

LEO STRAUSS (1899-1973): ¿UN PENSADOR PERVERSO?

Por JAVIER ROIZ

El hecho de que lo que podemos llamar el conocimiento microscópico-telescópico sea muy fructífero en ciertas áreas no nos capacita para negar que haya cosas que sólo pueden verse como lo que son si son vistas con el ojo desarmado (1).

SUMARIO

STRAUSS Y MACHIAVELLI.—DERECHOS NATURALES E HISTORIA.—STRAUSS Y LOS ESTRAUSIANOS.—EL CONSTRUCTIVISMO MODERNO.—HECHOS Y VALORES.—EL ARTE DE LEER.—PERSECUCIÓN Y ESOTERISMO.—IGNORANCIA MALIGNA.—STRAUSS, ¿UN FILÓSOFO INMORAL?—ALGUNAS LIMITACIONES.

Hace cien años Leo Strauss veía la luz en Kirchhain (2), un pequeño lugar de Hessen, Alemania. Nacido en una familia judía ortodoxa, tuvo una educación consecuente con esta circunstancia. Por eso, cuando de muchacho comenzó a leer a Friedrich Nietzsche, hubo de hacerlo a escondidas; «furtivamente», por usar su propia expresión.

Estudió en las universidades de Marburgo, Hamburgo (3) y —ya como estudiante de posgrado— en Friburgo. En esta última enseñaba filosofía Edmund Hus-

(1) LEO STRAUSS: *What is Political Philosophy?* (1959), The University of Chicago Press, Chicago, 1988, pág. 25. El presente trabajo ha contado con una generosa ayuda a la investigación SEC 96-0599. Deseo agradecer sus valiosas sugerencias a Miquel Caminal, Fernando Fernández-Llóbreg y Miquel A. Simón.

(2) El 20 de septiembre de 1899.

(3) En 1921 recibió el doctorado en filosofía en Hamburgo y, de 1925 a 1932, trabajó en la Academia de Investigaciones Judaicas de Berlín. De 1930 data su primer libro, traducido posteriormente al inglés en 1965 como *Spinoza's Critique of Religion*; SHADIA B. DRURY: *The Political Ideas of Leo Strauss*, St. Martin's Press, New York, 1988, págs. 1 y 205. Según nos dice HANS-GEORG GADAMER, la diserta-

serl y era su asistente Martin Heidegger. En 1932 Strauss obtuvo una beca y abandonó Alemania. Tras estancias en París y Cambridge, Strauss emigraría definitivamente a los Estados Unidos en 1938.

Su carrera en América pasa por dos excelentes universidades, la *New School for Social Research*, de Nueva York, hasta 1949; y, como sede definitiva, la universidad de Chicago. Aquí se retiraría en la cumbre de su fama y respeto en 1968.

Strauss es un pensador marcado desde muy joven por sus lecturas de Nietzsche y así lo reconocería años más tarde: «Nietzsche me dominó tanto entre los veintidós y los treinta años que literalmente me creí todo lo que entendí de él» (4).

Es evidente que hoy Strauss tiene muchos detractores. Si bien aparece en las listas de eminencias de la ciencia política del siglo xx y se le admite como uno de los grandes pensadores de la posguerra, también se le denigra por conservador, por exaltado debelador del mundo moderno y, en bastantes casos, por reaccionario (5). Como veremos, incluso se le acusa de haber dado pie con su conducta secretista, su apología de la interpretación esotérica de los textos y su terco elitismo a una red universitaria que funciona como una verdadera secta. Un grupo en donde el culto (6) a ciertos dogmas y sobre todo a la entronizada figura de su fundador son característicos. Se le achaca haber generado la única escuela en la ciencia política norteamericana que funciona como un club elitista, irritante en lo doctrinal y siniestro en su actuación profesional (7).

No obstante, cuando se revisan estos alegatos con calma y se analiza la obra y el desempeño de la carrera de Strauss, resulta difícil estar de acuerdo con juicios tan

ción doctoral de STRAUSS fue presentada en Hamburgo en 1922, «estuvo dedicada a Jacobi» y dirigida por CASSIRER. Ver HANS-GEORG GADAMER: «Philosophizing in Opposition: Strauss and Voegelin on Communication and Science», en PETER EMBERLEY y BARRY COOPER, eds.: *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1993, pág. 253.

(4) LAURENCE LAMPERT: *Leo Strauss and Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, 5.

(5) Ver STEPHEN HOLMES: *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1993, y SHADIA B. DRURY: *The Political Ideas of Leo Strauss*, St. Martin's Press, New York, 1988. El artículo de M. F. BURNYEAT: «Sphinx Without a Secret», *New York Review of Books*, 32 (30 May 1985): 30-36, levantó una polémica, continuada en «The Studies of Leo Strauss: An Exchange», *New York Review of Books*, 32 (10 octubre 1985). Se encuentra una visión más ponderada en FERNANDO VALLESPÍN: «La vuelta a la tradición clásica. Leo Strauss, E. Voegelin», en FERNANDO VALLESPÍN, ed.: *Historia de la teoría política*, vol. 5, Alianza, Madrid, 1993; ver págs. 360-379. Para una revisión filosófica y minuciosa, ver ROBERT B. PIPPIN: «The Modern World of Leo Strauss», *Political Theory*, vol. 20, núm. 3, (August 1992), 448-472. Una lectura posmoderna de STRAUSS se encuentra en CATHERINE H. ZUCKERT: *Postmodern Plato*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, caps. 4, 5 y 6, págs. 104-200.

(6) DRURY: *The Political Ideas of Leo Strauss*, pág. 1.

(7) SHELDON S. WOLIN: *The Presence of the Past*, The John's Hopkins University Press, Baltimore, 1989, pág. 51. No es ésta la visión de ALEXANDRE KOJÉVE, quien en su epistolario muestra una gran admiración moral e intelectual por STRAUSS. Ver sus cartas a LEO STRAUSS de 2-10-1936, 29-10-1953, 8-6-1956 y 4-6-1961. LEO STRAUSS: *On Tyranny* (1961), edición revisada y ampliada, Chicago University Press, Chicago, 2000, págs. 231, 261, 265 y 304.

duros. Y crecen las dudas que expresó en su día uno de los estraussianos más insig-nes, Allan Bloom, acerca de por qué fastidia su maestro y por qué ha tenido tantos enemigos:

Al poner en tela de juicio los supuestos del saber moderno, así como sus resulta-dos, ofendió a muchos estudiosos entregados al método moderno y a la interpretación corriente de la tradición (8).

STRAUSS Y MACHIAVELLI

Uno de los pensadores que más atrajo a Strauss fue Niccoló Machiavelli. Se ocupó de él en varias ocasiones, escribiendo textos y dando conferencias centradas en el personaje y en el alcance de su obra.

Strauss solía decir que Platón había expuesto sus enseñanzas políticas sobre todo en dos libros, *La república* y *Las leyes*, de los cuales el segundo quedaba clara-mente subordinado al primero. Asimismo estaba convencido de que Thomas Hobbes había explicado en tres obras distintas una misma filosofía política innovadora. Pues bien, igualmente pensaba que Machiavelli había legado sus enseñanzas en *El príncipe* y en *Los discursos sobre la primera década de Titus Livius* (9). El proble-ma estaba en que, en el caso del florentino, la relación entre los dos libros menciona-dos es oscura y no se percibe entre ellos jerarquía o concatenación. No obstante, Strauss encuentra algunas pistas interesantes que la relacionan. Veamos cuáles son.

En primer lugar, *El príncipe* trata de los principados, mientras que *Los discursos* se ocupa de las repúblicas. Cuando Machiavelli escribe sus textos las repúblicas es-tán desfasadas en Italia, mientras que los principados se hallan en ascenso. No tiene problema pues en encontrar modelos contemporáneos para su *tratado*, que es el tér-mino que utiliza para referirse a *El príncipe*. Cesare Borgia o Fernando el Católico son figuras que tiene bien a mano. Sin embargo, si quiere contar con un buen ejem-plo para disertar sobre las repúblicas, tendrá que remontarse a la Roma antigua.

El contenido difiere pues en ambas obras, pero además varía sustancialmente su tono. *El príncipe* acaba en un modo exhortativo llamando a la acción y clamando porque un príncipe pueda liberar a Italia de los bárbaros que la han esclavizado. Por el contrario, el final de *Los discursos* es extrañamente desapasionado. Son dos libros muy distintos.

Nuestro autor considera a Machiavelli un escritor inteligente y audaz. Un hom-bre en busca de *nuevas formas y modos* de plantear la vida, alguien que sabe —por-que lo ha aprendido en los maestros antiguos— que es peligroso ser un descubridor original. El peligro reside en la envidia de los hombres, siempre dispuestos a triturar la gloria de aquel que destape novedades de valor. Machiavelli comprende que «lo

(8) ALLAN BLOOM: *Gigantes y enanos* (1990), Gedisa, Barcelona, 1991, pág. 227.

(9) LEO STRAUSS: *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Chicago, Ill, 1958, pág. 15.

peligroso no es tanto el descubrimiento como la comunicación del descubrimiento» (10).

A pesar de su admiración por Machiavelli, eso no le impide a Strauss percibir la sordidez del florentino. Capta que para Machiavelli «la acción es una especie de instrumento de guerra» (11). Algunas de las cosas que éste dice sobre la estrategia y la táctica de la guerra «se aplican también a su propia estrategia y táctica en lo que podemos llamar su guerra espiritual» (12).

Sin llegar a ponerlo en palabras, Strauss nos transmite cierta desazón ante esta manera de plantear la acción política. Los clásicos encontraban una estrecha armonía entre el foro externo en donde se discutían los temas públicos y el foro interno que cada ciudadano portaba dentro de sí. Si Machiavelli militariza la acción política es porque —nos viene a decir Strauss— también militariza el interior de su vida espiritual en un sentido precristiano —si bien no judío—, es decir, en un sentido pagano. Machiavelli se sale de la omnipotencia papista *ex ante*, excluyéndose de la tradición cristiana y rodando paralelo por una Europa independiente del poder eclesiástico, lo que le aboca indefectiblemente al mundo de la Antigua Roma.

Es un patriota italiano (13) para el que las causas de los dolores de su tierra se hallan en el origen sectario del cristianismo occidental. Tiene ante sí verdades que pueden ofender a los enemigos más poderosos. Está en el momento propicio para entender las cosas; sin embargo, en cuanto a decir las, la única opción es hablar con muchas precauciones:

Llevo algún tiempo en que nunca digo lo que creo y nunca creo lo que digo; y si a veces me ocurre que digo la verdad, la escondo entre tantas mentiras que es difícil hallarla (14).

Strauss se plantea la lectura de Machiavelli admitiendo dificultades, pero con la esperanza de desentrañar el pensamiento del maestro, ya que «descubrir en sus escritos lo que él consideraba verdad es difícil: no es imposible» (15). Estará atento a la clave cifrada en la que el pensador escribe y que nos vendrá dada por detalles a veces muy discretos. Este es el caso de los números usados como cifras codificadas.

En este sentido repara en la importancia que Machiavelli da a los números. *El príncipe* tiene 26 capítulos, es decir, dos veces 13; un número que representa en la sensibilidad popular la buena o la mala suerte, esto es, Fortuna. También los tres capítulos que abren en *Los discursos* con una cita de Titus Livius se suceden a intervalos de 20 capítulos. Y los capítulos que tratan del mismo tema aparecen bajo igual

(10) *Ibid.*, pág. 34.

(11) *Ibid.*, pág. 35.

(12) *Ibidem.*

(13) Sobre este punto, ver MAURIZIO VIROLI: *Machiavelli*, Oxford University Press, 1998, págs. 173-4.

(14) STRAUSS: *Thoughts on Machiavelli*, pág. 36.

(15) *Ibidem.*

número en *El príncipe* y en *Los discursos*. El florentino utiliza estos juegos numéricos como el que construye un laberinto.

Strauss concluye que Machiavelli, como tantos otros autores de ingenio, hace comprender poco a poco al lector que «la verdad que no debería ser dicha no puede decirse» (16).

