

Leo Strauss y la dimensión teológica de la filosofía política

MARTIN D. YAFFE

Martin D. Yaffe es profesor del Departamento de Filosofía y Estudios sobre la Religión en la University of North Texas (Denton, Estados Unidos).

Acerca de STEVEN B. SMITH, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago UP, 2006 (en adelante RS); KIM A. SORENSEN, *Discourses on Strauss: Revelation and Reason in Leo Strauss and His Critical Study of Machiavelli*, Notre Dame UP, 2006 (DS); HEINRICH MEIER, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, trad. de Marcus Brainard, Cambridge UP, 2006 (*Leo Strauss y el problema teológico-político*, trad. de M. Dimopoulos, M. Magnus y M. A. Gregor, Katz, Buenos Aires, 2006, STP); LEORA BATNITZKY, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge UP, 2006 (*Leo Strauss y Emmanuel Lévinas. La filosofía y la política de la revelación*, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Trotta, Madrid, 2009, SEL).

I Cada una de estas cuatro versiones sobre cómo Leo Strauss (1899-1973) entendió la filosofía política llama la atención sobre su pensamiento acerca de la revelación bíblica. Cada una en gran medida sigue un camino propio: según Steven B. Smith, Strauss sería ateo; según Kim Sorensen, las reflexiones de Strauss sobre Maquiavelo indican su apertura filosófica a la revelación bíblica; según Heinrich Meier, la confrontación de Strauss con la revelación bíblica fue la parte central de su concepción y defensa de la filosofía política y, por último, de acuerdo con Leora Batnitzky, Strauss tenía sus dudas acerca de la revelación bíblica, en particular según la presentan los pensadores judíos modernos, aunque, o quizá precisamente porque, la entendió mejor de lo que esos pensadores suelen hacerlo. La existencia de un desacuerdo entre estos cuatro autores parece tener su origen, en parte, en la propia advertencia de Strauss sobre una tensión fundamental entre revelación bíblica y filosofía política, entre Jerusalén y Atenas, como él mismo la llamó. El propósito de estas páginas es comparar lo que cada uno de ellos tiene que decir sobre esa tensión.

II

En opinión de Smith, Strauss fue un ateo a la manera en que lo fue Baruch Spinoza (1632-1677). El alegato de Smith es un tanto sorprendente. Strauss fue acusado de ateísmo al menos una vez durante su vida y preparó una breve refutación, que nunca publicó, pero que hoy en día está al alcance de quien quiera leerla.¹ Smith no menciona dicha acusación ni la refutación de Strauss.

En su lugar presenta en su libro su propio argumento, no muy convincente, en defensa del ateísmo de Strauss a lo largo de su, en otros aspectos, interesante revista de lo que Strauss tenía que decir tanto sobre “Jerusalén” como sobre “Atenas” (que son los títulos que Smith da a las dos series de ensayos que componen su libro).

Los ensayos de “Atenas” incluyen amplias glosas de las opiniones de Strauss sobre Platón, Martin Heidegger (el padrino filosófico de los deconstructivistas actuales), Alexandre Kojève (en su debate con Strauss acerca de la relevancia contemporánea del diálogo sobre la tiranía de Jenofonte) y la democracia americana. Un ensayo final conjetura cómo vería Strauss la política exterior actual de los Estados Unidos. Esto último está estrechamente relacionado con el propósito general de Smith, que pretende rescatar a Strauss de las acusaciones de doctrinario de derechas elevadas a menudo contra él desde dentro y fuera del ámbito académico. Smith objeta que Strauss no era un ideólogo y trata de distinguirlo en este aspecto de sus discípulos políticamente activos y políticamente conservadores. Asegura a sus lectores que él mismo no es uno de ellos, y se define, por el contrario, como un simple estudioso y admirador de Strauss. Los ensayos de Smith, en breve, muestran la concepción de Strauss de la filosofía política como no adepto a partido alguno y, en calidad de tal, del todo compatible con la variedad de puntos de vista políticos corriente en la actualidad en las universidades. Por ejemplo, su ensayo sobre el Platón strausiano enfatiza un parentesco entre el “liberalismo” de los diálogos platónicos —la tolerancia y apertura de Sócrates hacia las distintas opiniones de sus interlocu-

¹ K. H. GREEN, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, SUNY Press, Albany, 1993, pp. 237 y ss.; H. GILDIN, ‘Déjà Jew All Over Again: Dannhauser on Leo Strauss and Atheism’, *Interpretation*, 25, 1997-1998, p. 126; DS, 45.

