

El camino de Leo Strauss hacia la filosofía política

Leonardo Rodríguez Duplá

Resumen

Leo Strauss es considerado por muchos el gran reivindicador de la filosofía política en el siglo XX. Pero esta caracterización resulta insuficiente en tanto no se precise qué entendía él por filosofía política. Para hacer esto último es necesario reconstruir el largo y complejo itinerario intelectual de Strauss. Su punto de partida es la pregunta por la vida buena para el hombre, la cual tiene desde el principio implicaciones teológicas y políticas. La exploración sistemática de esas implicaciones llevará a Strauss a la convicción de que existe una tensión insuperable entre la existencia filosófica y la existencia política.

Abstract

Leo Strauss is held by many to be the great advocate of political philosophy in the 20th century. But this will be an inadequate presentation of Strauss unless we specify what he meant by political philosophy. In order to accomplish this task it is indispensable to trace his long and complex intellectual development. His starting point is the question of the best life for man, which has both theological and political implications. Systematic exploration of these implications led him to believe that there exists an insurmountable tension between philosophic life and political life.

1

Leo Strauss (1899-1973) es presentado a menudo como el gran reivindicador de la filosofía política en el siglo XX. Aunque no cabe duda de que esta caracterización es conforme con el modo como Strauss entendió su propia obra, es probable que su sentido no le resulte inmediatamente evidente a quien hoy se aproxime por vez primera al pensamiento de este autor.

La primera dificultad para el lector contemporáneo nace del hecho de que la filosofía política no ocupa ya un lugar marginal en el

quehacer de los filósofos. La situación ha cambiado tanto a este respecto en el curso de los últimos decenios, que al lector de nuestros días le cuesta imaginarse la supuesta necesidad de reivindicar una disciplina que él ve florecer en torno suyo, y de modo particularmente intenso en las obras de los pensadores más conocidos del público general.

En realidad, para superar esta dificultad basta con comparar, siguiendo una sugerencia del propio Strauss,¹ la obra de Hermann Cohen con la de los más destacados filósofos de las generaciones siguientes: Bergson, Whitehead, Husserl y Heidegger. Si en la obra de Cohen –fallecido, recuérdese, en 1918– la filosofía política ocupa todavía un lugar destacado, en la de sus sucesores brilla por su ausencia. Y no se alcanza una conclusión diferente si, mirando en una dirección distinta, se examina la labor desarrollada en los departamentos de ciencia política de las pujantes universidades que Strauss conoció tras su emigración a los Estados Unidos: la filosofía política había sido prácticamente reemplazada en ellos por investigaciones sociológicas de naturaleza empírica.

Así las cosas, en el hecho de que hoy pueda causar extrañeza el que se considere a Strauss redescubridor de la filosofía política podría verse más bien una confirmación indirecta de lo justo de esa consideración. En efecto, si el lector contemporáneo ya no siente como propia la necesidad de recuperar ese saber olvidado, ello se debe en buena medida al éxito de la tarea emprendida por Strauss y otros pensadores de su generación: ya no necesitamos traer al centro de la atención los problemas clásicos de la filosofía política gracias a que ellos ya lo han hecho por nosotros.

Sea como fuere, la principal dificultad a la que se enfrenta quien hoy desee comprender el sentido del empeño de Strauss por devolver su carta de naturaleza a la filosofía política es de otro orden. El verdadero problema consiste en aclarar qué entendía él exactamente por filosofía política. La urgencia de esta aclaración la entenderá de inmediato quien compare los escritos de Strauss con alguna de las obras emblemáticas de la filosofía política contemporánea, digamos la *Teoría de la justicia* de John Rawls. La diferencia entre los temas y los métodos de estos dos autores es tan acusada, que cuesta creer que ambos cultiven una misma disciplina filosófica. Ahora bien, como nadie pone en duda que Rawls sea precisamente eso, un filósofo

¹ Cf. STRAUSS, LEO: *What Is Political Philosophy?* (Free Press, Glencoe, Ill. 1959), p. 17.

político, el más elemental rigor intelectual exige que nos preguntemos qué queremos decir cuando calificamos a Strauss valiéndonos de los mismos términos.

Por cierto que nuestra respuesta ha de ser capaz de explicar cómo encajan hasta formar una unidad teórica coherente las distintas determinaciones del objeto de esa disciplina ofrecidas por Strauss en contextos diferentes, con algunas de las cuales nos encontraremos más adelante. Y a la vez ha de brindarnos la clave que nos permita entender por qué se alude a este autor con tanta frecuencia –y no sin razón– con otros muchos tópicos además del antes citado. Las exposiciones al uso suelen mencionar como sus grandes temas cosas tales como: razón y revelación, Atenas y Jerusalén, antiguos y modernos, la escritura esotérica de los filósofos, el racionalismo clásico o la crisis del mundo moderno. La comprensión adecuada del sentido que para Strauss tiene la filosofía política debería permitirnos determinar el lugar que ocupa cada uno de estos intereses en el conjunto de su obra y reconocer el peso que le corresponde.

