

Representaciones del intelectual

Los días de Chicago

Stanley Rosen

L. Conocí a Leo Strauss cuando yo era un estudiante de diecinueve años en el Colegio de la Universidad de Chicago, en la primavera de 1949. Era la época del rectorado de Robert Maynard Hutchins y la universidad estaba en toda su gloria. El Colegio era famoso entonces por la excentricidad y precocidad de muchos de sus estudiantes, así como por un programa idiosincrático que permitía a los estudiantes noveles hacer los exámenes antes de haber cumplido los requisitos de los cursos. Era posible, pues, graduarse en menos de un mes de estancia. Al parecer, un graduado de un *lycée* privado suizo lo consiguió unos años después de mi partida. En 1949, la marca estaba en un año, cosa que lograron dieciocho miembros de mi clase, incluidos Seth Benardete y yo mismo. Otra peculiaridad del Colegio era que uno podía entrar a cualquier edad y algunos de mis compañeros eran prácticamente niños, teniendo al menos uno tan solo trece años. Debo añadir que llegué en 1948 siendo una persona relativamente mayor. Había sido admitido en el Colegio después de graduarme en la enseñanza secundaria en 1947, pero decidí vivir en Nueva York durante un semestre bajo la impresión equivocada de que era un floreciente novelista.

Cuando llegué a Chicago, mi vocación había cambiado de la ficción a la poesía. Si no me equivoco, soy el único de los estudiantes habituales de Strauss que llegó a él desde la poesía. Apenas me interesaba la política, al contrario que a la mayoría de los estudiantes de Strauss. Además, era un metafísico declarado que había elaborado una posición filosófica, influida en parte por T. S. Eliot, una de cuyas tesis era que la filosofía y la poesía son dos lenguajes distintos del mismo mundo. Para mí no había querella entre la filosofía y la poesía como la había (aunque de una forma sutil) para Strauss, que seguía a Platón. Además de esas deficiencias intelectuales, yo era indisciplinado en el sentido académico y pasaba la mayor parte del tiempo escribiendo poesía, con algún éxito profesional y esperanzas razonables de progresar en el futuro como poeta. En la parte alta de mi lista de las

cosas que no tenía intención de hacer estaba ser profesor de filosofía. En mi visión adolescente, ser filósofo y profesor era incompatible y, además, me consideraba ya un filósofo.

Tuve muchos compañeros de clase insólitos durante el año que pasé en el Colegio. Tal vez el más interesante de mis amigos íntimos fuera el mencionado Seth Benardete. Benardete se convertiría en el estudiante favorito de Strauss y permanece en mi memoria como un espíritu de genuina distinción e, incluso a esa temprana edad, de rara erudición. En aquella época mis amigos y yo asumimos que Benardete haría una distinguida carrera como filólogo clásico, como en cierto modo hizo. Pero sus libros están escritos con un estilo tan oblicuo y discontinuo que la ortodoxia clásica establecida lo desprestigió ampliamente por loco o charlatán. Yo lo consideré al principio un hombre formidablemente exótico; hoy sugeriría que en su juventud fue todo un personaje, en el mejor sentido del término, salido de una novela académica de Evelyn Waugh o Anthony Powell. Aún hoy recuerdo vívidamente una larga conversación que mantuvimos una noche en su dormitorio en la que Benardete me dijo que consideraba inmoral amar a un ser humano. Joven como yo era y con cierta proclividad a esa forma de inmoralidad, me mostré incrédulo y le pregunté qué debíamos amar. Replicó con un tono magistral: “Las ánforas griegas”. Me pareció la opinión más sofisticada que hubiera oído, aunque tenía un defecto: era absurda.

No deseo en modo alguno decir que esa anécdota capte la peculiaridad de las publicaciones de madurez de Benardete, pero despeja el camino para entenderlo. Hay que estar dispuestos a leer a Benardete y, si es así, los textos proporcionan innumerables placeres e iluminaciones. Pero las iluminaciones son, repito la palabra, discontinuas. Una vez describí en una reseña el estilo de la prosa de Benardete como el de un hombre que rema a la luz del sol con remos enfundados. Tal vez el símil esté contaminado por el propio estilo de Benardete, pero sé por sus estudiantes que apreciaba mucho la expresión. Me gustaría pensar en él como en un

amigo, a pesar de las peripecias de nuestro largo trato, pero no estoy seguro de que “amigo” sea la palabra adecuada. A pesar de las incompatibilidades, nos unía estrechamente la experiencia de Chicago, en cuyo centro estaba Leo Strauss. Pero nos separaban nuestros distintos temperamentos. Una última anécdota. Benardete le contó una vez a un amigo común, a quien había conocido en el instituto y que estaba con nosotros en Chicago, que “usted y el señor Rosen tienen las mentes más poderosas que yo haya conocido, pero son bárbaros”. Benardete se imaginaba a sí mismo como un filósofo salido del aristocrático molde griego en posesión de una *Heiterkeit* que lo capacitaba para mirar la comedia y la tragedia de la época moderna con un divertido desprecio. Creo que cambió considerablemente, y para mejor, en la segunda mitad de su vida.

Me he permitido esta desviación en mi relato del primer encuentro con Leo Strauss porque, para mí, la amistad con Benardete, a quien veía cada día durante el primer año en Chicago, es una especie de preparación para ese encuentro. Yo era un poeta, un romántico y un metafísico que había llegado vagabundeando a la guarida del filósofo, el clasicista y el filólogo. La atmósfera evocaba la ironía socrática, mientras que yo representaba algo distinto. Uno de los exámenes de ingreso en el Colegio consistía en un ensayo que describiera nuestra posición filosófica. Uno de los miembros del departamento de filosofía me dijo después que mis opiniones eran fichteanas, algo de lo que nunca había oído hablar. Un poeta de inclinaciones fichteanas no está en la mejor posición para encontrarse con el joven Benardete ni con el maduro Strauss, por no decir nada de mi clara desviación de las pretensiones caballerescas de la clase media alta.

Debo decir enseguida que Strauss no era en modo alguno un esnob y que su concepción del decoro era bastante razonable. Estaba en lo cierto al anotar al margen de un primer esbozo de mi disertación doctoral que me gustaba *épater le bourgeois*. La adusta continuación (“Habría preferido que toda la disertación hubiera sido escrita al estilo del párrafo 2 de la página 153”) me enseñó más sobre la escritura escolar que una docena de textos de hermenéutica. El mejor estilo de Strauss se acerca mucho a la mezcla apropiada de osadía de pensamiento velada por la prudencia. Sin embargo, podía ser flexible en la selección de sus estudiantes, entre los que estábamos Allan Bloom y yo. Muchos años después de marcharme de Chicago, me encontré con un viejo profesor y antiguo colega de Strauss que era conocido por su elegancia y gustos aristocráticos. Ese colega, un barón letón menor, me dijo que solía quejarse a Strauss de mi rudeza juvenil, a lo que Strauss replicaba: “Está mejorando”. Debo mi educación a esa voluntad de pasar por alto las pautas del barón.

Pero me estoy adelantando. Para volver al principio, Strauss había llegado hacía poco a Chicago desde Nueva York y era entonces un desconocido para la comunidad estudiantil de Chicago. Esto podría explicar que recibiera caritativamente a un potencial estudiante tan poco prometedor. El encuentro fue organizado por el hijastro de Strauss, que también era estudiante del Colegio. Yo estaba preparando entonces una disertación sobre un escritor en yiddish llamado Achad Ha'am. El hijo de Strauss me dijo que su padre era un experto en esos temas y me preguntó si quería consultarle al

respecto. Estuve de acuerdo y acudí avisado de que Strauss me dedicaría probablemente 20 o 30 minutos de su tiempo.