tores con la idea de examinar filosóficamente sus méritos— y la tolerancia de la diversidad que encontramos en las democracias liberales modernas. Otro ensayo señala cómo, a diferencia de Heidegger, Strauss “volvió a los antiguos no para descubrir los orígenes del nihilismo moderno, sino para considerar una alternativa a éste” (RS, 116). Un tercer ensayo resume las diferencias de Strauss con Kojève sobre si el papel propio (o inevitable) del filósofo es el de “consejero de tiranos”, como Kojève sostenía, “más que el de un rebelde o crítico social que trata de derrocar las condiciones de la tiranía” (RS, 137). Y un ensayo sobre América —quizá el más elaborado de Smith— arguye que el legado de Strauss a la ciencia política contemporánea es haberla devuelto a su principal cometido, esto es, “no enseñar ni un distanciamiento científico del país propio y sus tradiciones ni un partidismo fanático que considere la diferencia entre amigo y enemigo como la experiencia política primordial, sino más bien una *decidida lealtad a una constitución digna e incluso a la causa del constitucionalismo*”.² La conclusión sobre la política exterior actual sugiere, a la luz de lo dicho, que Strauss se habría opuesto a cualquier guerra emprendida “para librar del mal al mundo”. Por supuesto, esta sugerencia es convincente si y sólo si la frase se ha de entender en su sentido hiperbólico y utópico de erradicar el mal de la sociedad humana, como supone Smith (RS, 199-201), pero lo es menos si se entiende referida en primer lugar a amenazas claras y presentes como el terrorismo global o la tiranía a las puertas de casa. La reconocida admiración de Strauss por estadistas como Churchill debiera alentar a Smith a considerar más la segunda posibilidad (LAM, 131, 196-197).

Tres ensayos sobre “Jerusalén” preceden a los dedicados a “Atenas” y ayudan a establecer el tono de éstos al presentar a Strauss como un “buen europeo” (en la expresión de Nietzsche), es decir, un hombre moderno cosmopolita de extracción judía, más bien que un judío fiel o practicante.

Estos ensayos ponderan, a su vez, cuán (o cuán poco) judío era Strauss, cómo puede valorarse a Strauss en comparación con su amigo Gershom Scholem (la principal autoridad académica en misticismo judaico del siglo XX), y cómo entendió Strauss a Spinoza. La única crítica sustancial a Strauss que hace Smith en todo su libro se refiere a que, según él, Strauss tomara a Spinoza como su modelo teológico. Sin embargo, el argumento que da Smith para ello es bastante artificioso y no está bien documentado, pues no puede superar un examen atento, como señalaré en breve.

Debo antes que nada indicar un inconveniente metodológico de la aproximación esquemática o “a vista de pájaro” de Smith a Strauss. Como bien sabe Smith, el cuidado y la sutileza de Strauss como escritor fueron

producto de sus cuidadosas y sutiles observaciones, en especial en lo tocante a textos filosóficos cuidadosa y sutilmente escritos. Strauss comenzaba por ver las cosas obvias que decía el texto en su sentido más claro, y sólo al notar incongruencias superficiales buscaba indicios soterrados para resolver las incongruencias o, en todo caso, esclarecerlas cuando no fuera posible una solución simple. Es sabido que las exploraciones subtextuales de Strauss eran amplias y profundas, pero nunca perdían de vista los fenómenos superficiales que les dieron origen. “El problema inherente a la superficie de las cosas, y sólo en la superficie de las cosas — Smith cita a Strauss— es la parte esencial de las cosas”.³ Los resúmenes de Smith, por el contrario, presentan el riesgo de difuminar la multitud de detalles textuales que era el punto de partida de Strauss, y por ello, hacen peligrar la posibilidad de entender a Strauss como Strauss se entendía a sí mismo, algo que, sin embargo, como el propio Strauss advirtió, es un comienzo necesario para la crítica de escritores reflexivos, es decir, para el intento de entenderlos mejor de lo que ellos mismos se entendieron.⁴ Que Smith presente a Strauss como spinoziano en asuntos teológicos es un ejemplo ilustrativo.

Hay al menos dos ocasiones más en las que, a mi parecer, Smith se aparta demasiado rápido de los detalles superficiales de lo que dice Strauss. Una es su noticia del tratamiento de Strauss del judaísmo como una “ilusión”, aunque una “ilusión heroica”, como si fuera obvio que la intención de Strauss al usar esta expresión fuera proatea, mientras que el propio Strauss corta de raíz más adelante precisamente esa inferencia explicando, como admite Smith al citar parcialmente la aclaración de Strauss, aunque sin más comentarios, que por “ilusión” entiende un “sueño” o “aspiración” o “intuición de una visión enigmática”, y que “una visión enigmática en sentido enfático es la percepción del misterio fundamental, de la verdad del misterio último”; Strauss añade que el misterio en cuestión no es negado, sino confirmado por la creencia moderna en la naturaleza esencial y eternamente progresiva de la ciencia (RS, 82 y ss).⁵ La otra ocasión surge cuando Smith infiere, de la afirmación de Strauss de que la tensión entre Jerusalén y Atenas no se puede resolver, que la supuesta elección de Strauss del ateísmo sobre el judaísmo es “fideísta”, es decir, decisionista o irracional (RS, 16 y ss., 70 y ss., 80 y ss.) (Véanse, no obstante, mis observaciones sobre Sorensen y sobre Meier, más adelante.)