2

Una primera pista nos la brinda el propio Strauss en el prólogo que escribió en octubre de 1964 para la edición alemana de su famoso libro sobre Hobbes, publicado originalmente en 1936 en Inglaterra. En ese lugar afirmaba que el problema teológico-político había sido siempre “*el tema de [sus] investigaciones*”.² La expresión “problema teológico-político” remite, claro está, al célebre *Tratado teológico-político* de Spinoza, sobre el que precisamente versó el primer trabajo académico importante de nuestro filósofo. Su título rezaba *La crítica de la religión de Spinoza como fundamento de su ciencia bíblica*,³ y fue escrito entre 1925 y 1928 y presentado para su publicación a la Academia para la Ciencia del Judaísmo, institución berlinesa en la que Strauss trabajaba a la sazón. Muchos años des-

² Cf. STRAUSS, L.: *Hobbes' politische Wissenschaft* (H.Luchterhand Verlag, Neuwied/Berlin 1965), p.7. Esta obra puede consultarse ahora en el volumen III, pp. 3-192, de los *Gesammelte Schriften* de L.Strauss, que están siendo cuidadosamente editados por Heinrich Meier en la editorial Metzger (Stuttgart/Weimar 1996 y sigs.) En lo que sigue, citaremos esta edición de los escritos de Strauss por las siglas GS, con indicación de volumen y página.

³ Cf. STRAUSS, L.: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (Akademie-Verlag, Berlin 1930), ahora en: GS I, 1-361.

pués, en 1962, Strauss evoca al autor de ese su primer libro como un joven judío “atascado en el problema teológico-político”.⁴ La fuerza de esta expresión sugiere vivamente que el problema en cuestión no constituía para él un tema de interés puramente erudito en el que hacer sus primeras armas de especialista en cuestiones judías. Antes bien, Strauss escogió estudiar el *Tratado* porque estaba convencido de que en esta obra se abordan al máximo nivel teórico las cuestiones en las que él estaba vitalmente interesado.

¿Cuáles eran esas cuestiones? La primera y principal era la cuestión de cómo vivir. La razón y la revelación ofrecen dos opciones aparentemente irreconciliables: de un lado una existencia libre, confiada a sus propias fuerzas, en la que el pensamiento independiente actúa como motor de la emancipación y el progreso humano; de otro una vida de obediencia, de cumplimiento de una ley que al hombre le viene impuesta desde fuera de su voluntad. Está claro que sin resolver el conflicto de razón y revelación no es posible contestar a la pregunta por la vida mejor para el hombre. Precisamente por ello, esta pregunta constituye, de entrada, un problema *teológico*. (En esta opinión perseveró Strauss hasta el final de su vida. *La ciudad y el hombre*, que acaso contenga su más maduro punto de vista sobre la naturaleza de la política, concluye precisamente con la sugerencia de que la pregunta *quid sit deus* es la cuestión decisiva de la filosofía “aunque los filósofos no la pronuncien a menudo”⁵).

Para comprender que también constituyera un gravísimo problema *político* para el joven Strauss, basta recordar brevemente la discriminación que padecían los ciudadanos judíos en la Alemania de las primeras décadas del siglo pasado. Esta situación ni siquiera se logró superar durante la República de Weimar, pese a que entonces se reconocieron por primera vez plenos derechos civiles a los ciudadanos de confesión judía. La democracia liberal garantizaba, es verdad, la equiparación política de todos los ciudadanos con independencia de su fe religiosa, pero no disponía de medios eficaces para impedir la discriminación social de la minoría judía, toda vez que las actitudes discriminatorias germinaban en la esfera privada, sobre la que el Estado liberal no posee jurisdicción. Por otra parte, la discriminación social afectaba no sólo a los judíos ortodoxos, fieles en su

⁴ Así se expresaba al comienzo del amplio e interesantísimo prólogo que puso a la edición americana de su libro sobre Spinoza, prólogo luego incorporado a la colección de ensayos: STRAUSS, L.: *Spinoza's Critique of Religion* (Schocken Books, New York 1965), pp. 1-31 (=GS I, 5-54).

⁵ Cf. STRAUSS, L.: *The City and Man* (Rand McNally, Chicago 1964), p. 241.

modo de vida a las tradiciones de su pueblo, sino también a quienes por unas u otras razones habían abandonado la fe judía y habían emprendido el camino, finalmente fallido, de la asimilación. La clara conciencia del fracaso de la asimilación llevó entonces a no pocos estudiantes universitarios judíos a optar por el sionismo, que se proponía restituir en su dignidad a todos los judíos mediante la fundación de un Estado judío independiente. El propio Strauss militó desde 1917 en las filas del sionismo político, que entendía el “problema judío” como un problema no religioso sino humano, susceptible de una solución propiamente política.