¿Es Machiavelli un autor pagano? Strauss no lo cree. A pesar de su cinismo y sus reticencias contra Roma, el italiano nunca se plantea el culto a Apolo ni un retorno a la piedad romana. Está más bien en oposición frontal a todo culto que pueda desviar las energías de los ciudadanos de su virtud cívica, surgida al enfrentarse con la vida sin falsos apoyos. Savonarola (17) había atacado a los «sabios del mundo» que se reían de la fe humilde y de los *paternosters* rezados con sencillez por el pueblo llano. El monje denunciaba que para esos sabios averroístas los mitos y las profecías bíblicas eran cosas de mujeres y la fe era tan sólo opinión; y que para ellos Dios era la causa final y no la eficiente, por lo que sólo se debía construir el estado con la razón y no mediante todas esas desviaciones irracionales.

Machiavelli no es un averroísta. Como Hobbes —recuerda Strauss—, él también necesita armonizar sus enseñanzas con la biblia. Pero curiosamente no hace como el inglés, que insiste en este punto, sino que mantiene silencio sobre los textos bíblicos a los que soslaya de hecho. No se esfuerza por convencernos de que lo que él afirma está también en la biblia. Strauss asegura que si Machiavelli no lo hace, no es desde luego por falta de preparación acerca de las escrituras; pero no justifica esta aseveración. La deja en el aire. Más aclarado queda el punto de la opinión de Machiavelli sobre el deterioro que la práctica cristiana ha producido en el alma de los italianos. Oportunamente Strauss recuerda una interesante cita de Francis Bacon en su Ensayo 13: «uno de los doctores de Italia, Niccolò Machiavelli, se atrevió a poner por escrito, casi en términos llanos, *Que la fe ha convertido a hombres buenos en presa para aquellos que son tiranos e injustos*» (18). Machiavelli considera que la cristiandad ha debilitado a los italianos.

En su visión de la política, Machiavelli considera la acción como un forcejeo constante con las fuerzas de esa Fortuna que está detrás de los eventos y que «es una mujer». La pasión cristiana induce a la pasividad de la humildad y a la contemplación; el resultado es que afemina el mundo. Machiavelli se apresura a aclarar que este afeminamiento del mundo no es culpa del cristianismo, sino de una falsa interpretación del mismo (19).

La curación de estos males que él denuncia estaría en una vuelta a las virtudes de la Roma republicana y una reflexión sobre su historia. La misma que se encuentra narrada en Livius. Cuando Machiavelli nos habla de la debilidad del mundo, se

(16) *Ibid.*, pág. 174.

(17) Girolamo Savonarola (1452-1498), monje italiano y reformador religioso, fue quemado en Florencia, en la plaza pública, por hereje.

(18) *Ibid.*, pág. 176.

(19) *Ibid.*, pág. 179.

está refiriendo a las repúblicas modernas comparadas con las antiguas. Claro que las repúblicas modernas son cristianas y predominantemente monárquicas. Strauss concluye que, cuando Machiavelli plantea esta reconstrucción de la vida cívica, lo está haciendo desde Atenas: «él no piensa en Jerusalén» (20).

Para Strauss, los planteamientos revolucionarios de Machiavelli lo son en el plano moral. El florentino considera que ofrecer la otra mejilla —lo que en la Castilla de la época se decía la *mansa pobreza* (21)—, el aguantar la injusticia pensando en el más allá, la subyugación de las personas a través de mecanismos que promueven la sumisión, han ido convirtiendo inexorablemente al pueblo más capacitado para la política, como lo fueron en su momento los ciudadanos romanos, en un rebaño indefenso. La prohibición de usar la mentira, el engaño o la violencia, como supuestas artes del demonio, ha dejado estas armas valiosísimas para la vida pública y comercial en manos de unos cuantos que se aprovechan de su monopolio sobre una ciudadanía entregada sin defenderse.

DERECHOS NATURALES E HISTORIA

Al alcanzar los cincuenta años, Leo Strauss pronunció una serie de conferencias en Chicago sobre la existencia de ciertos derechos prepolíticos —derechos naturales— que están en la base de cualquier articulación de la convivencia. En un tono propio de refugiado agradecido, su punto de partida será la *Declaración de Independencia* norteamericana, en la que se nos habla de un «Creador» que «ha creado» a todos los hombres iguales dotándoles de «ciertos Derechos inalienables». Entre estos derechos están «la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad» (22). La Declaración «considera que estas verdades son autoevidentes» (23), es decir, auténticos axiomas. Al reflexionar sobre ello, Strauss reconoce que esta nación, así fundada, se ha convertido, en gran parte por su dedicación a estos principios, en «la más poderosa y próspera de la Tierra» (24).

Pero resulta lamentable que, tras la guerra mundial, la nación derrotada en el campo de batalla «haya privado, como pasa con frecuencia, a sus países conquistadores del fruto más sublime de su victoria al imponerles el yugo de su propio pensa-

(20) *Ibid.*, pág. 182.

(21) Esta expresión de Parmeno al igual que «la pobreza alegre»; o la tan omnipotente de Melibea «hacer beneficio es semejar a Dios», reflejan curiosamente algunas reticencias judías ante la moral cristiana de la época que resuenan también en MACHIAVELLI. Reticencias que sintonizan con las propias de STRAUSS. FERNANDO DE ROJAS: *La Celestina* (1499), 11.ª edición, Espasa-Calpe, Madrid, 1971, págs. 35 y 51. Por supuesto que STRAUSS no se confunde y sabe que la coincidencia entre MACHIAVELLI y él no se debe a que ambos compartan las mismas fuentes. *Vide supra* nota 20.

(22) LEO STRAUSS: *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953, pág. 1.

(23) *Ibidem.*

(24) *Ibidem.*

miento» (25). Alemania perdió la guerra, pero el romanticismo alemán y su historicismo inocularon al vencedor. La cultura norteamericana asimiló el gigantismo romántico junto con sus dos lacras contagiosas, el historicismo y el positivismo. Y así ha llegado a rechazar sus viejos principios fundacionales que se apoyaban en derechos naturales anteriores a toda convención republicana. Strauss piensa que «el rechazo contemporáneo del derecho natural (26) conduce, o mejor, es idéntico al nihilismo» (27). La aceptación de una premisa falsa del positivismo, la de que el hombre no puede conocer lo que es bueno, y el cultivo desinhibido de la individualidad basado en la idea de que sólo una tolerancia ilimitada está de acuerdo con la razón, han conducido al relativismo más dañino:

El relativismo liberal tiene sus raíces en la tradición de tolerancia del derecho natural o en la noción de que todo el mundo tiene el derecho natural a perseguir la felicidad tal y como cada uno entienda esa felicidad; pero eso es en sí mismo un seminario de intolerancia (28).

Aunque en apariencia todo ello funda las bases de una libertad incontestable, Strauss apunta a que curiosamente «cuanto más cultivamos la razón, más cultivamos el nihilismo: menos capaces somos de ser miembros leales de nuestra sociedad» (29).

Hay que aclarar que su defensa de los derechos naturales del individuo se debe entender así en plural, ya que el dios de Moisés lo es para el pueblo judío en virtud de una alianza; ello implica un reconocimiento previo por parte de ese pueblo, que identifica a su dios y le da existencia mundana a través no sólo del reconocimiento, sino también de su veneración. Las cosas existen en nuestras vidas: (i) unas, porque están por naturaleza, como un relámpago o un perro; (ii) otras, por virtud de la fabricación humana, como los zapatos o las sillas; y una tercera clase (iii) porque son mantenidas por nuestras creencias o juzgadas en reverencia (30). El dios de Moisés es un dios tribal y carnal (31), una verdad que se aleja del dios espiritual y universal del jusnaturalismo:

(25) *Ibid.*, pág. 2.

(26) No en el sentido del jusnaturalismo, sino en el de esos derechos naturales a los que él alude.

Ver nota.

(27) *Ibid.*, pág. 5.

(28) *Ibid.*, pág. 6.

(29) *Ibidem.*

(30) LEO STRAUSS: *Introduction to Political Philosophy*, Manuscrito (Mss) del curso impartido en el trimestre de invierno de 1965 en el Departamento de Ciencia Política de la Universidad de Chicago. Transcripción grabada de las clases orales llevada a cabo por JOSEPH CROSEY. Ver Mss, 9-16. Debo agradecer a David Ortega la cortesía de haberme pasado una fotocopia de este manuscrito.

(31) LEO STRAUSS: «Preface to the English Translation» (1962), en *Spinoza's Critique of Religion* (1965), Schocken Books, New York, 1982, pág. 18.

La religión de Moisés es una religión política, adherirse a esta religión como él la proclamaba era incompatible con ser ciudadano de otro Estado cualquiera, mientras que Jesús no era un legislador, sino un maestro (32).

En resumen, que la Torah no enseña moralidad universal.

En el siglo veinte, el idolatrar a la razón como último juez que nos ha de decir lo que es bueno y es malo con respecto a los fines del hombre ha planteado una gran batalla entre los partidarios de la visión teleológica del universo y los que mantienen la visión mecánica. La idea de límite, de freno a uno mismo, queda arrumbada ante el planteamiento belicoso de los que se mueven con «un celo ciego y ardiente» (33) en defensa de sus posturas encontradas. Miramos pues a nuestro alrededor y «vemos dos campos hostiles. Uno está ocupado por los liberales de varias adscripciones, el otro por los discípulos católicos y no católicos de Tomás de Aquino» (34). Esta *militarización del pensamiento* olvida a veces que «ambos ejércitos, más aquellos que prefieren sentarse en las vallas o esconder la cabeza en la arena están... en el mismo barco. Son todos modernos (35).

El historicismo analiza la vida humana partiendo de la relatividad de cualquier perspectiva. Propone no comprometerse con ninguna visión, ya que eso resultaría fatal para sus pretensiones; el problema es que así no se quiere reconocer que la vida es compromiso (36).

La tesis del historicista radical es que todo conocimiento por científico que sea necesita un marco de referencia, un horizonte o vista amplia en cuyo interior se produce el conocimiento y la comprensión (37). Esa visión no puede ser validada por la razón, ya que es anterior a su razonar (38). Lo paradójico es que, para un historicista radical, el pensamiento histórico sólo se abre a aquel que esté comprometido con el conocimiento histórico. Sólo a su pensamiento se abrirá la historicidad del pensar.

El historicismo acepta la existencia de un momento absoluto en la historia: «el momento absoluto debe ser aquél en el que el carácter insoluble de los enigmas fun-

(32) Aunque ésta es la visión aparentemente blasfema de SPINOZA, STRAUSS participa en gran medida de ella. Al igual que le ocurre con el concepto de naturaleza y de milagro: «las Escrituras no muestran la concepción tradicional de los milagros, que presupone el desarrollo del concepto de naturaleza, incluso de “leyes de la naturaleza”». *Ibid.*, pág. 128. La tradición judía no puede aceptar que la naturaleza esté impregnada de leyes de la *polis* y esté regimentada por leyes que expresen la omnipotencia humana. «Los dos poderes, Dios y la naturaleza, se mantienen en tal relación el uno con el otro, que Dios ejerce una clase de dominio sobre la naturaleza que el poder de la naturaleza tiene como si hubiera sido subyugada por Dios». *Ibid.*, pág. 127. Ver también LEO STRAUSS: «Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization» (1932), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, edición de KENNETH HART GREEN, State University of New York Press, Albany, N. Y., 1997, pág. 128.

(33) *Ibid.*, pág. 7.

(34) *Ibidem.*

(35) *Ibidem.*

(36) *Ibid.*, pág. 26.

(37) *Ibidem.*

(38) *Ibid.*, pág. 27.

damentales se ha hecho manifiesto o en el que la ilusión de la mente humana se ha disipado» (39). Una línea de trabajo que Hegel culminó.