El problema de definir a Strauss como spinoziano se manifiesta cuando Smith también reconoce la profunda deuda filosófica y teológica de Strauss con Moisés Maimónides (1135-1204). Maimónides es el gran defensor y preservador de la ortodoxia judía con la ayuda de la filosofía platónica y aristotélica; Spinoza, por el contrario, es el gran atacante y aspirante a destructor de la ortodoxia judía en nombre de la interpretación crítica de la Biblia y de la democracia liberal, las dos instituciones modernas de las que es el pionero filosófico. Pese a ello, Smith atribuye a Strauss el asimilarlos teológicamente. Por una parte, imputa a Strauss la idea de que Maimónides presenta la ley bíblica “sólo con valor instrumental”, esto es, como un simple medio de enseñar la virtud moral, que se subordina a su vez a la virtud intelectual, es decir, a la filosofía.⁶ De otra parte,

*El problema de definir a Strauss
como spinoziano se manifiesta
cuando Smith también reconoce
la profunda deuda filosófica
y teológica de Strauss con Moisés
Maimónides (1135-1204)*

² RS 183, en que cita a L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York, 1968, p. 24 (en adelante, LAM; *Liberalismo antiguo y moderno*, trad. de L. Livchits, Katz, Buenos Aires, 2007).

³ RS p. 117, en que cita a L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Free Press, 1958, p. 13 (en adelante, TM; *Meditación sobre Maquiavelo*, trad. de C. Gutiérrez de Gamba, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1964).

⁴ L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Free Press, 1952, p. 143 (*Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. de A. Lastra, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996).

⁵ L. STRAUSS, 'Why We Remain Jews', *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. de K. H. Green, SUNY Press, Albany, 1997, pp. 327-329 (en adelante, JP; *Jerusalén y Atenas y otros escritos sobre judaísmo*, ed. y trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Trotta, Madrid, en preparación).

⁶ RS, 39. Smith admite aquí apoyarse en lo que supone que es el hilo de la interpretación que Strauss hace de Maimónides, más que en los detalles de lo que Strauss o Maimónides dicen de primera mano.

*Al hacer las opiniones verdaderas
obligatorias, dice Maimónides,
la ley promueve la virtud intelectual y
no sólo la virtud moral*

atribuye a Spinoza (y por implicación a Strauss) la opinión de que la ley, llegada, como fue el caso, después de la liberación de los israelitas de la esclavitud y la superstición egipcias, estaba “lejos de suponer una liberación” de éstas y “simplemente sustituyó una forma de opresión por otra” (RS, 13 y ss). Comoquiera que sea, Maimónides y Spinoza comparten, según Smith, una negación de que la ley contiene o promueve un entendimiento verdadero de Dios, como la ley misma afirma (Dt., 4: 6). Ése es el “ateísmo” que Smith atribuye también a Strauss, pero aquí a Smith —a diferencia de Strauss— los árboles no le dejan ver el bosque. Teológicamente hablando, Maimónides y Spinoza se parecen en ocasiones sólo si uno no entra en mayores detalles de sus respectivas lecturas de la ley. Maimónides sostiene que la ley bíblica difiere de cualquier otro código legal en que su propósito no es sólo abolir injusticias e inculcar cualidades morales útiles para el conjunto de la sociedad, sino también promulgar opiniones verdaderas sobre Dios (*Guía de perplejos*, 3, 27). Las opiniones verdaderas, tal como Maimónides las entiende, no son lo mismo que las opiniones políticamente útiles. (Las opiniones en cuestión son la existencia de Dios, su unicidad y su incorporeidad; LAM, 149 y ss.) Al hacer las opiniones verdaderas obligatorias, dice Maimónides, la ley promueve la virtud intelectual y no sólo la virtud moral.⁷ Spinoza, por supuesto, niega enfáticamente todo esto, como Smith señala con acierto, aunque por desgracia Smith prosigue exagerando la deprecación de la ley por parte de Spinoza al insinuar que, según Spinoza, la ley no hizo a los israelitas más libres de lo que habían sido en Egipto.⁸ Spinoza, por el contrario, debate ampliamente que la ley fue concebida como un elaborado sistema de observancias y equilibrios, por lo que, al funcionar como estaba previsto, el israelita medio tenía amplia seguridad para el uso y disfrute discrecional de su propiedad privada⁹ y suficiente libertad de expresión para poder transmitir sus opiniones teológicas como quisiera.¹⁰ Sea como fuere, la afirmación de Smith de que Strauss era teológicamente tanto spinoziano como maimonideano no encuentra apoyo en los pormenores del discurso de los propios Spinoza y Maimónides.¹¹

III

En contraste con lo anterior, Sorensen ve pruebas de la apertura filosófica de Strauss a la revelación bíblica en sus reflexiones sobre Maquiavelo. Para ello ofrece un análisis detallado de *Thoughts on Machiavelli* de Strauss, o más bien de su capítulo culminante: ‘La enseñanza de Maquiavelo’, con la cuestión de la razón-revelación en mente (TM, 174-299; véase la pauta de este capítulo de Sorensen párrafo por párrafo en DS, 167-168). Sorensen dice algo más aparte de que Strauss

identificó un fallo en la estructura antiteológica del pensamiento de Maquiavelo; al cabo, un ataque fallido a la Biblia apenas cuenta como una reivindicación de ésta. Tampoco las dudas filosóficas de Strauss sobre el rechazo de Maquiavelo a las enseñanzas bíblicas bastarían para probar sin otros argumentos que al propio Strauss le atraían filosóficamente esas enseñanzas, y Sorensen es consciente de ello, por lo que empieza por considerar la opinión de Strauss acerca de la revelación en general, aparte de su análisis de Maquiavelo, antes de pasar a las implicaciones teológicas del argumento de Strauss sobre Maquiavelo en particular.