Si Strauss se volcó durante aquellos años en el estudio del *Tratado* de Spinoza fue porque en ese texto se anticipan y discuten de manera asombrosamente aguda las tres opciones básicas a las que se acaba de hacer referencia: ortodoxia, asimilación y sionismo. La atención de Spinoza se centra sobre todo en el examen de las tesis teológicas del judaísmo ortodoxo, pero ese examen sirve luego a un interés político: la formulación de los fundamentos teóricos de una democracia liberal.

Se recordará que Spinoza toma el partido de la razón frente a la revelación. Basándose a la vez en su propia concepción filosófica (expuesta de manera sistemática en la *Ética*) y en el método histórico-crítico (de cuya aplicación a la lectura de la Biblia él fue pionero), Spinoza llega a negar toda pretensión de verdad a la revelación bíblica. Los profetas, instrumentos y garantes de esa revelación, no son sino hombres virtuosos y dotados de gran capacidad imaginativa, lo que les permite formular con ayuda de símbolos e imágenes un discurso sumamente persuasivo y comprensible para todos. Las palabras del profeta carecen de toda pretensión de verdad, pero mueven a la gente sencilla a la observancia de la ley. Esta interpretación del profetismo comporta, claro está, una radical devaluación de la figura de Moisés, que es visto ahora como un simple legislador. La ley mosaica no es una ley divina sino política, y de hecho está destinada únicamente a fomentar el bienestar material de una comunidad particular, el antiguo Estado hebreo. Desaparecida esa comunidad, la observancia de la ley, y en especial la observancia de las normas ceremoniales, es puro anacronismo. En cuanto a los milagros, el otro gran aval de la verdad de la revelación, su existencia es negada por Spinoza por ser incompatible con el determinismo férreo al que a su juicio está sometido el orden natural.

Pero de todo esto no se sigue que el judaísmo tradicional se reduzca a un cúmulo de errores. Hay en él un núcleo de verdad, sólo

que ese núcleo no es patrimonio exclusivo de los judíos. En el célebre capítulo 14 del *Tratado* se enumeran los siete “dogmas de la religión universal”,⁶ que se encuentran por igual en la Biblia judía y en el Nuevo Testamento. El quinto de esos dogmas afirma que el culto a Dios consiste en la práctica de la justicia y la caridad. Spinoza reduce por tanto el judaísmo y el cristianismo a su común denominador moral, y declara irrelevantes para la salvación todas las creencias y ceremonias que rebasen de ese caudal común. Su ideal político es el de una democracia liberal en la que el Estado tolere todas las confesiones religiosas sin identificarse con ninguna de ellas.

Salta a la vista que tanto la reducción del judaísmo a unos pocos contenidos dogmáticos que ni siquiera son específicamente judíos, como la propuesta de un modelo político que hace de la religión un asunto privado, constituyen las bases teóricas de la asimilación entendida como vía de solución del problema judío. Pero también la otra gran propuesta elaborada en el siglo XIX, el sionismo político, está ya prefigurada en el texto de Spinoza, concretamente en el pasaje del capítulo 3 en el que se expresa la convicción de que los judíos podrían un día reconstruir su Estado “si los fundamentos de su religión no afeminaran sus corazones”.⁷

Es conocido que la posición expuesta en el *Tratado* provocó que su autor fuera expulsado formalmente de la comunidad judía de Ámsterdam. Durante siglos y hasta nuestros días, el renegado Spinoza ha sido considerado por la ortodoxia un autor maldito. La otra cara de la moneda la representan el asimilacionismo y el sionismo decimonónicos, que con toda razón celebraban a Spinoza como a su más insigne precursor. Por cierto que la reivindicación del filósofo había comenzado mucho antes: se remonta a la publicación en 1785 de las famosas cartas de Jacobi a Mendelssohn relativas a la recepción de Spinoza en el pensamiento de Lessing, cartas que ejercieron un poderoso influjo en el período romántico.

Mención aparte merece Hermann Cohen, el más importante filósofo judío de finales del siglo XIX y comienzos del XX, y verdadero mentor espiritual de varias generaciones de judíos alemanes. Cohen se opuso decididamente a la canonización del autor del *Tratado* por parte del judaísmo moderno. A juicio de Cohen, la excomunión fulminada sobre Spinoza por la sinagoga de Ámsterdam estaba plena-

⁶ SPINOZA, B.: *Opera*, Hg. Carl Gebhardt (C. Winter, Heidelberg 1925), vol. III, pp. 178s.