Era una tarde cálida de primavera y los mosquitos llenaban el aire húmedo. Strauss me recibió en mangas de camisa, gesticulando con una boquilla de fumar como si fuera una batuta. Era un hombre más bien bajito con una voz aflautada, aguda. Su comportamiento inicial fue cortés, pero comprensiblemente reservado. Empezó la conversación preguntándome a qué me dedicaba. Contesté: “Soy poeta”. Strauss me preguntó inmediatamente si sabía lo que Platón decía de los poetas. Respondí algo parecido a “No me importa lo que Platón diga de la poesía. Soy poeta y la comprendo mejor que él”. Esto levantó a Strauss como un muelle del sillón en el que estaba sentado y se puso a pasear arriba y abajo por la habitación, gesticulando con su boquilla como si tratara desesperadamente de devolver al orden a una orquesta revuelta. No contaré toda la conversación, que duró al menos dos horas, al final de la cual me invitó a convertirme en estudiante suyo. Rehusé respetuosamente, ya que planeaba volver a Nueva York para otra temporada de vida literaria. Cuando le conté a Strauss mi intención de estudiar en la New School for Social Research, me invitó a mencionar su nombre, cosa que hice, y enseguida me concedieron una beca. La reputación de Strauss en la New School era muy grande. Sin embargo, la experiencia fue insatisfactoria y en 1950 decidí volver a Chicago para estudiar con Strauss.

En ese intervalo de un año, Strauss había atraído la atención de muchos estudiantes muy dotados, entre los que se encontraban Seth Benardete, Víctor Gourevitch, Muhsin Mahdi y Allan Bloom. En ese momento o poco después, Richard Rorty empezó a asistir a las lecciones de Strauss, pero se marchó para doctorarse en Yale. Pese a sus posteriores aventuras con la filosofía analítica y el postmodernismo, Rorty tenía un gran respeto por Strauss y los mejores miembros de su círculo. No voy a dar una lista completa de mis contemporáneos. Baste decir que los estudiantes se dividían en dos grupos principales: los científicos políticos y los miembros del Comité de Pensamiento Social. Había unos pocos miembros del departamento de filosofía, incluyéndome a mí mismo (hasta 1952, cuando pasé al Comité), y una selección cada vez mayor de visitantes de varias facultades, tanto de Chicago como de otros sitios, que llegaban atraídos por las noticias del flautista de Hamelín del Midway. A veces el auditorio de Strauss incluía a varios sacerdotes, de los que tal vez el más interesante fuera Ernest Fortin. También podríamos dividir a los estudiantes, a grandes rasgos, entre aquellos a los que interesaba sobre todo la política americana y aquellos que eran estudiantes de clásicas o de alguno de los grandes periodos de la historia de la filosofía política. Por supuesto, no se trata de una clasificación rígida, pero tampoco es del todo nebulosa. Aunque supongo que todos nosotros, de alguna manera, nos considerábamos comprometidos en la búsqueda de la sabiduría, hay una diferencia entre la ley constitucional, *El Federalista* o la distinción entre hechos y valores en la ciencia política contemporánea, por una parte, y el análisis platónico del alma, la filosofía de la historia de Ibn Khaldun o la antropología de Rousseau por otra.

Es un tributo a la brillantez de Strauss como erudito y profesor que fuera capaz de unificar un grupo de investi-

gaciones tan diversas como esas, por no mencionar muchas otras. Había además grupos de lectura particulares dirigidos por Strauss y dedicados a temas que no podía enseñar adecuadamente en el departamento de ciencia política, como la *Guía de Perplejos* de Maimónides o la *Lógica* de Hegel. Por razones burocráticas obvias, ninguno de los estudiantes de Strauss podía escribir una disertación sobre filosofía “pura” en el sentido académico del término. Oficialmente, éramos científicos políticos, no especialistas en causalidad, ontología o Idealismo alemán ni, por supuesto, en filosofía de la ciencia, epistemología o fundamentos de la matemática, lo cual quedaba fuera de la competencia de Strauss (y de la mayoría de nosotros).

A primera vista, Strauss, el gran enemigo del historicismo, adiestraba a historiadores del pensamiento político y científicos políticos para que usaran esa historia como fundamento para repensar los propósitos cardinales de su disciplina. Desde este punto de vista, estaba empeñado en una versión radicalmente reelaborada de la “destrucción” heideggeriana de la filosofía occidental, con dos grandes reservas. Primero, a Strauss le preocupaba más la política que la ontología y, segundo, sus excavaciones arqueológicas estaban diseñadas para devolvernos a los pensamientos de los héroes de la tradición occidental, esto es, a los pensamientos que esos héroes habían pensado y no, como en el caso de Heidegger, a los pensamientos ostensiblemente más profundos e impensados que constituían la auténtica *Seinsgeschichte* de la metafísica occidental. Ambos pensadores estaban empeñados en la misión de “descubrir” una verdad oculta. En el caso de Strauss, sin embargo, el origen y paradigma de esa verdad era Platón, mientras que, para Heidegger, Platón era el iniciador del ocultamiento radical de la verdad. Sin embargo, es cierto que Heidegger, sobre todo el de los periodos temprano y medio, causó una profunda impresión en Strauss. Estoy seguro de que Strauss aprendió mucho sobre cómo leer un texto griego de Heidegger, por no hablar de lo que asimiló de la crítica de Nietzsche a la modernidad y el nihilismo.

Añadiré una palabra sobre la diferencia principal entre Strauss y Heidegger. Heidegger radicalizó la crítica de Nietzsche a la Ilustración extendiéndola a Platón; su intención era pasar por detrás o por encima del platonismo a otro camino, un camino completamente libre del pensar presumiblemente cosificado y subjetivista de la metafísica platónica occidental. Desde esa elevada posición, la Ilustración era en sí misma una versión del platonismo que había que superar. Strauss, por el contrario, nos lleva de vuelta en la historia de la filosofía hasta Platón, no con la intención de superar la Ilustración moderna, sino para encontrar sus errores y corregirlos en nombre de un liberalismo genuino y de la libertad de pensamiento. A Heidegger se lo ha considerado a veces un liberador y Strauss ha sido denunciado a menudo por su conservadurismo. Ambos juicios carecen de sentido si no se matizan cuidadosamente. La concepción de Heidegger de la libertad radical no tiene nada que ver con el liberalismo de Europa Occidental, por razones más profundas que su apoyo a los nazis. Strauss mantuvo muchas opiniones (que no siempre comparto) que parecen conservadoras porque tratan de compensar la exagerada decadencia del liberalismo

moderno en nihilismo. Tampoco debemos olvidar que las modas del momento no nos dotan necesariamente de los mejores criterios para entender qué es ser liberal ni que ese término ha cambiado de significado en el desarrollo de la época moderna.

Lo que quiero decir es que Strauss no era liberal ni conservador en los sentidos actuales de los términos, sino un filósofo. Su preocupación principal era la preservación de la filosofía, pero veía que esa preservación dependía inextricablemente, en nuestros días, de una sociedad que considera la nobleza y lo que Nietzsche llama “jerarquía” incompatibles con la libertad. En otras palabras, Nietzsche comprendió tanto la tiranía de la izquierda como la de la derecha. En el clima de los últimos cincuenta años, ese equilibrio lo hizo parecer un conservador y, para algunos, un reaccionario, cuando no un fascista.

Yo aceptaría la caracterización que Strauss hizo de sí mismo como un liberal moderno clásico. Hasta donde esa forma de liberalismo se deterioraba en lo que hemos venido a llamar “postmodernismo”, Strauss respondió, por supuesto, como conservador. Pero era mucho más flexible y moderado que su íntimo amigo Alexandre Kojève, que aceptó la bancarrota de Occidente tras la contrarrevolución napoleónica, pero que también aceptó su purificación mediante su versión posthegeliana de Hegel, Feuerbach, Marx y Heidegger.