Una vez abrazados el relativismo historicista y su desconfianza radical, supuestamente científica, la filosofía deja de tener razón de ser. La filosofía se esfuerza por sustituir las opiniones por conocimiento verdadero; pero, dado que todo son opiniones, este esfuerzo será siempre baldío (40). Como hemos visto, la pretensión de llegar a saber algo choca frontalmente con la idea de la *eventualidad del pensamiento*. El cambio histórico es un desarrollo que impide conocer las cosas en un punto del tiempo. De lo contrario el ser se convertiría en ser para siempre, cosa que contradice de plano la actitud del historicista (41). En realidad, el historicismo niega la posibilidad de que existan derechos naturales, ya que ello presupondría la existencia de una filosofía en el sentido original y pleno del término (42). Podrá por tanto haber *entia*, pero no *esse*. Ello equivale exactamente a negar la posibilidad del *ser siempre* (43). Supone también que el hombre moderno ha descubierto una dimensión fundamental de la vida que se les había escapado a los clásicos. Se trata de la *dimensión histórica*.

Naturalmente Strauss no está de acuerdo con ello. Para él no es más que un camino erróneo. *Historia* significó a través de los tiempos primordialmente historia política (44). De acuerdo con esto, lo que se llama el «descubrimiento» de la historia es el trabajo no de la filosofía en general, sino de la filosofía política y, en concreto, es un producto de la filosofía política del siglo XVIII. En este siglo surge la escuela histórica. El historicismo es el último resultado de la crisis del derecho natural moderno (45).

Strauss considera que desde el siglo XVII la filosofía se ha convertido en un *arma* y, por tanto, en un *instrumento*: «fue esta politización de la filosofía la que resultó ser la raíz de nuestros problemas para un intelectual que traicionó la traición de los intelectuales» (46).

En su enfrentamiento con las ciencias sociales, también Strauss parte de Max Weber y, como en el caso de Eric Voegelin y Sheldon S. Wolin, confiesa una gran

(39) *Ibid.*, pág. 29.

(40) *Ibid.*, pág. 30.

(41) *Ibidem*.

(42) *Ibid.*, 31.

(43) *Ibid.*, pág. 32.

(44) Al igual que «no existe ninguna investigación de historia de la filosofía que no sea al mismo tiempo una investigación de *filosofía*». LEO STRAUSS: *Maimonide*, Presses Universitaires de France, París, 1988, pág. 34.

(45) En una carta a KOJÈVE de 18-1-1950, STRAUSS equiparaba historicismo con existencialismo. STRAUSS, *On Tyranny*, pág. 249.

(46) *Ibid.*, pág. 34. STRAUSS parece referirse un tanto misteriosamente a NIETZSCHE. En el fondo podríamos quizá encontrar la vieja diferencia que señala ZENON entre *dialéctica (oratio concisa)* y retórica (*oratio perpetua*). Ver MARCUS FABIVS QUINTILIANUS, *Sobre la Formación del Orador (Institutionis Oratoriae)*, ed. bilingüe, trad. ALFONSO ORTEGA, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1997, II, cap. XX, 7; página 300.

admiración por quien considera «el más grande científico social de nuestro siglo» (47). No obstante, esto no se sabe bien si es un elogio, que es como suena de primeras, o un vituperio.

Weber sabe que, cuando cuestionamos los hechos sociales, las preguntas que les hacemos «dependen de la dirección de nuestro interés o de nuestro punto de vista, y éstos de nuestras ideas de valor» (48). Para tener valores e ideas que los expresen, se necesitan marcos de referencia; y todos los marcos de referencia son efímeros. Aun así Weber diferencia entre *referencias a valores* y lo que son *juicios de valor*. El científico social simplemente se limita a presentar las causas de los hechos sociales sin evaluarlos en escalas de valores. Los explica dentro de un marco de valores en el que han surgido (49).

Frente a lo anterior, Strauss no acepta que una preferencia, aunque sea una baja-za, deba ser considerada ante el tribunal de la razón tan legítima como cualquier otra (50). Cree que esto arrastra necesariamente al nihilismo y piensa que Weber debió sentirlo así cuando clamaba por profetas totalmente nuevos o por un profundo renacimiento de los viejos pensamientos e ideales. El peligro real era acabar en la «petrificación mecánica de la sociedad», barnizada por una inflación compulsiva de nuestra propia importancia. Weber temía que eso nos dejara en manos de «especialistas sin espíritu ni visión y voluptuosos sin corazón» (51).

Sin duda, apunta bien Strauss cuando se plantea en qué se basan las directrices morales de la misma vida de Weber, esas que el propio interesado resumía en «auto-determinación racional» y «honestidad intelectual». Leal a la tradición rabínica, no comparte las sospechas de Weber hacia el sentido común. Por el contrario, y como es bien sabido, la ciencia social en bloque sí compartía las sospechas de Weber en la época en que escribía Strauss.

Weber pensaba que el hombre moderno había comido del fruto del árbol de la ciencia y se iría desencantado al despojarse de todas sus falsas ilusiones. Strauss señala la incongruencia que ello implica. De ser así, las ilusiones del pasado quedarían algún día futuro canceladas todas, lo que contradice el planteamiento básico del historicismo.

STRAUSS Y LOS ESTRAUSIANOS (52)

En años recientes ha surgido la idea de un Leo Strauss elitista y antidemócrata. Paralelamente se ha denunciado la existencia de redes académicas formadas por sus discípulos en las que se capta a neófitos, se les pastorea en sus carreras profesionales

(47) *Ibid.*, pág. 36.

(48) *Ibid.*, pág. 38.

(49) *Ibid.*, pág. 40.

(50) *Ibid.*, pág. 42.

(51) *Ibidem*.

(52) HARVEY MANSFIELD JR., uno de los discípulos más relevantes de STRAUSS, sugiere que «no es casualidad que la gente hable de estrausianos pero no de estrausismo», «Democracy and the Great Books», *The New Republic*, april 4, 1988, pág. 3.

y se les abre camino esperando que nutran y acrecienten la influencia del maestro (53). Se ha llegado al punto de considerar que sus enseñanzas entran en colisión con los principios de la democracia americana, y en este sentido se han escuchado voces de dentro y fuera de la academia.

Es cierto que Strauss fue un pensador iconoclasta y abocado a la controversia. Pero también lo es que nunca estuvo interesado en ser un hombre público (54). ¿Se retraía porque buscaba ser más influyente como profeta en la sombra? (55). Lo cierto es que Strauss nunca pareció seguir el camino del filósofo-rey ni alejarse tanto del rol del profeta. Él nunca buscó un estilo fácil para el público; no hizo concesiones en este sentido. Además, nunca perteneció a ningún partido ni mostró actividad partidista. En suma, nunca fue partisano (56). A lo largo de su carrera siempre mostró preferencia por una vida retirada y contemplativa. Su figura destaca desde todos los ángulos como el profesor enteramente dedicado a su magisterio, a sus escritos y a su lenta y meticulosa investigación. Fue a su muerte en 1973 cuando se destapó la polémica sobre las implicaciones políticas que sus enseñanzas y su escuela comportan. ¿De dónde ha podido salir toda esta crítica a su figura?

Hay quien piensa que Strauss resultó herido por los acontecimientos que le tocó vivir en Alemania (57). Nacido en un hogar de gran sensibilidad religiosa, le tocó ser testigo de cargo del período de entreguerras en Centroeuropa y de la ascensión nazi. Él mismo fue un refugiado en Estados Unidos que jamás quiso regresar —salvo por un compromiso fugaz— a su país natal (58).

Si atendemos a sus creencias políticas, Strauss es un ferviente defensor de la democracia liberal. Al igual que Hannah Arendt, admira la variante americana de la democracia; por eso estudió con cuidado su historia y su constitución. Asimismo trabajó los escritos de sus fundadores y pioneros. No obstante, con el tiempo se fue convenciendo de la degradación que se estaba produciendo en su país de adopción. Y no se sabe bien si movido por todo lo que veía, que no le gustaba, o como resultado de sus estudios, comenzó a criticar en profundidad la filosofía que había abierto el camino a los horrores en la cultura moderna. Estudió con sumo detalle a Machiavelli, Hobbes, Locke y Spinoza; y ello le llevó a ver las conexiones entre sus filoso-

(53) WOLIN: *The Presence of the Past*, pág. 51.

(54) BLOOM: *Gigantes y enanos*, pág. 227. También GREGORY BRUCE SMITH, «Leo Strauss and the Straussians: An Anti-democratic Cult?», *Political Science & Politics*, vol. xxx, núm. 2, junio 1997, pág. 180. En 1965 aceptó una invitación para ir a Hamburgo, pero tuvo que cancelarla por problemas de salud. Carta a KOJÉVNIKOFF (KOJÉVE) de 3-6-1965; en STRAUSS: *On Tyranny*, pág. 313. STRAUSS sufrió una trombosis coronaria a finales de 1955. Ver carta a KOJÉVE de 4-6-56, *ibid.*, pág. 263. Más tarde padecería dificultades circulatorias.

(55) Para WOLIN es «un académico erudito cuya naturaleza retirada estaba en proporción inversa a sus sueños de gloria». WOLIN: *The Presence of the Past*, pág. 51.

(56) SMITH: «Leo Strauss and the Straussians: An Anti-democratic Cult?», pág. 187.

(57) *Ibid.*, pág. 180. También HOLMES: *The Anatomy of Antiliberalism*, pág. 86.

(58) BLOOM: *Gigantes y enanos*, pág. 226. Al parecer sólo volvió brevemente en 1954 y visitó la tumba de su padre.

fías y los productos modernos que son la democracia liberal, el fascismo y el comunismo marxista. Si retorna al pensamiento clásico, lo hace buscando inspiración para renovar desde orígenes limpios los presupuestos de la filosofía moderna y desmontar su destructivo nihilismo.

Strauss comienza por afrontar la queja de Nietzsche acerca de que Dios ha muerto, lo que implica que ya no hay posibilidad de buscar conocimientos estables o perennes que atraviesen el tiempo y el espacio sin deteriorarse. En este punto Strauss llega a mantener que no está dispuesto a aceptar que la revelación sea imposible, ya que nadie lo ha demostrado hasta ahora. Al Spinoza que valoró los textos bíblicos sin recurrir a la revelación, Strauss opondrá la figura de Maimónides (59). El judío de Córdoba resulta a sus ojos tan profundamente ilustrado como Spinoza y más grande como filósofo, pero sin renunciar por eso a la revelación y sin dejar de lado la Torah ni la epopeya de Israel contada en el Antiguo Testamento.

Definitivamente Strauss acepta el espíritu iluminador de la modernidad; sin embargo, no otorga que para ello sea preciso extirpar el alma de la revelación.

Strauss exige una *reapertura del caso* y urge a la revisión de muchas cuestiones dadas ya por zanjadas. Su pensamiento es una llamada muy fuerte al cuestionamiento de algunos falsos logros y de sus fundamentos. En mi opinión es de justicia reconocer que en toda su obra siempre propuso el respeto a la imaginación fértil y el desmontaje del dogmatismo y el fundamentalismo. Por eso hay que tener cuidado de no extraer consecuencias apresuradas sobre su análisis de la escritura de los grandes pensadores.

EL CONSTRUCTIVISMO MODERNO

Strauss ve en el experimento moderno un cambio muy profundo en la apreciación de lo bueno. Considera a Machiavelli el exponente más decidido de esa manera tan específicamente moderna de «bajar las miradas». Ya no se mira tanto a las elevadas virtudes a las que tendía la acción política. Ahora se busca emancipar y canalizar los afectos más cotidianos como el miedo, la ambición, la avaricia o el aburrimiento. En *il stil moderno* la vida es intrínsecamente riqueza, comodidad y evitación de la muerte. La vida buena puede llegar en teoría a todo el mundo si se utilizan adecuadamente las técnicas y tácticas modernas, esto es, si se implantan la democracia y la ciencia.

Los premodernos, por el contrario, rechazaban este optimismo, ya que estaban convencidos de que los deseos humanos eran ilimitados. La prosperidad sola no hará a los seres humanos felices, sino que nos conducirá a la invención de nuevos deseos y con ellos a la esclavitud moral. La mera posesión de tecnología y medios científicos no garantiza nada, sino el hedonismo vacío. El poder científico no ase-

(59) Ver KENNETH HART GREEN: «Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker», en LEO STRAUSS: *Leo Strauss and the Crisis of Modernity*, edición de KENNETH HART GREEN, State University of New York Press, Albany, 1997, págs. 9-15 y 36-45.

gura la libertad ni la felicidad; eso suponiendo, como no lo suponen los clásicos ni Strauss, que ambos bienes no vayan relacionados.