⁷ *Ibíd.* p. 57.

mente justificada, pero no por cosas tales como haber rechazado la ley ceremonial o por haber negado la autoría mosaica del Pentateuco, sino por haber traicionado a su pueblo. Spinoza habría dado mejor trato al cristianismo que al judaísmo, y para colmo lo habría hecho de mala fe, como demuestran las contradicciones patentes en que incurre cuando ello conviene a su argumento, su ocultamiento del universalismo de los profetas, o su uso tendencioso de los textos de Maimónides.⁸ En cuanto al valor objetivo del *Tratado* como obra teológica, Cohen pensaba que Spinoza había refutado realmente la ortodoxia, pero negaba que esto forzara al abandono de toda forma de judaísmo. La tarea de su vida consistió precisamente en la formulación de un judaísmo liberal en el que confluían tradición bíblica y filosofía (neo)kantiana.

En su primer libro publicado, el joven Strauss tuvo la osadía de romper con el consenso general al negar, frente a admiradores y detractores de Spinoza, que este filósofo hubiera refutado la posición ortodoxa. Si la ortodoxia afirmara *saber* que Dios ha creado el mundo y le ha dado al hombre la Ley, entonces cabría refutarla, pues cosas tales no es posible saberlas a ciencia cierta. Pero lo que en realidad caracteriza a la ortodoxia es *creer* en el origen divino del mundo y de la Ley, y a juicio de Strauss esta creencia es de tal índole que si bien su verdad no puede ser demostrada por la razón, tampoco puede ser refutada. Del mismo modo que quien cree en un Dios creador y omnipotente no tiene mayor problema para aceptar la posibilidad de la revelación y los milagros, quien desee mostrar que revelación y milagros son imposibles habrá de demostrar que ese Dios no existe. Spinoza no lo ha hecho en el *Tratado*, pero tampoco en la *Ética*, que en realidad no va más allá de la formulación de un sistema hipotético, ya que la verdad de los axiomas de que parte no es evidente en sí misma. Así las cosas, la actitud espiritual que se expresa en la crítica filosófica de la revelación no pasa de ser, también ella, una creencia. Paradójicamente, la polémica de razón y revelación ha terminado revelándose como un debate entre dos ortodoxias, cada una aferrada a su dogma.

⁸ La crítica de Cohen a Spinoza es discutida por Strauss en el prólogo a la edición americana de su libro sobre Spinoza (véase n. 4).

3

Debe notarse que este resultado, que es el alcanzado por un examen imparcial de la crítica de Spinoza a la tradición, no puede entenderse como un empate entre razón y revelación, provocado por la imposibilidad de refutarse mutuamente. Antes bien, estamos ante una victoria de la ortodoxia, que no ha tenido que hacer ni una sola concesión, mientras que la parte contraria ha sido desenmascarada como mera creencia disfrazada de saber. Pero esto no satisface al joven Strauss, que no era un judío ortodoxo y sí en cambio un filósofo. La enseñanza que extraerá de los años de estudio de Spinoza es que no es posible quedarse en el estudio de este autor, sino que es imprescindible reabrir el debate entre razón y revelación, pues sólo de este modo cabe aspirar a encontrar una respuesta satisfactoria a la pregunta por la vida mejor para el hombre.

¿En qué dirección buscar a partir de ahora? Strauss está persuadido de que el racionalismo moderno es una vía muerta. Le mueve a este duro juicio no sólo el fracaso ya constatado de Spinoza, sino sobre todo la reflexión sobre los dos frutos más maduros de ese racionalismo: el positivismo y el historicismo.⁹ Es característica del positivismo la decisión de aplicar a las ciencias humanas los métodos de investigación propios de las ciencias de la naturaleza, y antes que nada la distinción tajante de hechos y valores. La ciencia merecedora del nombre describe y relaciona hechos, pero no hace juicios de valor. Ahora bien, una ciencia libre de valoraciones es incapaz de proponer un horizonte normativo para la acción humana, pues no permite entender por qué ciertos fines son preferibles a otros. No tiene sentido, por tanto, esperar de un saber semejante orientaciones acerca de la vida mejor para el hombre. Y las perspectivas no son mejores cuando planteamos esta misma cuestión desde la perspectiva del historicismo, el cual afirma la insuperable historicidad de toda tesis filosófica y con ello renuncia de antemano a la aspiración a la verdad.

No siendo posible avanzar más allá de Spinoza por la senda del racionalismo, la única opción disponible para quien se sabe ajeno a

⁹ Los lugares más importantes para estudiar la crítica de Strauss al positivismo y al historicismo son los dos primeros capítulos de su libro *Natural Right and History* (University of Chicago Press, Chicago 1953), así como los tres primeros capítulos de la obra *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (University of Chicago Press, Chicago/London 1989), que es una colección de ensayos y conferencias de Strauss editada por T.L. Pangle.

la ortodoxia consiste en retroceder por ese mismo camino, desandar lo andado. Es así como Strauss encontrará una vía de acceso a las cuestiones capitales en los escritos de Maimónides, a quien Cohen ya había llamado el “clásico del racionalismo” judío. Las sorpresas que le deparará el estudio de este autor y de sus predecesores tanto árabes como judíos serán numerosas, y le convencerán de la necesidad de recuperar la perspectiva propia del racionalismo premoderno.

