué dicto la presente carta⁷⁹.

79. En inglés.

Lamento oír que ha estado usted enfermo. Le deseo una rápida y completa recuperación.

No recuerdo ahora lo que dije acerca de la distinción entre principios y recursos prudenciales con relación a Platón y Aristóteles. Creo que mis objeciones tenían que ver con el hecho de que la distinción, según la entiende usted, no pone suficientemente de relieve el concepto clásico del mejor orden político o social. He tratado sobre este tema de manera bastante extensa en el cuarto capítulo de mi libro sobre derecho natural, que se publicará próximamente. Espero que podamos retomar la discusión cuando haya tenido usted la oportunidad de leer ese capítulo. El libro debería ver la luz durante el mes de septiembre.

En relación con el problema de la historia en el Antiguo Testamento, creo que se trata de uno de los más complejos de la historia intelectual. Pienso que un plan utópico sería dedicarse unos diez años a la solución de ese problema.

Como puede comprobar por el encabezado de la carta, estoy impartiendo el curso de verano en Berkeley. Tengo planeado estar de vuelta en Chicago a primeros de septiembre.

Sinceramente suyo,

Leo Strauss
Profesor de Filosofía Política

47

Universidad de Luisiana
Facultad de Artes y Ciencias
Baton Rouge
Departamento de Gobierno
3 de junio de 1956

Querido señor Strauss:

Hace unos días he sabido por Walter Berns⁸⁰ que ha sufrido usted un pequeño ataque al corazón, pero que ya

80. Walter Berns fue alumno de Strauss y colega de Voegelin en la Universidad de Luisiana.

había salido del hospital. Al mismo tiempo, me ha llegado su ensayo sobre Riezler, enviado por usted mismo. Acabo de recibir una carta de Stokes, que dice que usted había tenido que renunciar a su lección en Buck Hills Falls y necesitaba, después de lo ocurrido, unos meses de completa convalecencia⁸¹.

No hace falta que le diga lo mucho que su enfermedad me ha afectado. A ello se mezcla una preocupación egoísta, pues otra vez no voy a poder verle. Anhelaba mucho la ocasión de una larga conversación y, sobre todo, de verle por fin en acción.

Ambos le deseamos lo mejor a usted y a su familia, y esperamos que tenga una pronta recuperación.

Con cariño, suyo,

Eric Voegelin

48

Universidad de Luisiana
Facultad de Artes y Ciencias
Baton Rouge
Departamento de Gobierno
24 de enero de 1958

Querido señor Strauss:

Por fin ha llegado aquí su estudio sobre al-Fârâbî⁸². Veo que continúa usted con su investigación sobre el ocultamiento a través de numerosos métodos. Cada una de estas investigaciones aporta nuevos materiales fascinantes, como en el caso de al-Fârâbî. Muchas gracias.

81. Harold W. Stockes era decano de la Escuela de Posgrado en Ciencias y Artes de la Universidad de Nueva York, que patrocinaba anualmente las Conferencias Buck Hills Falls.

82. «How Farabi Read Plato's Laws»: *Mélanges Louis Massignon* 3 (1957), pp. 319-344, reimpr. en *What Is Political Philosophy? And Other Studies* (1959).

Mañana marchó de aquí. A mediados de febrero espero estar instalado en Múnich⁸³. Espero que nos veamos allí en alguna ocasión.

Saludos cordiales,

Eric Voegelin

49

Universidad de Chicago
Departamento de Ciencias Políticas
59th Street, 1126 East
Chicago 37, Illinois
11 de febrero de 1960

Profesor Eric Voegelin
Múnich
Theresienstraße, 3-5/IV

Querido señor Voegelin:

Sólo quería agradecerle que me haya enviado su exposición sobre «La democracia en la nueva Europa»⁸⁴. Estoy gratamente impresionado por la claridad, la sobriedad y la escrupulosidad de la exposición, con la que coincido completamente. Acabo de escribir a Hallowell pidiéndole que la traduzca al inglés en su revista⁸⁵. No necesito explicarle las razones por las cuales considero importante hacerla accesible a los científicos políticos americanos.

Espero que sea feliz en Múnich.

83. Voegelin regresó a Alemania para dirigir el Geschwister-Scholl Institut de la Universidad de Múnich y ocupar la Cátedra Max Weber de la universidad.

84. «Demokratie im neuen Europa»: *Gesellschaft-Staat-Erziehung* 4 (1959), pp. 293-300. Strauss escribió esta carta, así como la 51 —la última que le envió a Voegelin—, en inglés.

85. John Hallowell, profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Duke y editor del *Journal of Politics*. Hallowell publicó en 1975 *From Enlightenment to Revolution*.

Recuerdos cordiales.
Sinceramente suyo,

Leo Strauss

50

15 de febrero de 1960

Profesor Leo Strauss
Departamento de Ciencias Políticas
Universidad de Chicago
59th Street, 1126 East
Chicago 37, Illinois

Querido señor Strauss:

Gracias por su nota del 11 de febrero.

Me alegro que le haya gustado mi discurso a la academia.

La Universidad de Notre Dame me ha invitado como profesor visitante para el semestre de invierno de 1960/1961, y he aceptado. Esto nos permitirá encontrar una ocasión para reunirnos, lo que deseo con impaciencia.

Con mis mejores deseos, suyo,

Eric Voegelin

51

Universidad de Chicago
Departamento de Ciencias Políticas
59th Street, 1126 East
Chicago 37, Illinois
22 de febrero de 1960

Profesor Eric Voegelin
Theresienstraße, 3-5/IV
Múnich 2, Alemania Occidental

Querido Voegelin:

Le felicito por su invitación a Notre Dame. Desgraciadamente no voy a estar en Chicago durante ese período, sino en

algún lugar de California. Lamento, sobre todo, que no nos vayamos a ver.

Cordialmente suyo

Leo Strauss

52

7 de septiembre de 1964

Profesor Leo Strauss
Departamento de Ciencias Políticas
Universidad de Chicago
59th Street, 1126 East
Chicago 37, Illinois
Estados Unidos de América

Querido Strauss:

A principios del último semestre recibí del editor una copia de *La ciudad y el hombre*⁸⁶.

Permitame que le agradezca este regalo. Lo he leído con gran atención y debo decir que admiro mucho su análisis. No le sorprenderá que le diga que lo que más me impresionó fue su capítulo sobre Tucídides. El análisis de la forma literaria resulta, en este caso, elogiabile en grado sumo.

En primavera, es decir, a partir del 1 de febrero, voy a estar otra vez en Notre Dame, y espero con ansia que nos podamos encontrar en Chicago.

Con mis mejores deseos, suyo,

Eric Voegelin

86. *The City and Man*, Rand McNally, Chicago, 1964 [*La ciudad y el hombre*, trad. de L. Livchits, Katz, Buenos Aires, 2006]. Voegelin escribió esta carta en inglés.