Como pasa a menudo con las memorias, me estoy adelantando. Regresaré a mis primeras impresiones del círculo de Strauss, así como del maestro. Llegué a Chicago para mi “segunda navegación” en el otoño de 1950 como estudiante de postgrado en el departamento de filosofía. Pronto me resultó evidente que Strauss trascendía a los profesores del departamento de filosofía en prácticamente cualquier aspecto relevante. La primera diferencia cualitativa digna de mencionarse, y la más difícil de describir, es que Strauss era de hecho un filósofo que no oscurecía los asuntos fundamentales con elaboradas e innecesarias artimañas metodológicas. Tampoco había en él el dogmatismo y amedrentamiento despreciables que eran comunes en el departamento de filosofía de Chicago durante el reinado de Richard McKeon. En última instancia, el nivel de erudición y la amplitud de conocimientos que combinaba Strauss estaban por completo ausentes del departamento de filosofía. Rudolf Carnap era miembro del departamento cuando llegué, pero pronto fue expulsado por McKeon. De los demás profesores titulares, Charles Hartshorne era, con mucho, el mejor, como persona y como filósofo, pero sus intereses y los míos eran muy distintos. Baste esto para decir lo infeliz que me sentía en el departamento de filosofía.

Mi educación sería tuvo lugar en los seminarios de Strauss o durante las conversaciones en su despacho o en su casa. No es necesario decir que Strauss no tenía plaza en el departamento de filosofía y que yo era oficialmente un estudiante a cargo de Richard McKeon. Empecé a distanciarme del departamento de filosofía y a pasar bastante tiempo en el museo de arte de Chicago en lugar de asistir con regularidad a los seminarios de filosofía. Mis “planes de futuro”, como dicen hoy los estudiantes, no iba más allá de ser conserje de un instituto, como le dije románticamente a mi prometida. Pero la parte seria del día la dedicaba a escuchar a Strauss o

a conversar con él y a sumergirme en los textos que se estaban analizando en sus cursos de graduado. Resulta llamativa la mejora de mi posición en el departamento de filosofía con ese régimen y, justo cuando había decidido cambiarme al Comité de Pensamiento Social (véase más adelante), el encargado de las graduaciones me felicitó por mis resultados en el examen de maestría y me ofreció una beca para comenzar los estudios de doctorado en filosofía.

Durante mis dos primeros años de estudio en Chicago, pues, fui en sentido literal un hombre sin país, cruzando una y otra vez la frontera con documentación falsa. Podríamos considerarlo una aplicación práctica de la comprensión straussiana del esoterismo. Y esto nos lleva a la cuestión que ha desempeñado un papel desconcertante y, para ser franco, irritante, en mi vida profesional. Es también uno de esos aspectos de la relación entre profesor y estudiante que es más difícil de explicar. Pero es importante tratarlo bien en aras de la validez general de mi retrato de Strauss. La pregunta, formulada con crudeza, es si era entonces (o soy ahora) un “straussiano”.

Esa expresión odiosa tiene muchas contrapartidas entre académicos; encontramos que se describe a los alumnos de todos los profesores carismáticos como “hegelianos”, “marxistas”, “wittgensteinianos” e incluso “quineanos”. Al mismo Strauss le gustaba citar a Nietzsche en el sentido de que lo mejor que un estudiante puede hacer por su maestro es matarlo. Nunca olvidaré una conversación con Strauss en el último año de mi estancia en Chicago, cuando discutíamos la posibilidad de encontrar un puesto de profesor. “¡Repúdime!”; decía Strauss, sonriendo ampliamente e incorporándose en su silla giratoria para facilitar el énfasis de su comentario con el inevitable floreo de su boquilla. Por supuesto, Strauss no quería sugerir con ese consejo que olvidara o deshonrara todo lo que había aprendido de él, sino que hiciera lo necesario para llevar a cabo su enseñanza más profunda: vivir la vida de un filósofo.

Permítaseme decir enseguida que no había “straussianos” en el círculo interior de los mejores estudiantes de Strauss. Por supuesto, había un área de acuerdo sobre la solidez de la erudición de Strauss; de no haber sido así, habría sido estúpido estudiar bajo su supervisión. Todos estábamos convencidos de que tenía razón respecto a la tradición de escritura esotérica y, como corolario, aceptábamos la necesidad de leer serios trabajos filosóficos escritos al menos antes de la Revolución francesa con una especie de ojo talmúdico. Más importante, incluso, sentíamos directamente la fuerza erótica del espíritu de Strauss y nos encontrábamos a nosotros mismos “vueltos” (usando la metáfora socrática de la *peragogé tés psykhés*) por esa fuerza de una forma que va más allá de la inspiración hasta el reajuste del alma y la apertura del ojo del intelecto. Esto es algo que no ocurre leyendo libros, sino con el contacto directo con un gran profesor.

Yo mismo soy un ejemplo del hecho de que Strauss no pedía una obediencia incondicional a sus alumnos. Lo admiraba enormemente y, a su debido tiempo, llegué a reverenciarlo como una extraña bendición, sin cuyo adiestramiento y guía mi vida habría quedado seriamente menoscabada. Pero, en lo crucial, no fui desde el principio ni llegué a ser nunca un “straussiano”. Pongo la palabra entre comillas para indi-

car que es un pseudo-término empleado por ideólogos como excusa para evitar el pensamiento serio o como una máscara de su propia ignorancia. No se puede negar que Strauss tenía sus propias opiniones y que no asumía con facilidad que sus estudiantes supieran más o hubiesen pensado con más profundidad que él. En ambas cosas estaba, por supuesto, en lo cierto. Pero siempre aceptaba modificaciones o añadidos a sus interpretaciones cuando estaban sostenidos por pruebas y daba la bienvenida a los desacuerdos competentes o, al menos, sinceros y bien argumentados.

Esto es, o debería ser, obvio. Permítaseme ser más preciso. Tengo reservas sobre la orientación política general de Strauss. No me refiero solo a la cuestión de los asuntos domésticos o contemporáneos, sino a la subyacente crítica a la modernidad. Excepto por un corto periodo al comienzo de mis estudios con Strauss, cuando estaba fuertemente bajo su hechizo, siempre he estado con los modernos en su famosa querrela con los antiguos. Aunque estaba de acuerdo con el análisis straussiano de los defectos del mundo tardomoderno, estaba en desacuerdo con él sobre la conveniencia de la retórica que había desarrollado para promover la revisión saludable, o incluso la eliminación, de esos defectos. Es decir, no estaba de acuerdo con él en las tácticas que empleaba como partidario políticamente comprometido de la filosofía. Dicho de forma más abstracta, encontraba su alabanza de los antiguos y su crítica a los modernos igualmente excesivas. Así pues, era, y sigo siendo, partidario de la modernidad en un sentido más profundo que la concepción straussiana del liberalismo clásico.

En este punto, me gustaría introducir una observación relevante sobre la crítica straussiana a la modernidad. Aunque se parece a la de Heidegger, difiere de ella en un asunto significativo. Apenas da importancia al problema de la tecnología y, desde luego, no a la manera de la ontología heideggeriana. En su lugar, se nos ofrecen numerosas críticas a la *metodología* y en particular, a la metodología de la ciencia social moderna, con su modelo de racionalidad matemática. La crítica de la metodología es útil, pero no va al corazón del asunto. Pensemos lo que pensemos del análisis heideggeriano de la *téjne*, va al corazón del asunto. No soy, desde luego, heideggeriano, pero lo he estudiado detenidamente durante cincuenta años y me ha sorprendido a veces y siempre deslumbrado cuánto aprendió Strauss de Heidegger, pero también cuánto sacrificó de la profundidad heideggeriana. Por supuesto, era una parte de la deconstrucción straussiana de Heidegger regresar a la superficie como preparación para el descenso a las profundidades. Pero, al final, tenemos que descender, lo que no hizo Strauss, ya fuera por convicción o por falta de fuerza teórica.