Convertidos los hombres en esclavos de deseos melifluos y afianzada la ciencia como un superpoder, se dan las condiciones propicias para la tiranía y no para la emancipación que en un principio se nos prometía.

Strauss se enfrenta así a la tradición fundada por el cartesianismo (60). Descartes afirmaba la existencia de un yo pensante (61) —pensante y vigilante las veinticuatro horas del día, añadiríamos nosotros—, un yo abstracto que se halla blindado contra el error y que busca, desde puntos de partida imbuidos de certeza, la reconquista del mundo; el mismo mundo al que se ha renunciado previamente en un acto de purga y exilio metafísico. Se trata de la filosofía violenta de la *reconquista* o *reapropiación* que ocupará a buena parte —la más significativa de cara al romanticismo alemán— del pensamiento moderno. Desde el comienzo, los cartesianos negaron todo valor al conocimiento precientífico, a la veracidad del sentido común y de los saberes sencillos establecidos en la cultura popular.

La percepción cotidiana, el darse cuenta de modo natural y lento de la realidad, queda sustituida sin miramientos por construcciones mentales con garantía de certeza. Una buena parte de la obra de Strauss está dedicada a plantar cara a este *constructivismo* y a encontrar un retorno a la articulación natural de la realidad que se encuentra en los maestros clásicos.

A diferencia de otros pensadores de la modernidad, como Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Theodor Adorno y Herbert Marcuse, Strauss considera que la modernidad se ha presentado en tres oleadas que han supuesto una progresiva radicalización de sus defectos y un retorcimiento maligno de sus consecuencias. La primera oleada está representada por Machiavelli junto con John Locke y su democracia liberal. La segunda por Jean-Jacques Rousseau, en una comprensión no benigna de la naturaleza humana que abre camino a Immanuel Kant y G. F. Hegel. La historia ha traído la transformación del hombre a través del tiempo junto con la del entorno natural. Este entendimiento progresivo y ascendente de la vida, que también será el de Karl Marx, ve a la historia humana como algo inevitable que se mueve de estadios inferiores a superiores y va urgido por fuerzas más grandes que la vida. Por eso nuestros estudiantes de hoy son más sabios que los grandes pensadores del pasado. De ahí la expresión de Voltaire: «*nous avons des bacheliers qui savent tout ce que ces grands hommes ignoraient*» (62).

(60) En su *Historia de la filosofía política* se incluye un capítulo sobre Descartes. RICHARD KENNINGTON: «René Descartes», en LEO STRAUSS y JOSEPH CROPSY, comps.: *Historia de la filosofía política*, 3.ª edición de 1987, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, págs. 400-417.

(61) «Este yo pienso, luego soy, es una proposición única equivalente a la de: *estoy pensando*». SPINOZA: «Principes de la Philosophie de Descartes», *Oeuvres*, Garnier-Flammarion, Paris, 1964, pág. 241.

(62) STRAUSS: *Natural Right and History*, pág. 22.

La tercera ola será la encarnada por Nietzsche. La volubilidad de la historia implica que la perspectiva del hombre es *siempre histórica*. Todo conocimiento es arbitrario y atado a esa perspectiva. La historia occidental en su desarrollo, eso sí, no es regresiva; y con el tiempo se abre la posibilidad de adoptar a conciencia una de estas construcciones surgidas en la historia, quizá la que nos pueda parecer más operativa o confortable. De hecho, la historia y sus perspectivas quedan abiertas a la voluntad de poder que puede asumir trágicamente esta limitación humana del saber que supone el historicismo. Historicismo en grado puro. Las visiones que compiten por el poder están todas justificadas y su único árbitro será la fuerza de la vida afirmada a través de la voluntad de ser. El concepto de historia adquiere relevancia metafísica (63).

Todo el mundo competirá para avanzar su visión constructivista de la realidad, su teoría (64). La humanidad es maleable y se puede forjar. Pero no hay criterios eternos para hacerlo. Sólo opciones, de las que saldrá adelante la que muestre una mayor afirmación en su voluntad de poder o de ser. Nietzsche abre el paso a Heidegger con su visión global de una civilización tecnológica sometida sólo a un destino irrefrenable y universal. La renuncia a valores como la naturaleza eterna, la revelación divina o la historia como gran maestra, retiraba cualquier asidero en el que amarrar un juicio de bondad. La democracia liberal queda así a merced de la *competencia* con otras propuestas políticas, como el fascismo o el comunismo, sin que pueda aducir mejores credenciales racionales o morales. Pues bien, Strauss no pensaba naturalmente que la democracia liberal fuese la única manera de vivir, pero sí mantenía que era la única decente y honesta en los momentos actuales y en el horizonte más inmediato que él alcanzaba a ver (65).

Uno de sus grandes esfuerzos será dar a conocer la alternativa de autores griegos clásicos aún no entregados al historicismo. Así es como estudió con detalle a Tucídido

(63) La opera de CARL MARIA VON WEBER (1786-1826), *Der Freischütz*, estrenada en Berlín en 1821, puede ser una expresión admirable de ello.

(64) Para STRAUSS *construir* equivale a levantar un artificio caprichoso, «*a willful construction*» que no se corresponde con la realidad. Algo en lo que nunca quiso incurrir al leer a los grandes maestros. Por eso, cuando descubre un manuscrito de HOBBS que confirma sus interpretaciones, exclama feliz: «now I can prove that I did not construct» (ahora puedo probar que yo no me lo inventé). Ver carta desde Londres a KOICHEVNIKOFF (KOJÉVE) de 3-6-1934, en STRAUSS: *On Tyranny*, pág. 227. STRAUSS parece temer con frecuencia que le atribuyan este exceso de imaginación, algo que curiosamente también temió mucho SIGMUND FREUD al decir cosas que no se querían oír. El juicio de STRONG sobre la interpretación de FREUD del Moisés de Michelangelo, «lo que aquí Freud ha hecho es construir una historia que da cuenta de todos los detalles que él observó», suena acorde con la valoración de VIROLI sobre el Machiavelli de Strauss «como una obra maestra de la interpretación errónea». TRACY B. STRONG: «Psychoanalysis as a Vocation», *Political Theory*, vol. 12, núm. 1, febrero 1984, pág. 63; Viroli, *Machiavelli*, pág. 208. Lo cierto es que STRAUSS tenía como principio de trabajo «resistir... la tentación de aceptar lo imaginativo y deslumbrante como verdad», LEO STRAUSS: «Freud on Moses and Monotheism» (1958), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, pág. 285.

(65) SMITH: «Leo Strauss and the Straussians: An Anti-democratic Cult?», pág. 180.

des, Aristófanes, Jenofonte, Sócrates, Platón y Aristóteles, con trabajos que han sido un tanto desatendidos (66).

HECHOS Y VALORES

En los años cincuenta, Strauss adquirió especial notoriedad por su oposición a la moda conductista. Su crítica de la ciencia política empírica producida por la actitud comparativa se basará en el análisis a fondo de sus presupuestos. Los empiristas sustituían un lenguaje salido de los mercados y plazas por otro construido de acuerdo con ciertos requisitos lógicos de gabinete o incluso prestados por las ciencias duras. Strauss pensaba, y así lo dijo abiertamente, que esta estrategia era muy equivocada, ya que esas técnicas metodológicas se basaban sin saberlo en convicciones extraídas de la experiencia cotidiana más sencilla y de las que nunca se podría liberar. Esta es la razón de por qué dedicaría su tiempo a escribir sobre Max Weber.

Strauss atribuye a Weber la más refinada expresión de esta ciencia que postula el estudio comparado y el acercamiento a la realidad como un «objeto de estudio». Lenguaje científico que no se desprende de los prejuicios de los que dice querer huir. Los hechos, cree por su parte Strauss, se presentan como parte de nuestro actuar, hacer y fabricar, y son siempre evaluativos. Nuestras capacidades para percibir y juzgar, que nos son implantadas antes de llegar a tener un yo, dependen del régimen en que vivimos y de nuestras experiencias sobre lo que es bueno o malo, justo o injusto. Experiencias que están cargadas de capacidades adquiridas en este contacto cotidiano con la vida. Sin esta base no podríamos distinguir entre lo trivial y lo relevante, ni seríamos capaces de identificar nuestros sentimientos sobre los hechos, las cosas y los pensamientos. Los conductistas se oponen a la idea del mejor régimen o de la mejor vida política, y en cierto modo ello es consecuencia del miedo a los excesos y al horror que han dejado tras de sí las ideologías totalitarias del siglo xx (67). Pero no por eso se debe aceptar una liquidación de la hondura de lo político (68).

Strauss no fue el único en enfrentarse a la llamada revolución conductista. Wolin lo hizo igual de abiertamente, y en ambos casos el tiempo parece haberles dado la razón. Entre mil novecientos sesenta y mil novecientos ochenta surgirían cada vez más voces discrepantes sobre la *hidden agenda* conservadora de todos estos estu-

(66) LEO STRAUSS: *Socrates and Aristophanes*, The University of Chicago Press, Chicago, 1966. Ver en especial «Introduction», págs. 3-8.

(67) Como para HANNAH ARENDT, también para STRAUSS la amenaza de las ideologías proviene en parte de que haya en ellas algo siniestramente banal y fácilmente utilizable para el cuerpo a cuerpo político más sórdido: «No es accidental que el término *eidos* signifique primariamente lo que es visible a todos sin un esfuerzo especial o lo que uno podría llamar la *superficie de las cosas*». STRAUSS: *Natural Right and History*, pág. 123.

(68) Ver ANDREW VINCENT: «Introduction», en ANDREW VINCENT, ed., *Political Theory. Tradition and Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, U. K., pág. 97.

dios, lo que podríamos traducir como el trasfondo conservador que se oculta detrás de estas modas científicas en el estudio de la política (69).

A diferencia de Wolin, Strauss ni siquiera acepta que el conductismo sea verdaderamente empírico. Lo empírico debe partir del respeto al lenguaje coloquial con el que la población intenta entender su vida, el régimen político en el que vive y sus experiencias diarias. Vivencias que implican poder, autoridad, dependencias, pérdidas, derecho a asociarse libremente las personas y las ideas, tolerancia, oportunidades de hacer y pensar cosas, libertades. El empirismo de la ciencia comparativa, pertrechada de una conceptualización y unos métodos —y naturalmente de una problemática específica—, no deja de ser para nuestro pensador una *fiebre constructivista*. Las metodologías están impregnadas de sustancias emotivas que jamás serán revisadas por tratarse de datos fijados *a priori* y fuera del alcance de la intelección crítica.

Esta posición de Strauss contra la corriente abrumadoramente dominante e inequívocamente norteamericana, el país militar y moralmente triunfador de la posguerra, le acumulará rechazos y enemistades.

En su reivindicación de esa *empeiria* de lo cotidiano que refleja el lenguaje de la plaza y el mercado, Strauss llega también a la crítica de su muy admirado Heidegger; y no admite de ningún modo la conclusión heideggeriana de que en la posguerra Moscú y Washington sean metafísicamente lo mismo porque representan una misma lógica tecno-científica. Esas son evaluaciones morales osadas que afectan a la cordura de nuestras vidas, sin dejar de ser un desvarío del filósofo que Strauss, por otra parte, más admira de todo el siglo xx. Strauss considera a la democracia superior moralmente al comunismo marxista, al que considera un despotismo retrógrado. Heidegger sería el ejemplo del «último historicista» (70). El historicismo es una crisis aguda de Occidente que ha perdido el contacto con la naturaleza en el sentido clásico y se encuentra sin anclajes y a la deriva.

Los detractores de Strauss ven en esta última afirmación un anhelo arcaizante. Se le achaca querer volver a las seguridades de la revelación, de los dogmas encerrados en textos indiscutibles por su origen divino. Por todo ello le acusan de buscar sin decirlo el sometimiento de los hombres y las mujeres libres de hoy a la jerarquía del saber de los iniciados —predominantemente hombres—, que sí conocen esas verdades encerradas en la revelación u ocultas en los laberintos en que las esconde el ingenio de su autor, como es el caso de Machiavelli.