En los escritos de Maimónides ocupan un lugar central la ley y el profetismo. Tanto el gran pensador judío como sus predecesores musulmanes parten del supuesto de que el hombre no es capaz de alcanzar la felicidad más que sometiéndose a una ley de origen divino que le enseña a vivir rectamente y le encamina hacia la inteligencia de las verdades supremas. Conviene recordar que a diferencia del cristianismo, que interpreta la religión como una fe expresada en dogmas, para judíos y musulmanes la religión es antes que nada una ley –Torá, Sharia–, un código de conducta de origen divino; por eso la sacra doctrina no adopta para ellos la forma de la teología dogmática, sino que es “ciencia de la ley” –*halaká, fikh*–. Por otra parte, dado que esa ley es a la vez moral, civil y religiosa, de modo que comprende o expresa el modo de vida de la comunidad en todos sus aspectos esenciales, no cabe duda de que es también un fenómeno de naturaleza eminentemente política. Lo cual quiere decir que la ciencia de la ley ha de ser, en alguna proporción no desdeñable, ciencia política.

Durante años, Strauss se dedicará a desentrañar la ciencia política consignada en las obras de pensadores como Maimónides, Alfarabi, Avicena o Abravanel.¹⁰ En uno de sus escasos textos autobiográficos relata cómo un día, leyendo el tratado de Avicena *Sobre la división de las ciencias racionales*, se topó con la sorprendente afirmación de que la obra de referencia para estudiar el fenómeno de la profecía no es otra que *Las leyes* de Platón.¹¹ Este hallazgo revestirá crucial importancia para las investigaciones de Strauss, que aprenderá a reconocer el carácter marcadamente platónico de la filosofía política

¹⁰ Algunos de los estudios dedicados a estos autores pueden consultarse en GS II, parte segunda. También es de mucha utilidad la colección STRAUSS, L.: *Maimonide*, ed. R.Brague (P.U.F., Paris 1988), que contiene casi todos los trabajos dedicados por Strauss a Maimónides.

¹¹ Cf. “A Giving of Accounts”, en: STRAUSS, L.: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, ed. K.H.Green (State University of New York Press, Albany, NY 1997), pp.457-466, esp. 463.

de los pensadores medievales musulmanes y judíos (a diferencia de la cristiana, que fue básicamente aristotélica). El inopinado platonismo de esos pensadores viene condicionado por dos hechos: primero, que también en la filosofía griega la ley divina –ley a la vez política, moral y religiosa– desempeña una función capital (con la diferencia, eso sí, de que esa ley no es entendida por los pensadores griegos como ley revelada); segundo, que la intención última de la filosofía platónica es precisamente de índole política y persigue la fundación de la “ciudad perfecta”¹².

La nueva perspectiva sobre la filosofía medieval ganada por Strauss le permite reconocer en la caracterización del profeta ofrecida por autores como Alfarabi o Maimónides los rasgos característicos del rey-filósofo platónico. El profeta es ante todo un legislador sabio, y por tanto el fundador de un orden político perfecto. Al aplicar de este modo el instrumental conceptual platónico a la interpretación del profeta, los pensadores medievales judíos y musulmanes inauguraban la posibilidad de una reconstrucción estrictamente filosófica de la ley revelada. Pero reconstruir algo equivale a mostrar que ese algo es reemplazable. No en vano subraya Strauss la condición racionalista de estos pensadores. La filosofía es vista ahora con recelo, como una peligrosa alternativa a la revelación. En consecuencia, la filosofía ha de ser justificada: la *Guía de perplejos*, la obra más representativa del racionalismo judío medieval, comienza por una defensa de la filosofía ante el tribunal de la ciencia judía tradicional; por su parte Averroes, contemporáneo de Maimónides, dedicará todo un tratado a demostrar, partiendo de la ley islámica, la permisibilidad de la filosofía.

El libro dedicado por Strauss al estudio de Maimónides y sus precursores árabes se llama *La filosofía y la ley*.¹³ Este título alude con una fórmula nueva al problema de las relaciones entre razón y revelación, que constituía asimismo el objeto del libro de Strauss sobre Spinoza; pero el título del nuevo libro tiene además la ventaja de traer a primer plano la dimensión política del problema –ya se dijo que la ley es un fenómeno eminentemente político–, y de situarnos con ello a las puertas de uno de los temas centrales de la obra de Strauss: la tensión entre la filosofía y la *polis*.

¹² Cf. “Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî”, *Revue des Etudes Juives* 100 (1936) 1-37 (=GS II, 125-166, esp. 148).