Desde el punto de vista metodológico, el modo de Sorensen de exponer las ideas de Strauss es citar los pasajes apropiados de su obra para dejar que hablen lo más posible por sí mismos, con un mínimo de comentario añadido. En manos menos capaces, este proceder podría haber acabado en poco más que una serie de citas probatorias insuficientemente aclaradas o posiblemente engañosas, pero Sorensen añade a sus citas straussianas una amplia muestra de citas de otras autoridades secundarias y del mismo Maquiavelo (durante su análisis de Maquiavelo), también, en general, con aclaraciones y críticas, y concluye cada capítulo de su libro con un resumen lúcido y convincente. En ocasiones, sin embargo, se deja llevar por un texto aparentemente sencillo o una autoridad secundaria, de los que saca conclusiones quizá demasiado precipitadas (TM, 196-197).

Además del ejemplo que en seguida pasaré a comentar, me parece que Sorensen hace una deducción demasiado precipitada cuando cita a Strauss diciendo que Maquiavelo, a diferencia de los lectores actuales, no era “consciente de la legitimidad” de la distinción “entre el núcleo y la periferia de las enseñanzas bíblicas”, y comenta: “He aquí una rara ocasión en la que Strauss trata de entender a Maquiavelo mejor de lo que éste se entendió a sí mismo” (DS, 69). Sorensen pasa por alto la posibilidad de que Strauss pueda estar no tanto intentando entender a Maquiavelo mejor de lo que se entendió a sí mismo (esto es, sin haberlo entendido antes *como* se entendió así mismo), como tratando de desengañar a los lectores actuales que pudieran pensar que son capaces de comprender a Maquiavelo mejor que el propio Maquiavelo, simplemente aplicándole de manera retrospectiva esa distinción, que hoy en día tiene una “legitimidad” que no tenía para Maquiavelo. (Véase un discurso similar en el ‘Prefacio a *La crítica de la religión en Spinoza*’, de Strauss, como aparece en JP, 148-53). Compárese, por otra parte, la cándida aprobación de Sorensen a la observación de Strauss: “Iríamos demasiado lejos si llegáramos a afirmar que Maquiavelo nunca oyó la Llamada o sentido la Presencia, ya que contradiríamos sus comentarios referidos a la conciencia, pero lo cierto es que se niega a hacer caso de experiencias de esa índole” (DS, 78, sobre TM, 203).

Las conclusiones anteriores tienden a referirse al tratamiento de la revelación por parte de Strauss, acerca del que Sorensen parece menos seguro que cuando habla de lo que Strauss dice de Maquiavelo. Aunque las inferencias en cuestión no estorban el fluir del argumento general de Sorensen sobre el Maquiavelo de Strauss, nos indican que podríamos hacer bien en abor-

7 L. STRAUSS, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, trad. de Eve Adler, SUNY Press, Albany, 1995, pp. 103, 105 y 121.

8 Posiblemente Smith yerra por su confianza en la traducción de Samuel Shirley del *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza. Un pasaje que Smith cita de Shirley para asegurar su argumento de Spinoza dice así: “Sería muy poco probable que los hombres apegados a la superstición egipcia... hubieran tenido alguna idea cabal de Dios” (RS, 34, en que cita a B. SPINOZA, *Theological-Political Treatise*, trad. de Shirley Hackett, Indianapolis, 1995, p. 32; *Tratado teológico-político*, trad. de A. Zozaya, Orbis, Barcelona, 1985). El mismo pasaje continúa, en la versión de Shirley: “Por tanto el modo de vida justo, o verdadera vida, y el culto y el amor a Dios eran para ellos servidumbre más que verdadera libertad”. En el original latino de Spinoza, las cinco últimas palabras son: *magis servitus, quam vera libertas* (Spinoza, *Opera*, ed. Carl Gebhardt, 4 vols., Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1925, vol. III, p. 41, líneas 6 y ss.). Una traducción más literal diría “más servidumbre que verdadera libertad”.

9 B. SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. 17 (*Opera*, III, pp. 201-21, especialmente las pp.207-217).

10 Spinoza tiene en mente la libertad de los profetas bíblicos para expresarse como considerasen oportuno; véase *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. 2, en donde habla de cómo las profecías “variaban en relación con la diversidad de opiniones de los profetas” (*Opera*, vol. III, p. 32, línea 32 y ss.).

11 Véase también D. R. LACHTERMAN, ‘Laying Down the Law: The Theologico-Political Matrix of Spinoza’s Physics’, *Leo Strauss’s Thought: Toward a Critical Engagement*, ed. de A. Udoff, Boulder, Lynne Rienner, 1991, pp. 123-153.

*Sorensen concluye que lo que indica
la apertura de Strauss a la
revelación bíblica no es sólo que
mostrase que las doctrinas de
Maquiavelo eran
dudosas; es cómo lo hace*

dar con ciertas precauciones su versión acerca del lugar que ocupa Maquiavelo en las ideas de Strauss sobre la revelación.