EL ARTE DE LEER

Puede que sea importante recordar que Strauss no es un pensador cristiano. Su punto de partida no es la religión de un libro, sino una tradición iconoclasta abocada a un pensamiento impregnado de musicalidad. En su inspiración los textos nunca son

(69) SMITH: «Leo Strauss and the Straussians: An Anti-democratic Cult?», pág. 184.

(70) *Ibid.*, pág. 185.

susceptibles de ser convertidos en fetiche, en un objeto apto para el control posesivo, como en el calvinismo. Son más bien productos de la inspiración que han de ser tocados como una partitura (71), con afinación y veracidad, pero sin posibilidad de dar la versión definitiva. La búsqueda de la verdad, la aspiración a poder evaluar libremente, la no renuncia a tener un criterio estético, hablan de ese respeto al contenido emotivo que impregna la vida cotidiana; los olores, los sabores, los colores y los ritmos culturales, la poesía como canto que nutre indispensablemente nuestras capacidades intelectuales más fructíferas y que no sólo no hay que controlar, sino que conviene cultivar y estimular para conseguir una ciudadanía a la larga más libre de tiranías.

Recientemente se ha conocido la correspondencia entre Leo Strauss y Eric Voegelin. Mantenido en una época de madurez de ambos, pero en la que se estaban de-cantando aspectos importantes de sus obras respectivas, sirve para alumbrar las semejanzas y diferencias entre el pensamiento de estos «dos gigantes de la filosofía política» de quienes con razón se ha dicho que «como resultado de sus trabajos tenemos una disciplina de teoría política que ha emergido de la tierra estéril del debate ideológico con un alcance y una profundidad desconocidas desde el comienzo del mundo moderno» (72).

En pocas ocasiones Strauss se vio tan obligado a explicarse a fondo sobre sus creencias más íntimas y los fundamentos más pensados de su filosofía política como en su correspondencia con Voegelin. Los dos son alemanes en el exilio, han vivido experiencias decisivas que les han afectado directamente y son coetáneos. Por otra parte, se enfrentan a una cultura moderna en la que ven el deterioro de la tradición occidental, con el resultado de una banalización de sus contenidos y la renuncia a valores antes esenciales. Al compartir posiciones difíciles en medio de una ciencia política entregada al positivismo y al historicismo, se sienten especialmente unidos por las modas que les toca sobrellevar. No obstante, y a pesar de lo mucho que comparten, sus posiciones respecto a la posibilidad de una filosofía política con garantías difieren notablemente. Por supuesto, ambos rechazan el *principio progresivo* expresado emblemáticamente en Hegel (73).

(71) «No se está autorizado a borrar un pasaje ni a enmendar su texto, antes de haber considerado plenamente todas las posibilidades razonables de entendimiento del pasaje como está establecido». LEO STRAUSS: *Persecución y arte de escribir*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, pág. 85. «La filosofía es evidentemente más la búsqueda de la sabiduría que su posesión, la educación del filósofo nunca cesa... el conocimiento de la más alta cualidad no puede estar simplemente a su disposición... debe ser adquirido de nuevo desde el comienzo». LEO STRAUSS: *Liberalism Ancient and Modern* (1968), The University of Chicago Press, Chicago, 1995, pág. 14.

(72) DAVID WALSH: «The Reason-Revelation Tension in Strauss and Voegelin», en PETER EMBERLEY y BARRY COOPER, eds.: *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1993, pág. 349.

(73) FULLER: «Philosophy, Faith, and the Question of Progress», en EMBERLEY y COOPER, eds.: *Faith and Political Philosophy*, pág. 279.

Strauss siempre mantuvo que la filosofía y la ciencia —*episteme* o *sapientia*— nunca podrían absorber a la teología. Durante toda su vida habló de las dos fuentes del conocimiento occidental representadas por Atenas y Jerusalén, y siempre sostuvo la irreductibilidad de ambas:

La filosofía demanda que la revelación debería establecer su pretensión ante el tribunal de la razón, pero la revelación como tal rehúsa reconocer ese tribunal (74).

Coincide con Voegelin en que la omnipotencia de la ciencia moderna descarría. La ciencia se ha olvidado de la trascendencia y además la ha suplantado. Pero Strauss no acepta tampoco la reconciliación de la razón y la revelación, como hace en el fondo Voegelin al referirse al concepto platónico de *metaxy* y a la apertura del hombre a la trascendencia. Strauss siempre mantendrá la diferencia insoslayable entre el «siervo fiel», que conoce el bien, y el «filósofo», que lo busca a través de sus preguntas (75).

Al igual que Voegelin, Strauss incide en los supuestos de los que parte la filosofía. Efectivamente se trata de un conocimiento que surge de la experiencia de la vida. Pero no acepta que estas percepciones existenciales puedan registrar la huella de ningún tipo de intersección del tiempo mortal con la existencia atemporal de la divinidad. Strauss es rotundo, no hay síntesis de ambas dimensiones: «(cada) síntesis es de hecho una opción entre Jerusalén o Atenas» (76).

Como pensador llega a un punto en que se ve obligado a descubrir su rechazo de cualquier componenda cristiana para establecer un puente entre el dios de Jerusalén y el conocimiento inspirado de la tradición cristiana. La brecha es insalvable. Ni mediante la falsa solución de un inmanentismo que niegue la revelación, ni a la manera de Voegelin, haciendo que el *Nous* de Aristóteles se amplíe hasta poner en comunicación fe y filosofía. Strauss no cree que haya llegado el momento de esta reconciliación y en realidad la interpreta como otra forma más de historicismo cristiano en que la historia se manifiesta como teodicea. Movido por su compromiso con un Voegelin honesto y amistoso, se ve obligado a sincerarse:

No es sino con cierta resistencia que yo como no cristiano me aventuro a tratar de un problema interno cristiano. Pero puedo hacerlo de este modo porque es la única manera con que yo me aclaro que el problema y el área completa de este problema son exactamente cristianos y, a través de la extensión apropiada, también un problema judío: pero entonces no es un problema «humano-universal». Eso quiere decir que presupone una fe *específica* que la filosofía como filosofía no tiene ni puede tener. Aquí y sólo aquí me parece que se halla la divergencia entre nosotros (77).

(74) WALSH: «The Reason-Revelation Tension in Strauss and Voegelin», pág. 353.

(75) FULLER: «Philosophy, Faith, and the Question of Progress», pág. 283.

(76) Carta de STRAUSS a VOEGELIN, 21 febrero 1951. Carta núm. 36. Citada por ELLIS SANDOZ: «Medieval Rationalism or Mystic Philosophy? Reflections on the Strauss-Voegelin Correspondence», en EMBERLEY y COOPER, eds.: *Faith and Political Philosophy*, pág. 297.

(77) THOMAS PANGLE: «Platonic Political Science in Strauss and Voegelin», en EMBERLEY y COOPER, eds.: *Faith and Political Philosophy*, pág. 321.

Strauss siempre creyó que la filosofía cristiana estaba teñida de sectarismo. Él creía entender que el cristianismo y, de forma intolerable, la vida moderna se habían propuesto ocultar su origen sectario. De ahí los intentos sucesivos por liquidar sus vergüenzas mediante una reconciliación de la que el cristianismo saldría siempre vencedor. Strauss lo ve probablemente como otro ataque de esta secta violenta y victoriosa que ha hecho bandera de lo religioso para controlar el poder e imponerse con un éxito evidente al resto del planeta. Por eso simpatiza con el trabajo de Voegelin para desenmascarar el fundamentalismo eclesiástico que ha convertido la religión en inmanentismo, abriendo el camino a la muerte de dios y a las filosofías historicistas. Lo que ocurre es que, a pesar del admirable trabajo de su compatriota y de la amabilidad que le inspira su posicionamiento contra el positivismo, Strauss no acaba de fiarse. En el fondo, Voegelin es un pensador cristiano que busca también la reconciliación con su postulación de que el mito surge de un terreno intermedio que es humano y divino a la vez. Como hemos visto, esto es para él la *metaxy* platónica, en la que lo humano recibe el cuestionamiento de un extraño. Una apertura al más allá que se deja oír y sirve a Voegelin para salir del historicismo mediante la idea de este nuevo hombre abierto a la trascendencia y que renuncia a la omnipotencia.

Strauss contempla esto con agrado, pero no puede aceptar de ninguna manera que la dimensión divina se funda, ni siquiera de la manera más sutil, con la *dimensión histórica* del hombre. La dimensión divina sólo existe para el hombre a través de la revelación y esa dimensión *para bien del hombre* es inalcanzable e incontrolable. No existe ningún espacio intermedio ni ningún retorno de lo divino que se registre de modo alguno en el pensamiento filosófico o científico. Revelación y razón están totalmente separados por un abismo infranqueable y como tal hay que aceptarlo. De ahí que cualquier intento, y el de Voegelin en el fondo también lo es, por intermediar entre ambas dimensiones sea en realidad una opción encubierta o bien por Atenas o bien por Jerusalén.

Strauss comprendió que este era un problema específicamente cristiano y apenas se permitió tocarlo. Dice mucho de la consideración que le debían inspirar los esfuerzos independientes de Voegelin, el que Strauss decidiera por una sola vez asomarse al exterior. Ante las insistentes preguntas de su colega, que no ve por qué no pueden coincidir en este punto, Strauss se resuelve a aclararle su postura; breve y fugazmente, pero sin dejar un resquicio a la duda. A partir de este momento, Strauss entenderá que debe dar un paso atrás hacia la penumbra y enfriar la comunicación.

PERSECUCIÓN Y ESOTERISMO

Una idea importante es la de la *escritura como acción* que se hace intentando tapar o teniendo que ocultar cosas. Strauss mantuvo siempre que el gran pensador, el original e innovador, suele escribir con miedo a ser descubierto; no miedo a mostrar lo que piensa, sino a mostrarse tal cual es. Se ha interpretado esto como una visión

innecesariamente retorcida de la expresión escrita, pero puede que haya aquí una deformación inadecuada (78).

Strauss parte de considerar la filosofía política como la manifestación necesaria de la filosofía. La idea del poder en Occidente tiene su origen en el triunfo del fratricidio. Si el imperio de Occidente —Roma— surge del hostigamiento constante del verdadero imperio de Oriente (tesis de Lutero), la gloria del cristianismo es producto de una rebelión taimada y cargada de éxito. Es el triunfo de una secta que se forma entre la cultura pagana y se afianza rápidamente en su dogma, en su organización y en su visión violenta y militarizada de la fe (79). Para Strauss, como para la cultura judía ortodoxa, el cristianismo es una *apuesta por la omnipotencia* conseguida a través de la figura de Cristo, que muere a manos de la ley antigua y del ejército romano, y la institucionalización de su redención en la iglesia de Roma. La antropología cristiana promueve la elevación de cualquier *homo* a la misma dignidad trascendente del Cristo, su igual y líder salvador, e instaura por tanto la deificación del hombre. Esa omnipotencia quedará sellada en las cámaras de Roma para prevenir desajustes morales y psicológicos en la nueva era.

Cuando Strauss habla del autor que escribe ocultándose, no se refiere al falsario o al político que dice una cosa y piensa otra o que dice las cosas a medias. Eso hubiera sido lisa y llanamente hablar de una mentira o una manipulación. Strauss pudo hacer la crítica de políticos hipócritas, o de impostores que nos hacen verles como lo que no son. Pero no la hizo. Si eligió la figura de Machiavelli tuvo que ser por otra razón. El florentino es sensible y culto, un hombre de un talento poético que resalta en su tiempo. Su vida no es heroica, sino más bien una biografía de elongación limitada y de logros sociales relativamente sencillos. No se llevó bien con el poder, sufrió humillaciones, recurrió a la adulación y anduvo siempre buscando la ayuda que necesitan las personas corrientes.

Sin embargo, Machiavelli es un pensador grande porque logra salirse de la vida cristiana y se desmarca para no dejarse enredar en las trampas y ocultaciones que usa la iglesia romana. Es más, la iglesia había descubierto con gran provecho la trascendencia de elaborar filosófica e ideológicamente la defensa de sus posiciones y sabía cómo exigirla a sus fieles. Ser cristiano era ya en el año 1500 ser un *milites* en el cuerpo y en el alma. Obediencia en los actos y acatamiento interior.