Strauss es extremadamente útil como antídoto contra los excesos teóricos y la brutalidad hermenéutica de Heidegger. Pero no es un metafísico ni un poeta. Algunos lo verán como un cumplido. No voy a discutirlo, sino que solo lo haré constar como una diferencia entre Strauss y yo, que no interfiere en mi gran admiración por él ni reduce todo lo que he aprendido de él. Desde luego entendió esta diferencia y no hay duda de que intentó mitigar mis propios excesos metafísicos y poéticos, así como no hay duda de que hacía lo correcto. Lo que debe quedar claro es que, mientras mis contempo-

ráneos y yo no habríamos elegido estudiar con Strauss si sus capacidades superiores no hubieran sido completamente evidentes, esa elección no era, en los mejores casos, un pasaporte a la condición de discípulo.

Y, sin embargo, había algo parecido a una “escuela” de Strauss, como es inevitable con los profesores carismáticos. Ya he dicho que ese fenómeno no es infrecuente entre los filósofos y es sencillamente de mala fe criticar a Strauss por tener muchos estudiantes que lo admiraban enormemente. La animadversión dirigida a Strauss y, en sentido general, a los “straussianos” tenía que ver con la esencia de su enseñanza, no con su éxito en atraer estudiantes. Se rechazaba a Strauss por su crítica a las vacas sagradas de la ciencia política y social moderna, en particular a Max Weber (al que admiraba muchísimo), y por su redescubrimiento de la tradición del esoterismo, una tradición que conocía cualquier erudito educado hasta el final del siglo XIX y a la que se refieren pensadores del rango de Descartes, Leibniz, Condorcet, Hume, Kant, Renan y Nietzsche, por mencionar unos pocos ejemplos entre los más prominentes de los tiempos modernos. Demasiados profesores, en una distorsión radical del liberalismo genuino, han condenado las ideas de Strauss sobre el esoterismo debido a su ignorancia de las pruebas.

Hablando de la mala reputación de Strauss, he de regresar a la cuestión del conservadurismo. Strauss fue ampliamente condenado por conservador, mientras que alguien como W. V. Quine, que era por lo menos tan conservador como Strauss, no lo fue. Aún recuerdo un anuncio a página completa en el *New York Times*, justo antes del estallido decisivo del escándalo Watergate, en defensa del presidente Nixon, firmado por un gran número de célebres académicos, incluidos Strauss... y Quine. He de decir al paso que en ese momento no era evidente por sí mismo que el apoyo a Nixon fuera el equivalente de una declaración de fascismo, como se piensa hoy en día. Lo digo como un demócrata del *New Deal* que rechaza a Nixon, pero eso no altera la complejidad de la situación que simbolizaba la guerra de Vietnam. Sea como fuere, nunca oí acusar a Quine de fascismo y, de hecho, no se discutía su posición política en los círculos académicos, aunque era bien conocida. La clave, por supuesto, es que Quine era un filósofo “técnico”. Se podían separar sus opiniones lógicas de las políticas, igual que, por movernos al lado opuesto del espectro político, podemos hacer con la lingüística de Noam Chomsky. En otras palabras, la reserva de Strauss respecto a la aplicación de modelos científicos en el estudio e interpretación de la vida humana pareció a sus críticos un repudio reaccionario de la modernidad de un modo que no se asociaba a los conservadores lógicos, o digamos, físicos.

En resumen, Strauss se convirtió en objeto directo de oprobio por parte del mundo académico liberal establecido. Desafiaba la solidez teórica y metodológica de la ciencia social moderna, que decía representar la Ilustración científica y el progreso de la raza humana. Ese desafío, de hecho, era la versión atenuada o superficial de la crítica heideggeriana al tecnicismo. En la versión de Strauss, el desafío era claramente político, mientras que, en el caso de Heidegger, se podía defender que se hablaba como un ontólogo o buscador del Ser y que, por tanto, podía separarse la cuestión

ontológica de las apropiaciones políticas contingentes. Eso se parece mucho a decir que los intentos por reducir el estudio de la naturaleza humana a una rama de las matemáticas o la física, o en el idioma de hoy, a la neurofisiología o la ingeniería eléctrica, no tienen implicaciones políticas y nos llevan a una forma radicalmente más amplia de Ilustración, como si esa no fuera una posición política de la mayor fuerza y seriedad. Por un razonamiento análogo, los seguidores franceses de Heidegger asociaron su ataque a la modernidad, en general, y a la Ilustración, en particular, con una doctrina de la liberación y la creatividad, dos de los principios favoritos de la mayoría de los pensadores tardomodernos. Por decirlo de otro modo, se asimiló a Heidegger a la interpretación izquierdista de Nietzsche. Este camuflaje no podría funcionar en el caso de Strauss.

Un comentario adicional a este asunto. Igual que a Quine se le perdonó su conservadurismo a causa de su orientación técnica en lógica, con frecuencia se le suelen perdonar a Heidegger sus repugnantes opiniones políticas aduciendo que era un ontólogo o “pensador” ingenuo en cuestiones políticas. Algunos de sus estudiantes fueron tan lejos como para achacar la política de Heidegger a la influencia de su mujer, que era hija de un general nazi. Los que ofrecen ese absurdo, sin embargo, rozan la superficie de un problema serio, el de la relación entre la teoría y la práctica. Strauss atribuye a Lessing la opinión “oculta” de que “la vida práctica o política es esencialmente inferior a la vida contemplativa o de que todas las obras, y también las buenas obras, son *superfluas* cuando se alcanza el nivel de la vida teórica, que es autosuficiente”. Hablando de Tucídides, Strauss dice, aparentemente con su voz, que “los hombres sensatos siempre tenderán a ver en la vida política un elemento de infantilidad”.¹ Podríamos replicar que también las malas obras son superfluas para la vida teórica, pero eso no contesta a la pregunta por el fundamento de las buenas obras. La decencia del filósofo parece ser un rasgo contingente de carácter. Si la moralidad es exotérica, ¿no podríamos aducir que la filosofía es el más peligroso de todos los dones?

Ya he mencionado que el redescubrimiento straussiano de la tradición del esoterismo cargó sobre sus hombros y los de sus estudiantes bastante ridículo e incluso odio. Merece la pena describir el encuentro que tuve con un encantador y bastante conocido profesor de Oxford unos pocos años después de dejar Chicago. Ese hombre, G. R. G. Mure, era un gran erudito en Aristóteles y Hegel. Era además un caballero a la antigua usanza y alguien que seguía encarnando el mundo filosófico de Oxbridge como era antes de la Primera Guerra Mundial. En suma, se había formado en un estilo de pensamiento que había dejado de existir efectivamente hacía mucho tiempo. Aunque era oxoniano de toda la vida y, en el momento del que hablo, rector del Merton College, era filosóficamente un extraño en su propia casa y había puesto por escrito que, si tuviera un hijo que quisiera estudiar filosofía, no lo enviaría a Oxford. No tenía, pues, afición alguna por la filosofía analítica contemporánea y, lo que era más importante, Mure era un elitista manifiesto que se quejaba vigorosamente ante mí de la degradación de los criterios académicos en Oxford debido a unas políticas de admisión laxas. “Cualquiera puede entrar en Oxford hoy en día”, me

aseguraba Mure, haciéndome notar que, en su época, solo el dos por ciento de los aspirantes había sido admitido, mientras que la cifra ahora era del seis por ciento.

Digo esto porque es una parte esencial del contexto de mi anécdota. Mure me invitó a hacerle una visita en Oxford y a cenar con él en Merton. Entonces (1961) las mujeres no podían beneficiarse de ese privilegio y mi mujer se quedó en las culinarias manos del hotel Randolph. Toda la atmósfera estaba cargada con la fragancia de la tradición y el conservadurismo, justo el lugar, podría pensarse, para una buena charla sobre esoterismo. Estaba sentado en una mesa de honor al lado de un excéntrico economista inglés salido de una película de Hollywood o, mejor, de un episodio de la serie de televisión del inspector Morse, en la que todos los rectores eran monárquicos y despreciadores altaneros de América y las clases bajas. “¿Qué piensan los americanos del espiritualismo?”, me preguntó mi vecino en un tono alto y ligeramente amenazador. Esto llevó, extrañamente, a una conversación sobre Aristóteles, durante la cual me preguntaron lo que pensaba de cierto aspecto de sus escritos políticos. No recuerdo lo que defendía mi compañero, sino solo que empecé a sugerir que Aristóteles no creía verdaderamente en la opinión del pasaje en discusión. Mure, que al parecer había estado siguiendo la conversación, me cortó a mitad de frase: “¡Oh, no, querido muchacho! Debe usted de estar confundido por la opinión de que Aristóteles tenía una enseñanza secreta. Aristóteles no habría escondido nunca sus ideas: ¡Era un filósofo!”. Una breve pausa. “¡Y, además, era alumno de Platón!”