¹³ Cf. STRAUSS, L.: *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* (Schocken, Berlin 1935) (=GS II, 1-123).

El orden político reposa siempre sobre un suelo de opiniones compartidas, opiniones avaladas por su origen ancestral. La filosofía, en cambio, se orienta por el ideal del conocimiento, por lo que somete a crítica racional las opiniones recibidas; la filosofía no reconoce autoridad a lo ancestral en tanto que tal, sino sólo a lo natural, que ella trata de identificar.¹⁴ Al poner en tela de juicio los fundamentos mismos del orden político, la filosofía se atrae el recelo de la ciudad, que ve en ella un factor desestabilizador. El conflicto, en verdad inevitable, ha quedado simbolizado para siempre en el destino de Sócrates, condenado a beber la cicuta por no creer en los dioses en los que cree la ciudad.

Sócrates es precisamente el modelo o arquetipo de la existencia filosófica, el hombre que al ideal político del *kaloskagathos*, del ciudadano ejemplar que practica las virtudes de la *polis*, opone el ideal de la búsqueda incesante de la sabiduría. La existencia filosófica aparece a esta luz como un modo de vida que rebasa el orden político, y por tanto como un modo de vida potencialmente “inmoral”, contrario a las virtudes reconocidas por la comunidad. Quizá no sea casual que Jenofonte, discípulo de Sócrates, se una primero a Ciro y luego a Agesilao, desdeñando atender las más elementales exigencias del patriotismo.

Con su tesis del conflicto permanente del filósofo con la ciudad Strauss ha avanzado considerablemente en su definición del sentido de la filosofía política. Hacia el final de su vida diría que ese conflicto es “el tema supremo de la filosofía política”.¹⁵ Esto significa que la ciencia política no sólo ha de preguntar por las condiciones fácticas y normativas de la existencia política, sino que ha de mirar más allá, a lo que ya no es existencia política sino que la delimita y desafía desde fuera: la existencia filosófica. No cabe duda: a estas alturas de su evolución intelectual, la filosofía política comienza a perfilarse ante los ojos de Strauss como el saber que ha de indagar la naturaleza y dignidad de los diversos géneros de vida, es decir, la cuestión que aguijonea su pensamiento desde el principio. Si antes las alternativas principales eran la existencia del filósofo y la del *homo religiosus*, ahora la religión queda englobada, gracias a la mediación del concepto de Ley, dentro de la existencia política.

¹⁴ Cf. STRAUSS, L.: *What Is Political Philosophy?*, p. 32.

¹⁵ Cf. STRAUSS, L.: “A Giving of Accounts”, p. 464.

La doctrina de la tensión entre filosofía y *polis* recibirá una poderosa confirmación de la que quizá sea la más conocida aportación de Strauss a la historia del pensamiento: su descubrimiento del carácter esotérico de buena parte de las obras políticas que nos ha legado la tradición filosófica.¹⁶ Por lo mismo que el conflicto de filosofía y *polis* es inevitable, el filósofo está siempre en la mira de los guardianes del orden establecido; su existencia es una existencia amenazada. Esto explica que a lo largo de los siglos los filósofos hayan cultivado un arte de escribir sumamente cauteloso, que encubre sistemáticamente el carácter subversivo de la filosofía y de este modo lo pone a resguardo de la censura. En su nivel superficial, accesible a todos, las obras de los filósofos se atienen a las opiniones de la ciudad; propalan mitos saludables, estabilizadores del orden político. Pero esas mismas obras dan a entender entre líneas, mediante indicios sutiles, una doctrina diferente, sólo al alcance de las inteligencias mejores. Al proceder de este modo, el filósofo no sólo busca su propio interés, sino que vela por el interés de la filosofía misma. Al adaptar sus opiniones explícitas a los prejuicios de sus conciudadanos, los persuade de que la filosofía no es nociva para la salud pública, y de este modo garantiza la pervivencia de la filosofía como género de vida. La acción política del filósofo consiste, por lo tanto, en hacer posible la verdadera excelencia humana.

Strauss descubre la escritura esotérica al estudiar la filosofía árabe y judía medieval. Con el tiempo llegará a la convicción de que Alfarabi, Maimónides o Abravanel no creían en la revelación, por más que la lectura de sus obras sugiera lo contrario. Eran filósofos en sentido estricto, y como tales se atenían a la razón y sólo a ella. Aunque su filosofía era fundamentalmente aristotélica, ya hemos visto que Platón era su autoridad principal en materia política (es decir, a la hora de interpretar la Ley). Es precisamente esta circunstancia la que sugiere a Strauss la raigambre platónica del modo de escribir practicado por esos autores. Esta hipótesis se ve confirmada luego por los propios textos de Platón: en el *Fedro* se afirma la superioridad de la enseñanza oral sobre los textos escritos, en *La república* y en *Las leyes* se defiende la necesidad política de la “noble mentira”.