Machiavelli se da cuenta de esto a través de la decepción que le produce la política, al ver el daño infligido por Roma a su patria y al vivir situaciones de guerra civil. Para Machiavelli como para Strauss la guerra civil es la verdadera guerra,

(78) La misma incompreensión que se ha tenido con los maestros de la retórica, Marcus Tullius Cicero, Marcus Fabius Quintilianus o el autor anónimo de *Rhetorica ad Herennium*. Ver VIROLI: *Machiavelli*, pág. 73. STRAUSS, inteligentemente, sí les respeta. Ver STRAUSS: *Persecution and the Art of Writing*, pág. 24.

(79) «Una secta es una sociedad que se basa sobre una afiliación enteramente voluntaria, de manera que hoy se pertenece a la secta A y, si se cambia de idea, se deja la secta A y se entra en la secta B». STRAUSS: «Why we remain Jews?», STRAUSS: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, pág. 318.

hacia la cual la actividad bélica entre países no deja de ser un paso intermedio (80).

El florentino comprende que hay que salirse de la visión cristiana del mundo y del poder, pero esto no es fácil en una cultura dogmática en su embrión. La búsqueda de verdades ha quedado descartada. Buscar una nueva comprensión del poder es tocar en el arca secreta del cristianismo y no cabe esperar sino nuestra ruina. No se pueden buscar aliados cristianos porque todos son combatientes y enemigos. Lo que Machiavelli pretende es la aventura del corazón libre. Por supuesto que no puede buscar apoyo en los padres latinos o en los doctores medievales de las universidades de la cristiandad. Su única esperanza es retroceder a la Roma precristiana, en la que el triunfo del cristianismo no estaba aún asentado. Machiavelli se sale de la inteligencia cristiana, pero no es pagano (81). Lo que sí halla en Titus Livius y en otros pensadores clásicos es que aún son capaces de conocer sin la contaminación de la omnipotencia cristiana.

Su única esperanza es convencer a los jóvenes que saben leer (82), la elite de la generación por venir (83). Como resume Strauss, para ello cuenta con lo mismo que tuvieron en su momento los cristianos desarmados frente a los paganos: la propagación pacífica de sus nuevos modos y órdenes (84); Machiavelli cree que «puede derrotar a la Cristiandad mediante la propaganda» (85). En último término, el regidor más poderoso es la gente: «no hay nada en el mundo excepto lo vulgar» (86). Por todo ello, Strauss considera que Machiavelli es un filósofo político que rompe con la Gran Tradición e inicia la Ilustración (87).

El italiano es pues un pensador extracristiano para quien el dicho *extra ecclesiam nulla salus est* no es más que un resumen de los éxitos de la astucia romana. La verdadera mancha de Occidente no es un pecado original, sino la sombra siniestra de su origen dogmático y perverso.

Escribe probablemente por eso cambiándose de ropa y por la noche. Sus vestimentas clásicas son una piel descontaminada de cristianismo, de antes del triunfo del dogma omnipotente. La noche parecería así la continuación del mundo vigilante de la calle de su Italia imposible, si bien al resguardo de un espacio seguro. Un lugar retirado de los ojos abiertos de la política trastornada y autodestructiva de su tierra natal.

Aunque esto no lo subraye Strauss, quizá sea por eso en sus versos y en sus comentarios privados en donde se perciba más este alejamiento original de Machiave-

(80) LEO STRAUSS: *The City and Man*, The University of Chicago Press, Chicago, 1964, pág. 147.

(81) STRAUSS: *Thoughts on Machiavelli*, pág. 175.

(82) *Ibid.*, pág. 171.

(83) *Ibid.*, pág. 168.

(84) *Ibid.*, pág. 172.

(85) *Ibid.*, pág. 173.

(86) *Ibid.*, pág. 168.

(87) *Ibid.*, pág. 173.

lli de toda esta tradición. Sus *Tercetos sobre Fortuna*, o la descripción que hace del amor en sus cartas a Francesco Vettori (88), suenan a visiones paganas; pero a la vez nos sorprenden por su modernidad. La grandeza del florentino consiste en que no se está planteando el regreso a una especie de edad de oro, sino a pensar en todo ese veneno que nos ha llegado con el tiempo hasta el *modus hodiernus*. No es casualidad que Machiavelli —nos indica Strauss— sea el único pensador que repare en la situación de los marranos en España y que capte la hondura del desafío judío a una Europa triunfadora de forma inquisitorial.

En estas circunstancias hay que escribir esotéricamente. No porque te puedan descubrir una idea o una expresión que vaya contra la fe, los santos o el magisterio de la iglesia y su moral oficial. Tomar precauciones de este tipo era una práctica generalizada, como muestran los archivos de la Inquisición, en donde se ve que todo el mundo ejercitaba esa cautela y tenía buen cuidado de hablar con filtros y dobles lenguajes llenos de elipsis. Ese tipo de escritura era habitual. Incluso los escritores eclesiásticos se veían obligados, por la cuenta que les tenía, a incorporar esas prácticas como parte importante de su manera de escribir. El propio Tomás de Aquino vio 49 puntos suyos condenados por uno u otro obispo. Para nosotros, en España, el proceso de los alumbrados de Pastrana, el arzobispo Carranza, el tío de los hermanos Alfonso y Juan de Valdés, Segismundo Archer, Fray Luis de León, Miguel de Molinos nos testimonian la perduración de esa costumbre hasta finales del siglo xvii. ¿De qué estamos hablando al decir que Machiavelli practicaba ya este arte de escribir? Eso llevaba tiempo incorporado a la cultura de entonces y habría de durar mucho más. Se trataba de escribir de cara a conseguir un *nilhil obstat* diocesano y a muchos otros controles de especialistas siempre en guardia. Era pensar en el interior de un mundo vigilante.

Machiavelli no debía de estar buscando sólo eso. Y Strauss, tan sabio y meticuloso siempre, no puede estar sugiriendo algo tan simple y desinformado. Atribuirle a Strauss tal cosa es rizar el rizo.

Machiavelli, como el propio Strauss, está escribiendo desde otro mundo. Es quizá uno de los pocos autores cristianos que logra escribir desde fuera. Ni siquiera es ateo. Por eso nos suscita perplejidad que nos digan que iba a misa y cumplía con las obligaciones del cristiano del momento (89). Él no se plantea la oposición a un dogma que considera inamovible. Se ve fuera de ese mundo en deterioro. No se expresa como un hereje que se deja atrás jirones y se faja con sus culpabilidades angustiosas, caso de Martín Lutero. Él está dentro, y desde dentro se siente fuera. Su rechazo es radical, sin esperar un apaño que remiende la situación o un cambio que enderece el

(88) Carta desde Florencia a Francesco Vettori, embajador en Roma, de 4-2-1513 (1514). *Machiavelli. The Chief Works and Others*, edición de ALLAN GILBERT, 2 vols., Duke University Press, Durham, 1989, vol. 2, págs. 936-938.

(89) VIROLI muestra serias reticencias a las interpretaciones de HANNAH PITKIN y LEO STRAUSS en el sentido de presentar a Machiavelli como zorro de la política o un maestro del mal. VIROLI: *Machiavelli*, págs. 175, 178 y 208.

rumbo. Para ello había que deshacerse antes de la tradición eclesiástica, encarnada en el papado y sus cohortes, algo que consideraba imposible. Se siente hijo de un mundo político que no tiene arreglo y es en sí una monstruosidad. Vivir sabiendo que estamos aquí como producto de esa monstruosidad triunfante es un desafío extraordinario. Una verdad inefable.

Al igual que Machiavelli, Strauss habla desde fuera también. Siempre medita desde Jerusalén. Para Strauss no puede destruirse, subsumirse o superarse Jerusalén. Jerusalén es la verdad moral y del sentimiento, una realidad irrenunciable:

Es un gran honor hablar de filosofía política en Jerusalén. En esta ciudad, en esta tierra, el tema de la filosofía política ha sido tomado más en serio que en ninguno otro lugar del mundo... *Pero mientras esté obligado, o me obligue a mí mismo, a vagabundear lejos de nuestra herencia sagrada, o a mantenerme silencioso acerca de ella, no olvidaré por un momento lo que representa Jerusalén (90).*

IGNORANCIA MALIGNA

Nuestro autor encuentra interesante cómo Machiavelli ignora la conquista de América (91). Los últimos datos históricos mencionados en sus obras datan de 1517 (92). Eso ni siquiera garantiza que no llegase a saber de la rebelión de Lutero como hecho trascendente, y desde luego nos da plena seguridad de que estaba al tanto de los descubrimientos españoles al oeste del Atlántico. Esta ausencia de mención parece necesitarse para no tener que reconocer las energías extraordinarias de Occidente y poder mantener el cuadro decadente de un mundo en descomposición que él pretende renovar con las nuevas formas y visiones que introduce en sus escritos. Difícilmente hubiera podido sostener el tono de su crítica para referirse a un mundo en expansión y capaz de descubrir horizontes más amplios. Él está desmontando un mundo angosto y sin energías que precisa un cambio radical. El escenario en el que hace sus apuestas intelectuales debe ser adecuado a su análisis, tenebroso y desvitalizado por una moral y una visión de la vida debilitadoras; antihumanas, en una palabra.

Hay aspectos de Machiavelli en los que Strauss curiosamente no repara tal y como hubiéramos esperado de su perspicacia. Uno de ellos es la percepción que tiene el florentino de la memoria histórica, una visión que se acerca bastante a lo que Strauss tantas veces rechazó como historicismo. Machiavelli considera el olvido como una simple memoria al reverso. Ello equivale a una comprensión de la memoria como un órgano muscular, lo que permite comprender el olvido como otro músculo, en este caso evacuador. Así esta visión liga las funciones cognitivas más

(90) STRAUSS: *What is Political Philosophy?*, págs. 9 y 10. Énfasis añadido. Interesante a este respecto la carta que escribe a KOJÈVE de 29-5-1962, STRAUSS: *On Tyranny*, págs. 308-309.

(91) STRAUSS: *Thoughts on Machiavelli*, pág. 181.

(92) *Ibid.*, págs. 170-171.

importantes de la conciencia política a la aptitud muscular. Ello convierte a la *vita activa* en la parte más importante de la acción humana.

Cuando el individuo se encuentra favorecido en la vida, «Ingratitud» lanza tres flechas envenenadas que se clavan en la sensibilidad del hombre, nos dice Machiavelli. Pues bien, la primera le hace «sólo dar testimonios de que ha recibido el beneficio, sin acordar ningún pago»: La segunda «hace a un hombre olvidar el favor que recibe», la tercera «hace a un hombre no recordar o devolver nunca un favor» (93).

Machiavelli plantea un individuo *ex novo*, en el que la vida se identifica ya muy claramente con la vigilancia; quizá sea el primer pensador moderno que inaugura lo que podríamos llamar la época de la *democracia vigilante*. La expansión del protagonismo político, con su apertura al pueblo vulgar, hace que se intensifique la acción de la imaginación en la influencia política. Lo que haga la gente dependerá más de la propaganda que de los hechos en sí. «El *populace* está herido gravemente por sus tres flechas (de Inquietud), ya que donde se sabe poco se sospecha más» (94). Sospecha entrará a ser un ingrediente moderno de gran trascendencia y será un personaje mítico que Machiavelli sitúa en el centro de la nueva acción política: «la envidia mantiene a la sospecha siempre despierta y mantiene sus oídos abiertos a las calumnias» (95).

El italiano considera imprescindible destruir el papismo dentro del cual es imposible hacer una política moderna. Su anticristianismo es muy fuerte, pero se manifiesta con cuidado, sin afirmaciones radicales y utilizando las ausencias para lograr el efecto deseado mediante la persuasión pacífica.

Un ejemplo lo tenemos en su referencia a «un hombre divino, tal que nunca ha existido ni nunca existirá otro como él» (96). Con estos términos resulta difícil en Occidente aceptar que se estén refiriendo a alguien que no sea el propio Jesucristo. Pues bien, Machiavelli se refiere a Escipión el Africano. Para cualquier inquisidor avisado esta expresión hubiera sido peligrosa. Dentro de la óptica cristiana y en un período crítico de disidencias religiosas, afirmar la divinidad única de *Scipio* no era una blasfemia pagana, sino un ataque en toda regla contra el fundamento del cristianismo.