Para mostrar cómo veía Strauss el problema de la revelación, Sorensen se vale de un dicho de Strauss sobre que él era un “filósofo abierto al reto de la teología”: “Nadie puede ser a la vez filósofo y teólogo o, para el caso, algo que esté por encima del conflicto entre filosofía y teología, o una síntesis de las dos. Pero cada uno de nosotros puede y debe estar abierto a la una o a la otra, el filósofo abierto al reto de la teología, o el teólogo abierto al reto de la filosofía”.¹² La explicación de este dicho le lleva a considerar, entre otras cosas, la relación de Strauss con el judaísmo tal como se expone en una conferencia de 1962: ‘Why We Remain Jews’ (JP, 311-356), a propósito de la cual trata varios puntos: uno de ellos es que la llamada “cuestión judía” —el problema de cómo los judíos como tales se integran o no en la sociedad moderna— era, de acuerdo con el propio Strauss, el tema principal de sus reflexiones desde hacía tiempo (DS, 48 y ss., junto con JP, 312); otro es que Strauss superó su sionismo político inicial una vez que alcanzó a ver que cualquier solución puramente política de la cuestión judía no podía de por sí tratar con propiedad la dimensión más que política, teológica, del judaísmo (DS, 48 y ss., junto con JP, 317 y 319). Más aún: aunque para Strauss la “única solución clara” de la cuestión judía era que los judíos modernos volviesen a la ortodoxia judía, esa solución le parecía poco factible. Es difícil, comentó Strauss, para la mayoría de los judíos de hoy día (él incluido), creer en la inspiración verbal de la Torá o en milagros, tal como enseña la ortodoxia judía; y, no obstante, para que el judaísmo sea viable, debe creer en Dios como creador del mundo (y, por tanto, como autor de la Torá y de los milagros). Strauss se encontró, pues, en un callejón sin salida.

Sorensen interpreta esta dificultad con ayuda de lo que dijo Strauss en su ‘Prefacio a *La crítica de la religión en Spinoza*’ de 1962 sobre la “probidad intelectual”, que es la barrera que impide a los judíos modernos el retorno a la ortodoxia (Sorensen cita la versión que aparece en JP, 137-177). Por desgracia, Sorensen se apoya enteramente en una autoridad secundaria que define la idea de Strauss de esta probidad intelectual simplemente como “una honradez del corazón que es igual a la honradez de la mente”, e infiere que Strauss quería decir que la barrera se puede atravesar toda vez que los judíos reconozcan que la “*teshuvah*, una vuelta... al Dios de los ancestros, está rodeada de riesgos”, es decir, que es una cuestión de valor y voluntad, o de resolución decidida, desafiando la convicción moderna de que el hombre está solo y abandonado en el mundo.¹³ Sorensen, o el autor en quien se basa, no tiene en cuenta el giro sucesivo de la crítica de Strauss de la probidad intelectual, que culmina en la idea de

que no es exactamente una virtud filosófica, “que se asienta en un acto de voluntad, de creencia, y que el basarse en la creencia es fatal para toda filosofía” (JP, 172; también para las dos citas siguientes). Strauss, pues, lejos de respaldar la citada reivindicación de la ortodoxia, consideraba su coste inaceptable: supondría, advirtió, “la autodestrucción de la filosofía racional”. Si alguna forma de ortodoxia religiosa pudiera ser reclamada de ese modo, añadió, por fuerza no debía ser la ortodoxia judía, pues “la ortodoxia judía basa sus pretensiones de superioridad sobre otras religiones en su racionalidad superior (Dt., 4: 6)”. Con permiso de Sorensen, lo que Strauss vio como el “reto de la teología” incluía la necesidad de resistirse a todo sacrificio moderno de la razón, tanto en la filosofía como en el propio judaísmo.

Para mostrar que su interpretación de Maquiavelo abrió a Strauss las puertas de la idea bíblica de la revelación, previa o ajena a Maquiavelo, Sorensen sigue e ilumina los puntos más importantes del tema de ‘La enseñanza de Maquiavelo’. El capítulo de Strauss se divide en dos secciones principales: la enseñanza de Maquiavelo sobre religión (según la cual no sería cristiano ni pagano; §§ 1-43) y sus doctrinas sobre moral y política (de acuerdo con las que reemplaza la virtud bíblica de la humildad frente a Dios por una idea puramente mundana de la virtud, y la concepción aristotélica de la virtud moral como situada en el medio entre dos extremos moralmente indeseables por una idea de la virtud trasladada a un punto medio entre la libertad y la licencia o entre la libertad y la tiranía, esto es, entre la humanidad y la inhumanidad; §§ 44-87). La primera parte, que trata de las enseñanzas de Maquiavelo en materia de religión, se divide a su vez en su crítica del cristianismo (es decir, que sus doctrinas ultraterrenas han apartado a los hombres de la resolución efectiva de los asuntos de este mundo; §§ 1-30) y consideraciones más amplias sobre cosmología y sobre la utilidad política de la religión (lo que deja al descubierto cómo a la vez corrige y depende de la crítica averroísta de la religión; §§ 27-43, reconociendo algunas coincidencias). El análisis que hace Sorensen de cada una de estas secciones es sencillo, esclarecedor, atractivo y accesible de principio a fin, pero he de dejar la apreciación detallada de sus méritos para otra ocasión; me limitaré aquí a resumir las conclusiones de Sorensen acerca de cómo el estudio de Maquiavelo atrajo la atención de Strauss hacia el horizonte supremaquiavélico de las enseñanzas bíblicas —y, por supuesto, las lecciones de los filósofos políticos clásicos (Sócrates, Platón, Aristóteles y Jenofonte)— que Maquiavelo y su legado habían logrado eclipsar.