Quiero sugerir que la concepción que Mure tenía de la sinceridad de los filósofos era producto de su carácter o caballerosidad, no de su entendimiento teórico. Esa sugerencia podría ser solo en parte correcta, puesto que Mure habría tenido que conocer, y podría haber estado de acuerdo con ella, la opinión de Hegel de que, mientras que la filosofía es esotérica por derecho propio, la verdad no puede ocultarse, sino que debe revelarse. Comoquiera que fuera, tenemos que advertir que un buen carácter es esencial como fundamento de la moralidad política o personal. La competencia de Mure en la metafísica de Aristóteles y la lógica de Hegel estaba al margen de su buen carácter y podría encontrarse tanto en los nazis como en los caballeros. Si pensamos en ello, descubriremos la desagradable verdad de que Heidegger y Strauss diferían en decencia o carácter moral, pero, a pesar de la idiosincrasia de la terminología heideggeriana, no del todo como partidarios de la teoría. Una pregunta más desconcertante: si la verdad requiere la práctica del esoterismo, si la simple decencia exige que el filósofo promulgue una doctrina saludablemente exotérica, ¿no será un acto indecente hacer patente la distinción entre esoterismo y exoterismo?

Strauss podría haber sido lógico matemático y conservador sin suscitar nada más que una reserva embarazosa en sus admiradores liberales. Pero la tesis de que los filósofos ocultaban sus ideas nos ofende en un nivel muy profundo. Es incluso peor el respaldo del esoterismo como lo articula Nietzsche: “Todo lo profundo ama la máscara” y “Todo lo raro para el raro”. Los admiradores izquierdistas de Nietzsche tendrían dificultades para presentar esas afirmaciones como dichas por alguien de izquierda. Nietzsche mismo fue

coherente y adamantino en su defensa del “elitismo”: “Mi pensamiento fundamental: jerarquía”. Esos son sentimientos que los hiperprogresistas, que han superado tanto los criterios de la metafísica occidental que carecen de base alguna para defender la verdad y la Ilustración, no pueden tolerar. Los nietzscheanos radicales de izquierdas pasan por alto o falsifican esas afirmaciones.

La tarea política o pedagógica de Strauss dependía en gran parte de su solución al problema de hablar públicamente de la tradición del esoterismo, y revelarla, y al mismo tiempo honrar el juicio de sus practicantes de que algunas verdades no deben ser reveladas. Hasta cierto punto, Strauss podía defender (tomando prestado un argumento de Maimónides) que la tradición estaba en peligro de ser olvidada: de ahí la necesidad de rescatarla del olvido. Pero ¿cómo se puede llamar la atención sobre la práctica del esoterismo sin revelar al menos algunas de las enseñanzas secretas? Puesto que es inevitable, se debe elegir con cuidado qué secretos revelar en circunstancias históricas particulares. Por ejemplo, en una época democrática, la exposición de las ideas ilustradas de los pensadores que vivieron en una sociedad tradicional y aristocrática es relativamente segura. El problema surge cuando se quiere dar una interpretación cauta de perspectivas radicales que cuestionen o inviertan las opiniones dominantes del momento.

Recordemos que Strauss distinguía (al menos) dos tipos de esoterismo. El primero se emplea en épocas de persecución religiosa y política de la filosofía. El segundo tipo, sin embargo —y este es al que alude Nietzsche—, no está condicionado por la historia sino que tiene sus raíces en la distinción natural entre los pocos y los muchos. Parece razonable pensar que no es preciso practicar el primer tipo de esoterismo en épocas adecuadas para la franqueza. En efecto, Strauss siguió esa distinción respecto a los pensadores de la Ilustración temprana, que intentaron que sus pensamientos velados fueran discernidos por librepensadores incluso mientras se protegían a sí mismos de la persecución mediante una presentación oblicua de sus doctrinas. Podríamos suponer que la enseñanza secreta de los filósofos árabes y hebreos podría revelarse en nuestra época, en la que somos aparentemente libres de decir lo que queramos. Pero las “interpretaciones” de Strauss de gente como Ha-Leví y Maimónides eran, si acaso, más oscuras que los originales. En el caso de Maimónides, Strauss parece haber seguido una política ofensiva para creyentes y no creyentes por igual. A los primeros, pese a la mala reputación de Maimónides entre sus contemporáneos como un pensador heterodoxo y tal vez herético, les causaron rechazo las amplias indirectas de Strauss de que Maimónides era un aristotélico, no un creyente judío (aunque debo añadir que esas indirectas estaban veladas por la insistencia de Strauss en que Maimónides escribía en lo principal, incluso en la *Guía de Perplejos*, como comentarista de la Biblia y la tradición judía). Al segundo grupo, el de los no creyentes, les motivaba el supuesto mencionado de que los filósofos siempre dicen la verdad o que se debe tener una visión histórica de la filosofía y entenderla como la voz de su tiempo. En este último supuesto, el genio estaba cortado según el patrón de la convención, algo que sería difícil imaginar en las ciencias naturales.

En vez de desarrollar más los enmarañados motivos de la gran impopularidad de Strauss como redescubridor del esoterismo, subrayaré que usó la retórica equivocada para su propio tiempo y lugar. En comparación, prefiero el tratamiento de Hegel de la misma cuestión en sus lecciones de historia de la filosofía. Repitiendo una observación previa, Hegel rechaza la proposición, corriente en su propia época, de que Platón practicara el esoterismo con el argumento de que el filósofo no puede filosofar con sus ideas en los bolsillos. Este argumento es cuando menos curioso para un pensador que daba clase de forma regular a estudiantes que se preparaban para unirse al clero luterano. Pero Hegel está en lo cierto al decir justo después que la filosofía es esotérica por naturaleza. Para mostrar la verdad de ese juicio, uno debe de hecho filosofar y eso se hace poniendo las ideas sobre la mesa, no guardándolas en los bolsillos. Eso es cierto especialmente en épocas en las cuales el esoterismo no necesita ser invocado para preservar la vida o la libertad. En esas épocas, corresponde al filósofo presentar una defensa de sus doctrinas tan potente y detallada como sea humanamente posible. Solo así podrá atraer a las mejores mentes jóvenes a la discusión genuinamente filosófica, asumiendo, como hacía Strauss, que la filosofía estaba en una decadencia radical. Para volver a captar las mejores mentes para la filosofía no se puede confiar en afirmaciones exotéricas del derecho natural y la irrefutabilidad de la religión, mientras se dejan caer al mismo tiempo indirectas generales sobre que los ateos y los materialistas están enteramente en lo cierto o son ellos mismos irrefutables. No es necesario decir que de aquí no se sigue que aquellos que hablan con franqueza de sus ideas sean por esa razón moral o teóricamente superiores a Strauss.

Durante mis primeros años como estudiante, veía esas cuestiones casi por completo desde el punto de vista de Strauss. Aún no había entendido las implicaciones intrínsecas del hecho de defender pública y vehementemente la existencia de doctrinas esotéricas ni, lo que es más, a decir verdad, de que estaba ansioso por exceder a Strauss mismo con mi descubrimiento y publicación del contenido de esas doctrinas. Al menos debería haberme dado cuenta de una cosa, aunque fuera intuitivamente. Si uno va a revelar la práctica del esoterismo, y esto, por supuesto, significa que pueda hacerlo a riesgo de la propia carrera y no de la propia vida, entonces debe llegar hasta el final. Strauss no lo hizo. Fue un fracaso por su parte mostrar una audacia mayor de la que yo podía aceptar en defender su ya audaz tesis. Strauss lo habría explicado diciendo, como escribió en el primer borrador de mi disertación doctoral, que me gustaba *épater le bourgeois*. Solo puedo decir como réplica que su camino llevaba a lo que para mí era una posición política insatisfactoria que, en lo que tiene de peor, es directamente responsable de lo que hoy se llama “straussiano”.