Por eso mismo cuando Machiavelli exclama de la vieja Roma «¡oh tiempos felices!», naturalmente que todos pensamos no en los años posteriores a Constantino, sino en los tiempos aún libres de la secta perversa y decadente que es la Cristiandad. Y entendemos que nos diga que él «ama a su patria más que a su alma» (97). Por si no queda duda de su rechazo frontal de toda una época que ha llegado el momento

(93) NICCOLÒ MACHIAVELLI: «Tercets on Ingratitude or Envy» (escrito entre 1507-1515), ALLAN GILBERT, ed.: «Machiavelli», *The Chief Works and Others*, Duke University Press, Durham, 1989, pág. 741.

(94) *Ibidem*.

(95) *Ibidem*.

(96) *Ibid.*, pág. 742.

(97) STRAUSS: *Thoughts on Machiavelli*, pág. 172.

de cerrar, Machiavelli insistirá con terquedad: «entre todos aquellos que están muertos y los que viven, y entre todos los pueblos antiguos o modernos, no hay un hombre que iguale a Escipión» (98).

Ni Machiavelli ni Strauss atribuyen la decadencia de la ciudad a la ignorancia. Más bien creen que ésta se debe a una pasión política que ignora de forma interesada, diríase que a una especie de ignorancia maligna. De esta manera, el interior del individuo, el foro interno, queda colonizado. Machiavelli ve la ignorancia como la consecuencia de la pasión del poder o del miedo: «esa ciudad (Atenas)... sabía lo que era bueno y eligió no seguirlo» (99). Y aquí Strauss está de acuerdo con él.

STRAUSS, ¿UN FILÓSOFO INMORAL?

En reputados trabajos sobre Strauss se le tacha de depravado y se utiliza la palabra *perverso* para adjetivar su pensamiento (100). La sospecha no se atribuye a su conducta privada, sino a su trabajo como filósofo, es decir, a la envidia misma de su pensamiento:

Es imposible que los hombres que alberguen el desprecio de Strauss por la moralidad no caigan en las más temibles profundidades de la depravación (101).

Quizá el punto más intrigante en Strauss sea su entendimiento del vicio como un motor importante de la acción humana y, por ello, como un ingrediente de la vida. Esa evaluación y reivindicación del vicio como un *componente esencial* de la acción humana que hay que entender y aceptar como real, es lo que más choca con la cultura anfitriona de Strauss, que él siempre entendió era la cultura cristiana. El vicio, no la virtud, es el verdadero compañero de la filosofía. El crimen está en el origen de la sabiduría (102). Para Strauss «el vicio es un emancipador de la mente» (103).

De todas formas, si perverso es «el que corrompe las costumbres o el orden y estado habitual de las cosas» (104), Leo Strauss difícilmente podría serlo a la vez que también es el pensador tan conservador que se le achaca ser.

(98) MACHIAVELLI: «Tercets on Ingratitude or Envy», pág. 742.

(99) *Ibid.*, pág. 743.

(100) HOLMES: *The Anatomy of Antiliberalism*, págs. 75 y 78. También GEORGE H. SABINE en su crítica de *Persecution and the Art of Writing* publicada en *Ethics*, vol. 63 (1952-3), págs. 220-2, sostiene que la hermenéutica de STRAUSS es «una invitación a la ingenuidad perversa». A SHADIA B. DRURY esta conclusión de SABINE le parece «razonable». DRURY: *The Political Ideas of Leo Strauss*, pág. 11.

(101) DRURY: *The Political Ideas of Leo Strauss*, pág. 202.

(102) *Ibid.*, pág. 44.

(103) Cita de W. E. LECKY que STRAUSS parece hacer suya. STRAUSS: *Persecution and the Art of Writing*, pág. 22.

(104) *Diccionario de la Lengua Española*, 21.ª edición, Real Academia Española, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, pág. 1124.

La perversión implica una maldad suprema e intencionada que queda fuera de la vida de nuestro autor. ¿Qué significa pues esta adjetivación por parte de intelectuales concienzudos que han estudiado cuidadosamente su obra?

La palabra perverso nos obliga a acudir a Sigmund Freud como teórico muy próximo en algunos sentidos a Strauss. Freud fue también acusado por gran parte de la ciencia establecida de ser, en su caso, un sucio judío, un retorcido en sus teorías y un obseso sexual por sus ideas corrosivas de la moral y las buenas costumbres.

De todas las ocurrencias de Freud, la más directamente perversa para sus contemporáneos, si se quiere la más indigesta, fue probablemente la de atribuir sexualidad a los niños. La tan traída y llevada sexualidad infantil le causó siempre grandes problemas, llegando al punto de sufrir las iras y la mala educación de sus colegas académicos, que en ocasiones ni siquiera le dejaron hablar. Atribuir a los pobres angelitos que son los niños una rica sexualidad era sencillamente una blasfemia que conectaba directamente con el *dictum* cristiano de «al que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí, más le vale que le cuelguen al cuello una de esas piedras de molino...» (105), etc.

¿Pero qué era exactamente lo que Freud quería decir?

Sigmund Freud, que contaba con una excelente formación científica, era de hecho en 1900 un prometedor neurólogo. Su estudio de la sexualidad partía de las obras de Krafft-Ebbing, uno de los maestros más acreditados en su tiempo (106), y de sus intercambios con Wilhem Fliess para reflexionar sobre las vivencias infantiles que él consideraba evidentes y que, sin embargo, habían sido ignoradas por la ciencia. Sabía igualmente que negar la evidencia más clara no es algo extraño a la tradición occidental, ya que recordaba muy bien el rechazo del movimiento de la tierra, de que la tierra sea también un planeta o vagabundo, hasta llegar al extremo de censurarse con amenazas a Copérnico y Galileo. Durante muchos siglos se había mantenido una idea peregrina contra todo un cúmulo de evidencias fáciles de contrastar. La ceguera persistente de Occidente era y sigue siendo en este caso muy llamativa. Pues bien, negar la sexualidad de los niños era otro de esos asuntos en los que la misma ceguera resulta sorprendente.

Freud propone aceptar las evidencias y desprenderse de «las turbias telas de tus ojos», que en castellano hubiera dicho Celestina (107). Los niños muestran, en monto-

(105) *Biblia de Jerusalén*, San Mateo 18-6; también San Marcos 9-42.

(106) Barón RICHARD VON KRAFFT-EBING (1840-1902). KRAFFT-EBING valoraba a FREUD hasta el punto de darle su respaldo para acceder a la cátedra. Con todo, pensaba que la visión de FREUD sobre la histeria presentada en 1896 «(sonaba) como un cuento de hadas científico». ERNST KRIS: «Los Orígenes del Psicoanálisis», en FREUD: *Obras Completas*, tomo IX, págs. 3547. FREUD buscaba en su amigo FLIESS, biólogo, médico de consulta y otorrino en Berlín, asesorarse sobre la subestructura fisiológica de los procesos psicológicos. Otros científicos estudiados por FREUD y de los que dice tomar sus datos son «Moll, Moebius, Havclock Ellis, Schrenk-Notzing, Löwenfeld, Eulenburg, J. Bloch y M. Hirschfeld y de los trabajos aparecidos en el *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*». Ver SIGMUND FREUD: «Tres Ensayos para una Teoría Sexual» (1905), *Obras Completas*, T. IV, pág. 1172.

(107) DE ROJAS: *La Celestina*, pág. 37.

nes de detalles observables, que también poseen sexualidad. Ahora bien, Freud no sabe cómo ha de calificarla. Tiene que inventar, ser original. Por eso recurre a los tratados más avanzados de la época sobre el fenómeno de la función de la sexualidad en el ser humano. Y se encuentra con la diferencia entre sexualidad normal y sexualidad anormal. Siendo la más normal aquella orientada a la procreación y la continuidad de la especie. El instinto sexual está centrado en ese fin. Por ello, cualquiera de las actividades generadas por el deseo o el instinto sexual que se desvíe del cauce central que culmina en la fecundación del óvulo por el espermatozoide no son sino perversiones en alguna medida de lo que es el camino a la meta. Naturalmente, Freud nos matiza que algunas de tales desviaciones, como la excitación de las mucosas bucales en el beso o actos parecidos, no dejan de ser prolegómenos que pueden ayudar a la excitación y encaminamiento de la función sexual (108). Con todo, siempre habrá que tener en cuenta que cualquier actividad que se salga de la vía real del instinto hacia su culminación deberá ser considerada, poco o mucho, como una perversión.

Claro que todo eso es aplicable al hablar de sexualidad entre personas fértiles. Pero, ¿qué se puede decir de los niños que aún no han llegado a la edad de la procreación?

Curiosamente aquí tenemos el otro gran criterio para aislar a los menores de la ciudad. Uno es el de no poder hablar *todavía*, el ser in-fantil (109); este segundo criterio alude al hecho de ser infértiles.

El mantener que los niños pueden pensar a pesar de que no tengan palabras que decir porque no las pueden articular sus órganos de fonación, ha resultado perturbador en ocasiones para la filosofía cristiana. Mantener que el infante también tiene inteligencia, que también piensa aunque no pueda expresar sus ideas con palabras, significa dar entrada a la letargia como componente del saber. Los bebés articulan sus deseos con fantasías y sueños en los que probablemente el mundo interno y el externo se confunden. No hay en ellos sentido del tiempo ni del espacio, no hay presente metafísico, no funciona el principio de contradicción (110). La reconsideración del pensamiento introduciendo, como hace Freud, el principio democrático de la *libre asociación* de ideas y objetos *in foro interno* es inquietante para la teoría política.

Pero igualmente lo es admitir que los niños también tienen sexo. Si esto fuera verdad habría que reconocer que hasta el momento a esa parte de la población se la ha tenido en una situación de abuso y mutilación muy denigrante. La misma que se

(108) Ver FREUD: «Tres Ensayos para una Teoría Sexual», págs. 1180 y ss.

(109) Infantil proviene del latín *in*, partícula negativa, y *fari*, hablar. *Fans, fantis* es el participio presente.

(110) «La contradicción no es siempre refutación». STRAUSS: «Freud on Moscs and Monotheism», pág. 300. «Las reglas decisivas de la lógica no rigen en el inconsciente... Tendencias con fines opuestos subsisten simultánea y conjuntamente... sin que surja la necesidad de reconciliarlas... las contradicciones... son tratadas como idénticas», SIGMUND FREUD: «Compendio del psicoanálisis» (1938), *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1975, tomo VI, pág. 3394.

comete con los muñecos infantiles. Ahora bien, ¿cómo podemos cualificar ese tipo de sexualidad en el marco de la neurología más acreditada?

Para Freud, a esta pregunta sólo cabe responder de una manera. Puesto que la sexualidad de los niños no puede estar encaminada a la procreación, esta sexualidad es perversa, inmadura. Es perversa porque, de mantenerse, más tarde desviaría las fuerzas del instinto por derroteros estériles. La piel, las mucosas que no sean genitales, las relaciones con animales, las fantasías, el sadismo, todo lo que nos aleje de la genitalidad reproductora ha de ser perverso por definición. De ahí que Freud tuviera que calificar estas manifestaciones eróticas infantiles como polimórficamente perversas (111).

El no poder hablar todavía o no poder reproducirse todavía hace que los niños queden fuera de la ciudadanía (112) y sean además semillero de acciones y sentimientos que en su momento es preciso abandonar para ingresar en lo público.

Claro que el último eslabón de la filosofía freudiana sobre este tema lo pone su descubrimiento de que *en el mundo interno no rige el principio de identidad* y de que por tanto en él no se diferencia entre pasado, presente y futuro. Lo anterior a la madurez del ciudadano sigue en gran parte vigente. No prescribe.

Juntando todas las piezas, nos encontramos con algo muy incómodo para la teoría política occidental, teoría surgida de las dos revoluciones del siglo XVIII y aferrada en el siglo XIX a los recursos del historicismo y del positivismo. Los fetiches de la ciencia y de la democracia quedan en evidencia ante estos planteamientos de Freud.