Sorensen concluye que lo que indica la apertura de Strauss a la revelación bíblica no es sólo *que* mostrase que las doctrinas de Maquiavelo eran dudosas; es *cómo* lo hace. En ningún momento disputa Strauss, señala Sorensen, la acusación de Maquiavelo de que las enseñanzas ultraterrenas del cristianismo han perjudicado la capacidad de los hombres para ver la vida política tal cual y actuar en consecuencia; en lugar de eso, dice, Strauss sugirió un parentesco entre Maquiavelo y los averroístas, o aristotélicos con hábito de cristianos, quienes se acordaban con el cristianismo sólo en apariencia y mientras éste enseñase una moral política-

¹² DS, 445, en que cita a Strauss. ‘The Mutual Influence of Theology and Philosophy’, como aparece en *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, ed. H. Giddin, Wayne State University, Detroit, 1989, p. 290.

¹³ DS, 52, en que cita a M. MORGAN, ‘The Curse of Historicity: The Role of History in Leo Strauss’s Jewish Thought’, *Journal of Religion*, 61, 1981, p. 351. Véase, por contraste, mi comentario sobre Meier, más adelante.

Meier descubre la confrontación de Strauss con la revelación —lo que llamó “el problema teológico-político”— no sólo en la periferia de su actividad filosófica, sino en su centro neurálgico

mente útil. Incluso siendo así, continúa nuestro autor, Maquiavelo difiere según Strauss de los averroístas al tomar las enseñanzas cosmológicas del cristianismo más en serio, incluida su doctrina acerca de la divina providencia, aunque sólo como un pretexto para reemplazar a Dios o al Cielo por la Fortuna, es decir, por el azar, que puede a su vez ser vencido o dominado por cierta clase de hombres. Durante el proceso de llegar a comprender las lecciones de Maquiavelo como las entendió el propio Maquiavelo, por tanto, Strauss discernió al mismo tiempo los contornos y los atractivos de las enseñanzas rivales —bíblica y filosófica— que Maquiavelo rechaza a sabiendas. Sorensen resalta cómo, según Strauss, Maquiavelo comparte con los filósofos políticos clásicos la premisa de que lo que es bueno para el hombre, junto con lo que es bueno sin reservas, se puede conocer en principio y que la dignidad humana consiste en el reflejo de ese bien, esto es, en la filosofía. Si Maquiavelo no deja lugar a los filósofos para aconsejar a los gobernantes justos y oponerse a los tiranos a la luz de ese bien, es porque, a efectos prácticos, o al menos eso es lo que Sorensen cita como que Strauss dijo de Maquiavelo, “no hay bien por grande que sea que sea bueno sin reservas” (DS, 143, en que cita TM, 284). En palabras de Sorensen, “el que Maquiavelo evite el bien, considerándolo como una norma imposible para la acción humana, implica que no tiene escrúpulos al aconsejar a los gobernantes, incluso a los tiranos, que actúen contra la religión, la moral y el bien común” (DS, 143). Sorensen deduce de todo esto que Strauss volvió a las enseñanzas moralmente saludables de los filósofos políticos clásicos y de la Biblia (no obstante sus diferencias ulteriores) para tratar de llenar el vacío dejado por lo implacable de las doctrinas de Maquiavelo. Encuentro la inferencia general de Sorensen muy plausible.

IV

Meier descubre la confrontación de Strauss con la revelación —lo que llamó “el problema teológico-político”— no sólo en la periferia de su actividad filosófica, sino en su centro neurálgico. Según Strauss,¹⁴ tanto la filosofía política clásica como la revelación bíblica plantean la pregunta “¿Cómo debo vivir?” y sus respuestas se solapan. Tanto el filósofo como el partidario de la revelación se preocupan por el bienestar de la comunidad política, es decir, por la justicia o la moral; no obstante, ambos buscan apoyo para sus respectivos modos de vida más allá del alcance de la moral. En esto último difieren: la vida vivida de acuerdo con la revelación es la vida de sincera obediencia a la voluntad declarada de un dios que es omnipotente, omnisciente e insondable, mientras que la vida filosófica se guía sobre todo por la libre búsqueda de conocimiento evidente. El filósofo,

por tanto, no puede evitar cuestionar las alegaciones de la revelación, aunque o porque también se dicen basadas en el conocimiento —el conocimiento omnividente de un dios misterioso que sólo nos es conocido a través de deliberadas autorrevelaciones y que no tolera rivales. Del mismo modo, el creyente en la revelación ha de considerar anatema la filosofía.