Strauss ha dado con una mina que explotará sistemáticamente hasta el final de sus días: tanto su labor docente como muchos de sus artículos y libros están dedicados al estudio metódico del *cor-*

¹⁶ Cf. STRAUSS, L.: *Persecution and the Art of Writing* (Free Press, Glencoe, Ill. 1952).

pus platónico, o bien a otras investigaciones que arrojan luz sobre él. Strauss presta suma atención a las peculiaridades del diálogo como género literario que permite expresar de un modo indirecto u oblicuo el pensamiento esotérico del autor. Su lectura de los diálogos platónicos está guiada por lo que él denomina principio de “necesidad logográfica”¹⁷, según el cual ningún rasgo del texto, ni siquiera sus más nimios detalles, carece de importancia. El diálogo es una compleja obra de arte a cuyo sentido profundo sólo accede el lector atento a los inesperados guiños y alusiones del autor, que han de ser detectados e interpretados con paciencia detectivesca.

A la tradición filosófica antigua y medieval de raíz platónica la denomina Strauss en ocasiones “racionalismo clásico” o “racionalismo premoderno”. Habida cuenta del fracaso del racionalismo moderno, cuyo episodio terminal lo constituye el historicismo radical de Heidegger, verdadera cifra de la cultura contemporánea, nuestro autor veía en la recuperación del racionalismo clásico la condición indispensable de una existencia filosófica. Ésta comienza necesariamente por la pregunta por su propia posibilidad. Pero esta pregunta es ya siempre una pregunta política, pues la vida filosófica sólo puede entenderse por contraposición a ese otro género de vida que la hace posible: la vida política.

El mito platónico de la caverna simboliza precisamente la relación entre la filosofía y la ciudad. La caverna es la *polis*, a la que se ve forzado a retornar el filósofo tras su trabajoso ascenso hacia la luz para así defender la posibilidad de la filosofía. Los argumentos del filósofo serán de naturaleza dialéctica, partirán de las creencias generalmente aceptadas por sus conciudadanos. Si el filósofo tiene éxito en su intento, la suspicacia hacia la filosofía se aplacará, y él podrá atraer a los jóvenes mejores a la búsqueda de la sabiduría, a la interminable empresa de reemplazar la opinión por el conocimiento. A lo que no puede aspirar el filósofo es a que todos o siquiera la mayoría compartan su modo de vida. La ciudad es, como tal, refractaria a la razón, o al menos al uso más radical y elevado de esta facultad.

Rozamos con esto una de las más profundas convicciones de Strauss, así como uno de los motivos principales de su escepticismo hacia el ideal, característicamente moderno, de un Estado universal que garantice la paz y la felicidad de los hombres. Frente a estas esperanzas desmesuradas, Strauss alabará siempre la moderación de la filosofía política clásica, que no pierde de vista las limitaciones de la

¹⁷ Cf. STRAUSS, L.: *The City and Man*, 53, con referencias al *Fedro* de Platón.

condición humana y, en consecuencia, reclama metas políticas menos ambiciosas. La *polis* es el medio de la opinión, no del conocimiento; de lo ancestral, no de lo natural; de la pasión, no de la razón. Todo intento de erradicar el mal de la ciudad desconoce que éste es una consecuencia inevitable de la “naturaleza dual” del hombre, de su condición de “ser intermedio”, a medio camino entre los dioses y las bestias.¹⁸

5

El descubrimiento de las limitaciones inherentes a la esfera política es la causa última de la posición madura de Strauss respecto al sionismo político y a la democracia liberal. Pero también a la inversa: su reflexión sobre estas dos realidades políticas le confirmaron en su convicción de que la acción política no podía constituir la solución del “problema humano”.

Con el paso de los años Strauss se distanció, en efecto, del sionismo político en el que había militado durante su juventud. Entiéndase bien esta afirmación. Strauss siempre sostuvo que la fundación del Estado de Israel constituía un beneficio inestimable para todos los judíos, fueran o no conscientes de ello, pues este hecho histórico les había devuelto la dignidad tantas veces negada. Pero a la vez se veía obligado a reconocer la fuerza de las objeciones procedentes del sionismo cultural, que insistía en la necesidad de que Israel conservara su arraigo en la historia del pueblo judío. Un Estado puramente secular, que hiciera del pueblo judío “un pueblo como los demás”, sería en el fondo una nueva variación sobre el viejo tema de la asimilación, y por tanto una victoria sin paliativos de los enemigos del pueblo judío. Ahora bien, el núcleo de la herencia judía con la que el sionismo cultural deseaba entroncar es de naturaleza religiosa, por lo que el sionismo cultural bien entendido es, a fin de cuentas, sionismo religioso (es decir, ante todo fe judía, y sólo en segundo lugar ideología sionista). De este modo el sionismo político, que entiende el problema judío como un problema inmanente y susceptible de ser solucionado con medios puramente humanos, parece ser arrastrado por su misma naturaleza a la perspectiva religiosa que a toda costa deseaba evitar. Apenas hace falta decir que esta deriva última del sionismo coherente comporta en realidad su anulación, pues sionis-