Probablemente en la misma línea debamos buscar la perversidad atribuida a Leo Strauss. Su negativa a aceptar el retorno de la omnipotencia a la política, vía inspiración navideña del cristianismo, significa no aceptar la asunción de la religión por la teología. Strauss debió comprender que todas las síntesis cristianas propuestas no eran otra cosa que la negación de esa separación que limpiaba el aire occidental de divinidades y que situaba a la omnipotencia en un Yaveh entendido como *locus* de poder y fuera del mundo. Jerusalén es la garantía de que eso siga así hasta la venida del Mesías. Un Mesías que no ha de llegar hasta que se pueda dar ese retorno de omnipotencia sin degradación de la vida.

En la política cristiana esa omnipotencia siempre ha estado re-incorporada. Y en grado supremo en los estados omnipotentes de la modernidad reformada (113), especialmente en el rígido planteamiento de autosuficiencia ciudadana uno-a-uno que planteaban los *divines* emigrados a Norteamérica (114) y dedicados a generar un

(111) FREUD: «Tres Ensayos para una Teoría Sexual», págs. 1205. SIGMUND FREUD: «Lecciones Introductorias al psicoanálisis» (1915-1917), FREUD: *Obras Completas*, tomo VI, págs. 2319-2320. «No podemos menos de admitir la existencia de algo sexual que no es genital ni tiene nada que ver con la procreación», *ibid.*, pág. 2322.

(112) En cierto modo quedan también fuera otras infanterías, sean de las edades que fueren.

(113) «La ciudadanía inglesa es tan omnipotente como lo era la romana». RALPH WALDO EMERSON: *Inglaterra y el carácter inglés*, traducción de RAFAEL CANSINOS-ASSENS, La España Moderna, Madrid, s/f, págs. 55-56.

(114) JOHN MILTON (1608-1674): «The Tenure of Kings and Magistrates» (1649), *Political Writings*, edición de MARTIN DZELZAINIS: Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1991, págs. 42-43.

mundo nuevo después de borrar con ahínco todas las pizarras didácticas de nuestras conciencias. El fetichismo del libro, la destrucción del episcopalianismo, del presbiterianismo, son pasos del siglo XVII dirigidos como un dardo certero a la glorificación del ciudadano libre y con derecho a la vida, a la propiedad y a perseguir la felicidad en la tierra de promisión que es América. Un ideal de largo recorrido que se edifica en la autoconfianza y la fuerza del *self-reliant individual* del norteamericano Ralph W. Emerson (1803-1882), cuya plasmación ideal este autor veía en los ingleses: «el pueblo más ansioso de presa que haya existido nunca» (115). Un mundo fortísimo de tintes vigilantes y disposición persecutoria en buena medida desde su origen.

Quizá deberíamos valorar la obra de Strauss por lo que hizo, por su oposición a una ciencia política banal; como el trabajo de un profesor que admiraba a Sócrates o Platón porque veía su pensamiento «como producto de una profunda conciencia de la ignorancia... con respecto al bien humano» (116). En consecuencia, Strauss consideraba a la política como el resultado de «la más grande de las controversias humanas» (117) y no entendía la filosofía que él colocaba tan alto sino como aquella que se muestra en la filosofía política. Porque el filósofo siempre llevará «una vida de incesante cuestionamiento, de investigación calmada y de desprendimiento cosmopolita de uno mismo en atención a la verdad universal». Esto le hará incómodo para su ciudad, teniendo en cuenta que «no puede existir en ninguna época una sociedad meramente racional o ilustrada, en la cual rija el conocimiento, reemplazando a la sola opinión y al hábito» (118). La consecuencia de todo esto, para Strauss, es indubitable: «no puede haber nunca libertad de expresión para el filósofo». El filósofo debe ser cuidadoso en la presentación de sus ideas, hacerlo de forma constructiva para su ciudad y utilizar la retórica, oral y escrita, que sea adecuada para acercarse a sus conciudadanos de una manera no furtiva, pero sí discreta. Por ello es que «el filósofo sabio deba filosofar *políticamente*» (119).

No hay sombra alguna que impida afirmar que Strauss amaba la democracia y que, si veía aspectos muy negativos en la democracia liberal y en el republicanismo norteamericano que le había dado protección y albergue, lo hacía buscando no sólo su mejoramiento, sino también su defensa (120).

La obra de Strauss es una reflexión radical sobre la democracia de su época y sobre la inspiración que él hallaba en el republicanismo clásico, ya que en éste se

(115) EMERSON: *Inglaterra y el carácter inglés*, págs. 55-56. Ver también CORNEL WEST: *The American Evasion of Philosophy*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1989, págs. 21, 24, 27 y ss.

(116) NATHAN TARCOV y THOMAS L. PANGLE: «Epílogo. Leo Strauss y la historia de la filosofía política», en STRAUSS y CROUSEY, compiladores: *Historia de la filosofía política*, pág. 865.

(117) *Ibid.*, pág. 872.

(118) *Ibidem*.

(119) *Ibidem*.

(120) *Ibid.*, pág. 876. En palabras de STRAUSS, «no podemos permitirnos ser aduladores de la democracia precisamente porque somos amigos y aliados de la democracia», ALLAN BLOOM: «Foreword», STRAUSS: *Liberalism Ancient and Modern*, pág. V.

habían planteado las grandes cuestiones de la política con la ingenuidad de quien se encara con los problemas por primera vez y sin mediaciones que enturbien su visión. Nunca cae en la trampa de la pseudo-ciencia empírica de los comparativistas, «confrontando los regímenes políticos a la manera en que los entomólogos comparan colmenas» (121). La ciencia política no puede obviar las preguntas fundamentales sobre la verdad, sobre qué es lo bueno y lo malo, o cuál es el mejor y el peor régimen de entre varios (122).

ALGUNAS LIMITACIONES

Creo que para evaluar con más ponderación su figura sería conveniente intentar reflexionar sobre las limitaciones de Strauss como pensador.

El primer punto que habría que señalar es que Strauss, a pesar de sus esfuerzos, no sale de una visión de la democracia como régimen vigilante. Su realismo en la percepción de la tiranía siempre le lleva a una necesidad de «idear una vigilancia institucional que prevenga el abuso de poder» (123). Strauss estaba preocupado por la articulación de esa omnipotencia que la filosofía judía había logrado desterrar del cosmos y que, con la venida de Cristo y la fundación de la Iglesia, retorna al mundo y a los Estados modernos. Por ello, la necesidad de límites se le hace imperiosa. La exageración de la acción humana, la propensión a la guerra y la inclinación a imponerse con violencia sobre los demás, son peligros constantes y perennes. En este punto Strauss no se separa de la visión vigilante de la política, que en cierto modo él mismo rechaza como un requisito moderno indeseado.

Otro punto no bien resuelto por Strauss es su visión precopernicana del individuo (124). Convencido republicano clásico, Strauss ha de aceptar el presupuesto republicano fundamental de que la *polis* es el hombre escrito *in extenso*. Existe pues un foro interno del ciudadano en el que se hallan los elementos homólogos de la constitución política exterior. Strauss no cae en la simpleza de la antropología ilustrada en la que el escenario corpóreo de la vida, el ámbito de los tiempos y los espacios, predomina definitivamente sobre el mundo de las sombras. Un ámbito en el que las energías cívicas estaban en un principio enredadas por los manejos oscurantistas y tiránicos de los eclesiásticos. Un mundo arrancado después por la revolución a la teología y privatizado sin duelo por la psicología (125). Esa visión del *foro interno* como algo secun-

(121) *Ibid.*, pág. 879

(122) *Ibidem.*

(123) *Ibid.*, pág. 880.

(124) «Los hombres que creían que su casa terrestre era sólo un planeta circulando ciegamente en torno a una de las infinitas estrellas evaluaban su lugar en el esquema cósmico de forma muy diferente a como lo habían hecho sus predecesores, quienes veían la tierra como el centro focal y único de la creación de Dios. La revolución copernicana fue por tanto parte también de una transición en el sentido de los valores del hombre occidental». THOMAS S. KUHN: *The Copernican Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1957, pág. 2.

(125) Al igual que NIETZSCHE, STRAUSS considera que «la psicología europea completa adolece de

dario es propio de la tradición ilustrada y del secularismo europeo, que busca con ello cancelar ese foro para cortar la grangena de la colonización eclesiástica. Para esta manera de pensar, la acción pública queda cada vez más circunscrita al territorio del Estado; y lo público se consagra como la zona exterior de lo político, allí donde hay que arrastrar todo aquello que se suponga deba ser objeto de interés común.

Desde luego, Strauss no incurre en esto. Igual que le ocurre a Freud, él entiende que la autoridad, para ser efectiva, ha de alcanzar el interior de los individuos y en cierto modo *invadirles desde dentro*. Esta internalización que menciona Freud no deja de ser una idea bastante extendida en el mundo medieval y en el pensamiento conservador. Equivale sin ir más lejos al concepto de «acatamiento interno» que los militares exigen a su tropa. La antropología de Strauss en lo concerniente a los mecanismos de autoridad está cercana a la de Freud y su comprensión del individuo es mucho más compleja que la del romanticismo alemán.

A pesar de estos avances, Strauss no se desprende bien de una idea de ciudadano en la que la responsabilidad de la acción queda siempre y sin discusión ni merma en las manos del yo trascendental. Un aparato psíquico que controla toda la información que llega al individuo, la procesa y luego da lugar a acciones concretas que salen al exterior como políticas públicas de la gobernabilidad del individuo. Y eso significa que el mundo interno de este individuo sigue regido por una especie de Rey Sol en torno al cual giran todos los demás mecanismos cognitivos, afectivos y evaluativos (126). El yo democrático continúa siendo el receptor y la plataforma absoluta de los derechos democráticos del individuo y a él le corresponden los avances y retrocesos morales e ideológicos de la biografía del ciudadano. En el caso de Strauss, como en el caso de Wolin, ese yo es un héroe no ya sólo moral, sino épico. El teórico, en vista de la imposibilidad de llevar a cabo las transformaciones que imagina serían necesarias, se conforma con vivir «como un parásito más o menos inofensivo en los márgenes de la sociedad» (127). A fin de cuentas el hombre excedente de Strauss es el que adquiere conciencia de la dignidad de la mente y se da así cuenta del verdadero fundamento de la dignidad del hombre (128).

Strauss no se sale de la visión precopernicana del mundo interno del ciudadano (129), un *kingdom of darkness* en el que a, imitación de lo que ocurre en el espa-

las *superficialidades* griegas». STRAUSS: «Preface to the English Translation» (1962), *Spinoza's Critique of Religion*, pág. 12.

(126) Éste es el yo de la metáfora de HIÉROCLES que se mueve en un mundo de círculos concéntricos — por tanto de esferas aristotélicas — y que se transmite a través de IMMANUEL KANT, los románticos alemanes, ADAM SMITH y KARL MARX a muchos autores norteamericanos de hoy, como MICHAEL WALZER, MARTHA NUSSBAUM, SISSELA BOK y MICHAEL W. MCCONNELL. Ver MARTHA NUSSBAUM: *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona, 1999, pág. 52. En palabras de MARTHA NUSSBAUM, «todos los círculos se desarrollan simultáneamente», *Ibid.*, pág. 172.

(127) *Ibid.*, pág. 868.

(128) *Ibid.*, pág. 881.

(129) Sobre una visión desde hoy de la descentralización del yo, el concepto de objeto interno en el psicoanálisis, la inteligencia artificial y el poscopernicanismo, ver SHERRY TURKLE: *Life on the Screen*,

cio astral precopernicano por encima de nuestras cabezas, el yo trascendental sigue siendo el centro absoluto de todo el espacio esférico. Un yo hipertrofiado y centrado que ejerce una tiranía absoluta sobre todos los demás objetos y componentes de esa *polis* interna. Un tirano que, como bien desveló Freud, cuenta con una censura muy severa para gobernar un reino de la *obscuritas* cargado de culpabilidad y en donde no se permite siquiera la libre asociación.

Simon & Schuster, New York, 1995; versión en castellano, *La vida en la pantalla*, Paidós, Barcelona, 1997, págs. 176 y ss. y 361.