Al mismo tiempo, ni el filósofo ni el creyente pueden refutar al otro, puesto que aunque ambos coinciden en la importancia de la moral, discrepan acerca de cómo entender lo que existe más allá de la moral como aval último de ésta. En resumen, el problema teológico-político como lo entendió Strauss está relacionado con la inquietante circunstancia de que la vida de obediencia a la revelación y la vida filosófica son incompatibles y mutuamente irrefutables.

Aun así, Strauss no lo deja ahí. El libro de Meier trata de indicar por qué. Es un argumento complejo, cuyos distintos aspectos presenta Meier en cuatro imponentes capítulos. El primero se subdivide en tres: empieza exponiendo cómo el problema teológico-político no sólo no es un tema más entre los muchos en la obra de Strauss, ni siquiera el tema principal, sino que es el único tema; después anuncia dicho tema en abstracto analizando una conferencia de Strauss en 1948 titulada ‘Razón y revelación’, cuyo texto —previamente inédito— Meier adjunta en su libro¹⁵ y, más adelante, comenta la relevancia, o más bien irrelevancia, teológica de Heidegger para el tema de Strauss. Un segundo capítulo continúa mostrando por qué las investigaciones de Strauss en la historia de la filosofía política eran inseparables de las investigaciones teológico-políticas. El tercero señala cómo la teología política —tal como Carl Schmitt utilizó el término a partir de 1922— es la imagen especular de la filosofía política. Por último, el cuarto capítulo muestra cómo las indagaciones teológico-políticas se sitúan dentro de la filosofía política.

Meier argumenta como sigue a continuación que el tema teológico-político subyace bajo todos los demás en los escritos de Strauss: la pieza clave es el descubrimiento de una afirmación del filósofo medieval musulmán Avicena según la cual la verdadera comprensión de la revelación bíblica puede hallarse en Platón.¹⁶ Esto implicaba que se podía inquirir en las bases y el sentido de la ley revelada del mismo modo en que, *mutatis mutandi*, Platón había investigado lo que supone fundar una comunidad política perfectamente justa. Esta pista condujo a Strauss en varias direcciones. Por una parte, ofrecía una alternativa viable al historicismo radical, la dominante, pero dudosa opinión de que la investigación filosófica nunca podría salirse de los límites de tiempo y lugar, o cultura, en los que el investigador mismo se encontrase. Por otro lado, llevaba a una comprensión de Platón independiente del platonismo cristiano y así dejaba margen para la apreciación filosófica del elemento estrictamente político de la cuestión de la vida justa. Además, también dejaba al descubierto la debilidad obvia de los tratados teológico-políticos de los fundadores de la filosofía moderna (Maquiavelo, Bacon, Hobbes, Spinoza *et al.*), quienes habían intentado desechar el reto que la revelación ofrece a la filosofía al considerar la religión revelada simplemente una parte más entre otras de la cultura, aunque sin refutar realmente las pretensiones de la revelación, sólo eclip-

¹⁴ Véase, para lo que sigue, Strauss, ‘On the Genealogy of Faith in Revelation’, en STP, 141-180; ‘Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization’, en JP, 87-136, en particular 117-132.

¹⁵ Además Meier adjunta el texto anteriormente inédito de una conferencia de 1940 titulada ‘The Living Issues of German Postwar Philosophy’, una libre interpretación de las corrientes filosóficas tal como Strauss las conoció de joven durante los años de la República de Weimar (STP, 115-39).

¹⁶ Como señala Meier (STP, 12), la afirmación de Avicena de que el tratamiento de la profecía y la ley divina se encuentra en las *Leyes* de Platón es citada y elaborada por Strauss en *Philosophy and Law*, pp. 122-25, y es el epígrafe del último libro de Strauss, *The Argument and the Action of Plato’s Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.

*La reacción de Strauss es ofrecer
una genealogía de la creencia
en la revelación que respondería por
la dimensión moral que separa
la revelación del mito*

sándolas. Meier también dice algo más aparte de que las amplias investigaciones de Strauss tenían como remoto punto de partida la confrontación de la filosofía con la religión revelada; más bien, cada una de ellas era un examen para ver cómo se sostendría la filosofía durante la confrontación. Tal como lo ve Meier, cada una equivalía a una medición de presión. Strauss, sostiene, abultó la disputa de la revelación contra la filosofía para probar la firmeza de ésta provocando la respuesta argumental más fuerte posible. En este sentido, Meier pone en duda la difundida opinión —hacia la que se inclinan Smith y Sorensen, como hemos visto— de que Strauss, en su ‘Prefacio a *La crítica de la religión en Spinoza*’, en cierto modo infería de la incapacidad de la filosofía para refutar la revelación que la filosofía, como la religión revelada, se apoya en la fe. Además de llamar la atención sobre las dudas de Strauss acerca de si la probidad intelectual como virtud moral es el patrón correcto para juzgar la controversia entre la filosofía y la revelación, Meier se pregunta a continuación por qué Strauss, en primer lugar, presentó así la controversia y, al hacerlo, la dejó acabar en punto muerto. Su respuesta es que Strauss estaba adoptando a sabiendas el presupuesto historicista radical legado por Nietzsche y Heidegger a los debates filosóficos contemporáneos —según el cual la filosofía es inseparable de la moral y las creencias políticas (ligadas a la cultura) que no cuestiona—, aunque sólo para rebatirlo. Strauss, anota Meier, tenía en mente a “los lectores filosóficos de sus tratados teológico-políticos” para quienes “el punto muerto alberga la exigencia de seguir preguntando y de pensar por sí mismos; el callejón sin salida contiene el estímulo para buscar rodeos para salir de él.” (STP, 24; 16 y ss.)