Ese problema también podría formularse así: Strauss no era un antiguo griego ni un judío medieval, sino un residente en el estadio de decadencia del mundo tardomoderno formado por ideas que eran parte de la enseñanza esotérica de los grandes fundadores de la modernidad. La primera tarea del aspirante a reformador, en esas circunstancias, es repensar toda la tradición moderna desde el punto de vista de los

valores contemporáneos. Las referencias al esoterismo están fuera de lugar a esas alturas de la empresa y, lo que es peor, son contraproducentes por ir tan profundamente en contra del núcleo de los prejuicios contemporáneos. Digamos que el uso correcto del esoterismo en estas circunstancias es ocultarlo por completo. Es más, a largo plazo es un error expresar las propias reformas en la retórica de los pensadores antiguos y medievales, especialmente si el contenido profundo de esa superficie retórica no puede ser revelado por estar reservado a unos pocos. Como los muchos sobrepasan en número a los pocos, el resultado inevitable es una desnaturalización de las propias tesis más profundas de Strauss; el mejor resultado sería, tal vez, algo como *El cierre de la mente americana* de Allan Bloom. En el peor de los casos llegamos a la asociación completamente espuria de Strauss con los neoconservadores americanos y la política exterior de la administración del segundo presidente Bush.

Seré muy claro en el punto que sigue. Los estudiantes de Strauss y los estudiantes de sus estudiantes han producido muchos libros extremadamente buenos y no deseo disociarme de ese espléndido legado de mi fallecido maestro. Lo que intento es decir algo muy distinto. El público académico antistraussiano, que es ciertamente la inmensa mayoría pese a la notoriedad cada vez mayor de Strauss, toma sus argumentos de los peores elementos de los autodenominados “straussianos” y usa esto como excusa para ignorar, y como arma para atacar, lo mejor de la tradición straussiana. El actual redescubrimiento de Strauss y el uso para el cual su nombre se usa confirma o (siendo más cauto) es completamente compatible con mi argumento.

El asunto del esoterismo ha resultado ser el grano de arena en la ostra de la contemporánea academia liberal-progresista, pero un grano de arena que produce una picazón terrible en vez de una perla. Sin duda el maestro del esoterismo debe escribir como lee. ¿No muestran sus críticas continuas a la versión del siglo XX del liberalismo ilustrado el grave peligro político de la enseñanza de Strauss, pese a las ocasionales referencias favorables a Abraham Lincoln y Winston Churchill? Sea lo que sea lo que Sócrates defendiera en la *República* de Platón, ¿no tenía en principio razón G. R. G. Mure al decir que los filósofos siempre dicen la verdad? Y si de hecho es verdad que Strauss practicaba el esoterismo, ¿qué hemos de hacer con sus interpretaciones de las grandes figuras de la tradición occidental? ¿No es Strauss culpable de mentir al servicio de sus propias ideas elitistas y profundamente no modernas? Esas son las acusaciones de antes y de ahora contra Strauss.

Resumiré esta línea de reflexión. Strauss esperaba plantar las semillas de una revolución en el pensamiento político contemporáneo, comenzando por las disciplinas académicas de la ciencia política y social. Esa esperanza tiene sentido si y solo si el momento es propicio para una afirmación pública del esoterismo. Strauss nos dio una presentación velada o lo que podríamos llamar una versión exotérica del esoterismo. Precisamente si aceptamos su juicio de que nuestra época es profundamente nihilista, no es momento para la precaución. Cuanto más se piensa en ello, más claro resulta que Strauss no creía en la posibilidad de una afirmación completa del análisis filosófico de la religión y la política. Su salida del

nihilismo pasaba por la revitalización de la tradición. Aunque tiene implicaciones políticas atractivas, esa salida no es atractiva teóricamente. Por tanto, no capta a la audiencia a la que debería dirigirse, esto es, los intelectos más penetrantes y los revolucionarios más capaces, en una palabra, la joven generación que determinará el éxito o el fracaso del nihilismo de la vieja generación. Strauss creía, obviamente, que lo que nuestro tiempo requería era una cauta presentación de la osadía. Pero esa postura es apropiada para épocas de relativa estabilidad, no para aquellas en las que el nihilismo se considera de sentido común, si no como razón pura.

Esta última observación requiere que la amplíemos. Strauss era desde su juventud un sionista comprometido y, al mismo tiempo, un estudiante devoto de la tradición filosófica y teológica medieval, con especial atención a los árabes y hebreos. Esos estudios lo llevaron tanto hacia atrás, hacia una apreciación de los antiguos griegos, como hacia adelante, a una crítica de la superficialidad de la época moderna. Creo que es justo decir que Strauss suscribía la tesis de que el liberalismo político sin religión no podía mantener sus propias virtudes. Las grandes figuras del pensamiento occidental de Platón a Rousseau han defendido la necesidad política de la religión. Hoy se considera esa tesis conservadora, por no decir reaccionaria. Para Strauss, era más bien el fundamento del liberalismo en el sentido genuino del término, es decir, un fundamento que requería un fundamento más elevado que el meramente humano por su vitalidad y nobleza. Pero de aquí no se sigue que Strauss fuera religioso personalmente, como asumen hoy en día muchos con su propia agenda religiosa. Como Strauss me dijo una vez: “A los filósofos no se les paga para creer”. Esa afirmación aparentemente simple es en verdad muy profunda e incluso oscura. Pero el fracaso en distinguir entre filosofía y religión lleva a la confusión filosófica.

Estoy, pues, sugiriendo que los numerosos escritos de Strauss dedicados a la querrela entre Atenas y Jerusalén son ejemplos extremos de su propio esoterismo porque dan la impresión de que, por el hecho de que la filosofía no pueda refutar a la religión, se sigue que las dos son iguales y filosóficamente compatibles. De este modo no se repara en que eso es en sí mismo un juicio filosófico y que, como tal, concede la palma a la filosofía. En resumen, Strauss no defendió la filosofía frente a la religión en público, sino que intentó reemplazar ambas por un sustituto politizado en el cual cada una es independiente de la otra. Camufló así el hecho de que la querrela entre Atenas y Jerusalén es un debate filosófico. Según su concepción de la religión, la religión no tiene nada que decir sobre la querrela porque entrar en la querrela sería rendirse al juicio de la razón. A Strauss le gustaba citar la afirmación de Plutarco de que preguntar “qué es dios” es revelarse a uno mismo como ateo.

Podemos estar seguros, por consiguiente, de que Strauss era amigo de la religión, pero que, dado cómo entendía la filosofía, no podría haber sido personalmente religioso. Podríamos preguntarnos por qué digo esto en público, y algunos de los discípulos de Strauss se han quejado de la publicación de una carta de Strauss a su amigo Karl Löwith donde dice inequívocamente que no es creyente. Esas personas revelan el punto débil en la retórica política de Strauss,

que intenta revivificar el nihilismo tardomoderno con armas tomadas principalmente de soluciones medievales y clásicas al conflicto interno entre filosofía y religión. Para enfrentarse con los defectos de la modernidad tardía, y rescatar la filosofía de su degradación, debemos dirigirnos a las raíces de la modernidad. Y esas raíces no son clásicas ni medievales. En una palabra, debemos encontrarnos con la modernidad en su propio terreno, no en el terreno de Jenofonte o al-Fârâbî.