¹⁸ Cf. STRAUSS, L.: *What Is Political Philosophy?*, p. 35.

mo y fe tradicional no pueden convivir: desde la perspectiva del judaísmo ortodoxo el ideal de una solución humana al problema planteado por el terrible destino histórico del pueblo judío es, sencillamente, una blasfemia.¹⁹

Pero no sólo ocurre que el sionismo es inviable. Ni el liberalismo ni el comunismo, las dos grandes fórmulas políticas ensayadas en el siglo XX, han conseguido evitar la discriminación de los judíos. Strauss terminará afirmando que eso que se ha denominado el “problema judío” en realidad no tiene solución. Y dado que ese problema era la forma concreta que para él adoptaba el problema teológico-político (es decir, el problema por antonomasia)²⁰, la imposibilidad de solucionarlo había de cobrar a sus ojos un valor paradigmático. En la década de los sesenta Strauss sugería agudamente que el pueblo de Israel podía considerarse en verdad el pueblo elegido al menos en el sentido de que su historia era el símbolo más patente de las limitaciones inherentes a la esfera política.²¹

Este mismo principio de la esencial limitación de todo empeño político está en la base de la actitud de Strauss hacia la democracia liberal. Contra lo que a veces se sugiere, Strauss era un decidido partidario de ella. No se hizo ciudadano norteamericano por simple conveniencia, sino por convicción. Conoció a fondo el pensamiento político que presidió la fundación de los Estados Unidos y se identificó plenamente con él. Pero, al mismo tiempo, era plenamente consciente de los peligros a los que está expuesta la democracia, especialmente cuando la autocomplacencia la ciega. Su actitud crítica no se alimentaba tan sólo de la premisa, aprendida en la escuela del platonismo político medieval, de que la *polis* es sólo parcialmente receptiva al influjo de la razón, sino también de la experiencia histórica reciente. Había visto desacreditarse a las democracias atlánticas en el Tratado de Versalles, había comprobado la incapacidad del régimen democrático de Weimar para solucionar el problema judío. Y el presente no le parecía más halagüeño: sentía crecer entre los ciudadanos de Occidente una apatía política que amenazaba con hacer de la democracia liberal una democracia de masas irresponsables. Esta tendencia se veía muy reforzada por el progreso en el campo de las ciencias sociales de un positivismo que, por haber renunciado

¹⁹ Cf. la conferencia “Why We Remain Jews”, en: STRAUSS, L.: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, pp. 311-356, esp. p. 312.

²⁰ Loc. cit.

²¹ Cf. STRAUSS, L.: *Liberalism Ancient and Modern* (Basic Books, New York 1968), p.230.

a toda valoración, debilitaba las bases normativas del sistema democrático. Las prósperas democracias occidentales tenían en sus manos abundantes medios técnicos para la transformación de la naturaleza y la sociedad, pero cada vez se echaba más en falta los criterios racionales que marcaran los objetivos al servicio de los cuales habían de ponerse esos medios. Hacia el final de su vida, Strauss escribía: “Si miramos sólo a lo que es peculiar de nuestra época o característico de ella, apenas vemos más que la interacción del gusto de las masas con una eficacia de alto grado pero que en rigor carece de escrúpulos”.²² Ante este espectáculo inquietante, nuestro filósofo no quiso guardar silencio: “No nos está permitido ser aduladores de la democracia precisamente porque somos amigos y aliados de la democracia”.²³

La solución a esta difícil coyuntura no podía venir del presunto progreso imparable de la humanidad hacia el Estado universal que garantice la paz y el bienestar material, progreso concebido de diversa manera por marxistas y neokantianos, sino sólo de una inyección de liberalismo clásico en las venas del liberalismo moderno. Si la meta del liberalismo moderno es la libertad universal, la del clásico es la excelencia o virtud humana. Pero estos planteamientos son en realidad compatibles, como ya sugiere el hecho de que el republicanismo moderno sea heredero del “régimen mixto” propugnado por los clásicos. Más en concreto, Strauss cifraba sus esperanzas en una educación liberal basada en el estudio compartido de los “Grandes Libros” que nos ha legado la tradición, una tarea a la que él había dedicado su vida. Éstos nos enseñan que la sabiduría es inseparable de la moderación. Y ésta nos pondrá a resguardo “frente a los peligros gemelos de las expectativas políticas visionarias y del desprecio inhumano de la política”.²⁴

Octubre de 2006

Leonardo Rodríguez Duplá
Universidad Pontificia de Salamanca

²² Ibid., p. 18.

²³ Ibid., p. 24.

²⁴ Loc. cit.