Huelga decir que no albergaba esas opiniones mientras era estudiante de Strauss. Estaba, sin embargo, lleno de dudas desde el principio sobre las mismas doctrinas con las que Strauss había captado mi lealtad. Sabía que si la filosofía es superior a la poesía en algún sentido, solo puede ser porque la poesía es filosofía en otro. Mis reservas sobre el programa straussiano pueden resumirse en la proposición de que era (y soy) un moderno, no un antiguo. Pero esto no interfiere en mi admiración por Strauss porque yo no era un “straussiano”. Tampoco lo era él.

Me gustaría ampliar un aspecto de la cuestión del esoterismo. La vía más simple de acceder a ese problema es pensando en el comportamiento ordinario. En la vida cotidiana, hablamos de forma distinta a personas distintas, dependiendo de su capacidad, la presencia de una audiencia hostil, la necesidad de persuadir a esa audiencia, etc. Pero no escondemos nuestras ideas continuamente. Si lo hiciéramos, ni siquiera podríamos comunicarnos, ya que la comunicación, incluso la esotérica, depende de una estructura inteligible de experiencia que dé significado a nuestro discurso, ya sea disfrazado o abierto. El mensaje esotérico u oculto se comunica a algún segmento de la propia audiencia discursiva y la atención de esa audiencia debe captarse mediante la calidad de la presentación exotérica. No analizamos las divagaciones de los locos en busca de profundos sentidos ocultos ni nos sorprendemos cuando se contradicen. Por lo mismo, si alguien intenta esconder sus pensamientos en un discurso inapropiado, corre el riesgo de no ser entendido a causa de la perfección del disfraz. Por eso Maimónides compara el discurso esotérico con una manzana dorada recubierta por una filigrana de plata con intersticios tan finos que solo los ojos más agudos pueden ver el oro a través de ella. No buscamos significados esotéricos en libros de cocina o tratados de ingeniería.

Mi primera tesis, pues, es que un texto esotérico es accesible a un lector competente. Y mi segunda tesis es que la práctica del esoterismo es política; depende de la existencia de una comunidad de lo que llamaré personas de alma de oro. Eso se refleja en nuestra experiencia ordinaria. Todo discurso indirecto, sea ironía, adulación, tacto o cualquier otra modalidad de discurso, asume una audiencia jerarquizada. La política del esoterismo es aristocrática, pero esto es verdad en todos los niveles de la existencia discursiva humana. Es pura hipocresía quejarse del elitismo straussiano.

2. Me gustaría contar brevemente la historia de mi cambio del departamento de filosofía al Comité de Pensamiento Social. Tomaré prestado para ello libremente el testimonio escrito para el funeral en honor de David Grene que tuvo lugar en la Universidad de Chicago poco después de su muer-

te. David Grene fue la última de las grandes personalidades que levantaron el Comité de Pensamiento Social que conoció a principios de los 50. Era un hombre de una vitalidad inigualable y, lo que es infrecuente encontrar en personas de energía desbordante, poseía una profunda intuición respecto al alma humana. A veces su energía y la fuerza de sus convicciones lo hacían parecer intimidatorio, pero su simpatía y lealtad hacia sus amigos y estudiantes pronto se manifestaban por sí mismas. Tengo con este hombre extraordinario una deuda que nunca podré pagar. Nos encontramos por primera vez en 1952, a través de la mediación de Edward Shils, un destacado sociólogo de la Universidad de Chicago. En esa época, yo era camarero en el Quadrangle Club de la facultad y Shils era uno de mis clientes habituales. Pronto nos hicimos amigos y manteníamos conversaciones cuando la situación lo permitía sobre temas tan teóricos como la forma de hacer una sopa de rabo de buey en una olla a presión. Aparentemente, a Shils le impresionaba mi saber hacer; me preguntó si querría unirme al Comité de Pensamiento Social. No tenía muy claro qué era aquello, pero apoyándome en mis intercambios con Shils, un hombre notable y extremadamente complejo que, sin embargo, podía actuar decisivamente cuando la ocasión lo requería, estaba de lo más dispuesto. ¿Cómo podría una institución académica que ofrece una beca por hacer una sopa de rabo de buey ser mala? Shils me dijo que concertara una entrevista con David Grene, pero que no le dijera nada acerca de ayuda financiera. “Yo me ocuparé de la cuestión monetaria”, me aseguró Shils. Conforme se aproximaba el día de mi entrevista con Grene, me ponía cada vez más nervioso. Teníamos que encontrarnos en la Sala Común del edificio de Ciencia Social a una hora determinada. Entré en la sala con cierta perturbación, que intensificó la visión de un hombre de cara roja con cabello llameante, vestido con un traje de *tweed* naranja incandescente y sentado con una taza de té en equilibrio sobre sus piernas cruzadas. Poniendo en juego toda mi destreza física y afabilidad social, me tambaleé hacia adelante, choqué con sus piernas cruzadas y derramé la taza de té por sus pantalones naranjas. Por un momento pensé en escapar corriendo de la sala, convencido de haber destruido mi carrera académica. De repente, una voz profunda y resonante con acento irlandés estalló en mis oídos: “¡Suba a mi despacho!”. Medio en trance, seguí a Grene a la quinta planta, donde estaba instalado en una gran habitación que parecía un desván. Mientras estaba de pie temblando en un extremo de la habitación, Grene dio unos pasos en la dirección opuesta y se paró dándome la espalda y con sus manos entrelazadas en un gesto que tomé por desdén. De repente, se dio la vuelta para encararse conmigo y punzó el aire con una pregunta abrupta y por completo inesperada: “¿Cuánto dinero quiere usted?” ¡Precisamente el tema que Shils me había advertido que no sacara! Cuando conseguí volver en mí, encontré que era miembro del Comité de Pensamiento Social y beneficiario de una cuantiosa beca. Fue el mejor examen de admisión que haya pasado. Para mí, expresa el epítome de los buenos viejos días del Comité. Nadie me pidió certificados ni cartas de recomendación ni me presionaron para escribir un ensayo sobre mis planes de futuros estudios. Todo lo que se me pidió fue que le diera mi receta de sopa de rabo de buey a Shils

y que derramara el té sobre los pantalones de David Grene. ¡Había verdaderos gigantes en aquellos días!

Los estudiantes del Comité eran distintos a los del departamento de filosofía en varios aspectos. En general, eran más abiertos, vivaces e imaginativos y se preocupaban menos por el éxito profesional en sí. El Comité estaba muy bien respaldado financieramente, gracias a la generosidad de Elinor Castle Nef, la extremadamente rica esposa del director, John U. Nef, y podía permitirse atraer a las mejores promesas de otros departamentos, para irritación de sus colegas, huelga decirlo. Se nos agasajaba, además, con la aparición frecuente de personalidades de categoría mundial, con las cuales podíamos mezclarnos en las elegantes *soirées* que los Nef organizaban en un lujoso apartamento cuyos muros estaban adornados con cuadros de pintores impresionistas y en las cuales damas de vestido negro y delantal blanco servían pastas vienesas con crema de leche. Nuestros distinguidos invitados incluían a T.S. Eliot, Jacques Maritain, Louis Massignou, Colin Clark y Mies van der Rohe, entre otros.

La atmósfera general producida por esa mezcla de dinero, fama y lealtad genuina a la distinción intelectual, junto con una facultad y visión del mundo bastante europeas, requería o suscitaba cierta urbanidad entre los estudiantes más antiguos que, desafortunadamente, no encajaba con mi experiencia ni con mi temperamento. Tampoco estaba solo en ese aspecto. Nada de mi experiencia pasada me había preparado para la visión de John U. Nef vistiendo su ribete de la Legión de Honor dando zancadas hacia mí a través de un largo pasillo, cogido del brazo con Mies van der Rohe, una presencia imponente y bastante alta, con el saludo: “¡Mi querido Rosen! ¡Qué apuesto se le ve esta tarde! ¿Puedo presentarle a Mies van der Rohe?”. Mi recuerdo de la presentación es surrealista, pero existencialmente preciso. Cuando me disponía a estrechar su mano, van der Rohe caminó justo por encima, o a través, de mí, pisoteándome hasta la alfombra.

Me apresuraré en añadir que la mayoría de los miembros de la facultad, al menos, se daba tanta cuenta como yo de los elementos risibles de esas *soirées*. Pero no eran simplemente risibles. Nos prepararon para el gran mundo de la cultura y de la fama de una forma que no existía en el departamento de filosofía. No quiero decir que aprendiéramos a ser agasajados con la presencia de personas famosas. En muchos aspectos, lo contrario está más cerca de la verdad. Pero la variedad y, por lo general, los grandes logros de nuestros distinguidos visitantes dieron vida a la interdisciplinariedad y creatividad que adoptábamos. Es fácil, y hasta cierto punto necesario, reírse de la atmósfera de salón del Comité, pero querría recalcar que nunca, en ningún otro sitio del mundo académico, encontré un grado comparable de vitalidad, imaginación y apoyo.

Creo que los estudiantes de mi generación estarían de acuerdo con que David Grene era el nervio del Comité de Pensamiento Social. Grene no era el miembro más famoso del Comité, pero poseía la mayor vitalidad y era el profesor más comprometido, con la posible excepción de Yves Simon, un antiguo estudiante de Maritain y persona de gran carácter. Con todas sus virtudes, sin embargo, Simon carecía de la energía espiritual y el carisma que Grene poseía en abundancia. Había una especie de feracidad y libertad de

las convenciones en Grene que se añadían a su dominio del griego y del latín y daban vida al drama clásico y la poesía. Grene poseía una bella voz y el don teatral de representar todos los papeles en una tragedia griega. Ese don se encontraba algo amenazado por la inclinación, probablemente inconsciente, de ver a los dramaturgos de la antigua Grecia como anticipaciones de Yeats y John Millington Synge. Pero esa falta —que debe ser identificada como tal— tenía el contrapeso de la virtud de ser capaz de introducirnos en la obra —y eso vale tanto para Shakespeare como para Esquilo o Sófocles— de una forma que el análisis filológico por sí mismo no podría conseguir. Alguien podría objetar que se nos introducía en la obra equivocada, pero pienso que sería injusto. Lo menciono solo porque es una parte necesaria del contraste entre Grene y Leo Strauss, y ese contraste define la estructura interna del Comité de Pensamiento Social en la época en la que estuve allí

A primera vista, Grene y Strauss eran casi opuestos, pero no del todo: por una parte, un hombre de pasiones desatadas e instinto poético, con una desconfianza profunda hacia la filosofía, extrovertido, intuitivo, el centro de cualquier círculo en el que entrara, una presencia llamativa que se tuteaba enseguida con sus estudiantes; por otra, un funcionario alemán físicamente leve, de voz suave, algo reservado e incluso enmascarado, con muy poco o ningún instinto poético, que se dirigía a sus estudiantes como señor X o señora Y, un hombre de enorme erudición que se fijaba en diminutas sombras de significado y sentía un fuerte rechazo por la pedertería, que hablaba oblicuamente de oblicuidades. En suma, un representante espiritual del teatro *Abbey* y un averroísta hebreo: franqueza espontánea y ocultamiento prudencial.

Como ocurre a veces con personas de caracteres complementarios, Grene y Strauss llegaron a sentirse atraídos, en cierta forma, el uno por el otro. Digo “sentirse atraídos” en lugar de “ser amigos”, pero la relación era buena y eso favorecía el tránsito de estudiantes de ida y de vuelta de Strauss a Grene. Desde luego, Strauss no sentía celos por Grene e invitaba a sus alumnos a estudiar griego con él. Al principio, la generosidad de Grene superaba las diferencias temperamentales y, podríamos decir, “doctrinales”. Pero la luna de miel se acabó la tarde en que Strauss dio una lección sobre Tucídides en la que criticaba la interpretación de Grene. Ya no recuerdo los detalles, pero Grene se sintió profundamente herido y las relaciones entre los dos ya no fueron las mismas.

Hasta donde sé, sin embargo, los estudiantes continuaron asociándose con los dos y no hubo rupturas públicas ni repriminaciones privadas, con una pequeña excepción. Grene me indicó mediante un comentario negativo que mi interpretación bastante straussiana de *El Príncipe* de Maquiavelo lo había hecho profundamente infeliz y que no podía apoyarme para la matrícula de honor en mi examen. Me gustaría decir enseguida que nunca lo culpé por esa desviación de la neutralidad tan humana, que no afectó a la lealtad y el esfuerzo con las que me apoyó en mi intento de obtener un puesto de profesor. Había algo trágico en el hecho de que los estudiantes más cercanos a Grene fueran, hasta donde recuerdo, discípulos o profundos admiradores de Strauss. Grene soportó esa carga con grandeza de espíritu y siempre tendrá mi gratitud y mi afecto.

Pese a la electricidad generada por el dinamismo de Grene y su percepción poética, era evidente para quien tuviera ojos para ver que una electricidad más profunda, fuerte y pura emanaba de la palidez y de la frágil voz de Leo Strauss. Su círculo de estudiantes se amplió sin cesar y una lista de esos estudiantes, junto con los nombres de sus propios estudiantes, incluiría muchos de los más conocidos, y lo que es más importante, de los mejores eruditos americanos de la historia del pensamiento político y la ciencia política de los últimos cincuenta años. Como es inevitable en estos casos, hay una jerarquía natural entre esos estudiantes, lo que lleva a su vez al fenómeno previamente discutido de los “strausianos”, con su preocupación por la preservación del esoterismo y el ejercicio de la prudencia, además de su tendencia a exorcizar a aquellos que no se adhieren firmemente a los que ellos consideran que son las tesis de la enseñanza de Strauss. Esos espíritus mediocres pusieron objeciones especialmente a alguien como yo mismo, que de hecho escribí, para bien o para mal, de temas filosóficos, incluyendo el de las limitaciones del esoterismo. Creo que fui el primer alumno de Strauss en escribir un estudio del tamaño de un libro sobre un diálogo platónico y el primero en escribir extensamente sobre Heidegger. Eso me valió la enemistad de los estudiantes de Strauss más rígidos. Parece haber, además, un gran número de “strausianos” estilizados, que nunca conocieron al maestro, pero que han llegado a su obra a través de la influencia de neoconservadores contemporáneos y a cuya tenacidad por preservar la pureza de la enseñanza de Strauss solo la supera su ignorancia del contenido de esa enseñanza.

Durante mis días como estudiante con Strauss, tanto el maestro como los estudiantes daban por supuesto que estos últimos eran aprendices, adiestrados con la vista puesta en la competencia y con poca o ninguna expectativa de que produjésemos obras “originales”, una palabra que Strauss asociaba frecuentemente a charlatanería. Estábamos, en efecto, dedicándonos a la vida de la erudición filosófica, con la esperanza de producir comentarios útiles de las obras de los escasos grandes pensadores, pero no, debo reiterar, de los más grandes pensadores, esto es, de Platón y Aristóteles. No negaré que haya algo atractivo en esa modestia, pero también hay algo estultificador y no resulta sorprendente que, de hecho, los miembros de la escuela de Strauss se pusieran a producir libros sobre Platón, Aristóteles e incluso Heidegger. Sería la última persona en despreciar la erudición competente, pero se debe decir que hay algo raro en dedicar la vida a la búsqueda de la sabiduría mientras que, al mismo tiempo, se acepta que uno es incapaz, no simplemente de sabiduría, sino incluso de filosofía.

Traducción de Manuel Vela Rodríguez y Antonio Lastra

NOTA

1 La primera cita procede de ‘Exoteric Teaching’, un escrito inédito de Strauss (‘Enseñanza exotérica’, en LEO STRAUSS, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Tecnos, Madrid, 2014). La segunda procede de ‘Thucydides: The Meaning of Political History’, en LEO STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. de T. Pangle, Chicago UP, Chicago y Londres, 1989.