La conferencia de Strauss sobre ‘Razón y revelación’ confirma la tesis de Meier como sigue: la conferencia invoca el que es “quizá el más imponente argumento teológico” (STP, 32, 164) contra la filosofía y considera a continuación cómo se puede resistir a él. El argumento es que la filosofía no intenta enfrentarse a la singularidad histórica de la revelación, sino que en vez de eso reduce la revelación a un mito. A diferencia del mito, la revelación resulta en exigencias morales inevitables, en el *theios nomos* o ley divina. La reacción de Strauss es ofrecer una genealogía de la creencia en la revelación que respondería por la dimensión moral que separa la revelación del mito, además de por la sincera sumisión al legislador divino que distingue al creyente del filósofo. Tal genealogía, si llegaba a buen puerto, probaría la visión más clara de la filosofía en cuanto a las dimensiones estrictamente teológica y meramente humana de la creencia en la revelación. La intrincada y vigorosa conferencia de Strauss, junto con el conciso y esclarecedor comentario de Meier, invita a un análisis por separado. Baste decir aquí que, como menciona

Meier, la genealogía de Strauss se asemeja a las de *De la naturaleza de las cosas* de Lucrecio y del *Discurso sobre la desigualdad* de Rousseau en que sigue la pista a las raíces de la ley hasta una necesidad presocial del hombre. La genealogía pasa por once etapas, cada una de las cuales representa una mejora con respecto a las anteriores, pero de las que sólo la última es a la vez totalmente satisfactoria de por sí y consecuente con el modo en que las propias religiones reveladas ven la obediencia a la ley. La etapa culminante es la de una “plena obediencia a la ley” que es producto de una única y definitiva revelación por parte de un Dios omnipotente, quien por sí solo no solamente garantiza que la ley es la fuente de todo bien mientras sea obedecida con la apropiada pureza de ánimo, sino que también proporciona la necesaria purificación como un don (STP, 33; 40 y ss.; 166 y ss.). Como subraya Meier en todo esto, precisamente porque la genealogía de Strauss es planteada por un filósofo para mostrar cómo la revelación pretende suplantar a la filosofía, funciona como una defensa de la filosofía.

Meier redondea lo anterior con un breve tratamiento de lo que Strauss en su *Filosofía y Ley* de 1935 llamó el “ateísmo de la probidad” de Heidegger,¹⁷ lo que le permite profundizar en la reflexión crítica de Strauss acerca de la probidad intelectual. Si al escribir antes sobre el ‘Prefacio a *La crítica de la religión en Spinoza*’ de Strauss de 1962, Meier formulaba lo que entendía Strauss por probidad intelectual como “la satisfacción de uno mismo con el mérito moral que se deriva de la renuncia, el sacrificio y la crueldad para consigo mismo” (STP, 31) ahora aclara esta definición mostrándola aplicada al desacuerdo teológico citado aquí por Strauss entre Heidegger y su contemporáneo el pensador judío Martin Buber. (Meier cita estos párrafos del ‘Prefacio’ de Strauss como aparecen en LAM, 234-237.) Esta discrepancia surge cuando Buber se sale de su línea para defender la opinión de que la revelación —que para él significa simplemente la experiencia sobrecogedora e inefable de la presencia de Dios— se ha de entender como la “experiencia absoluta” (en palabras de Strauss), contra la idea de Heidegger de que la experiencia absoluta no es sino la voz de la conciencia, que, lejos de ser una experiencia grata que nos ofrece consuelo o seguridad (como se podría pensar que haría el Dios bíblico), es una experiencia no deseada que deja al descubierto nuestra inseguridad fundamental en el mundo.¹⁸ Strauss señala de paso que Heidegger reemplaza aquí a Dios por la nada o la muerte.¹⁹ Buber replica al argumento ateo de Heidegger insistiendo en que en realidad es la revelación la que proporciona la experiencia de nuestra inseguridad fundamental, basándose en que las exigencias de Dios tienen como fin sacudir cualquier resto de complacencia por nuestra parte. Según Strauss, sin embargo, la respuesta de Buber no se apoya en una concepción de la revelación tal como la entiende la Biblia, sino que la provoca el deseo de competir con Heidegger por mostrar que la “autenticidad” humana consiste en la capacidad de obtener satisfacción moral de las propias “desprotección, soledad y desnudez fundamentales” (LAM, 236): “Seguramente la Biblia enseña que, a pesar de todas las apariencias de lo contrario, el mundo está dirigido por Dios o, por usar el término tradicional, que existe una providencia par-

17 L. STRAUSS, *Philosophy and Law*, pp. 32-38.

18 Véase M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, sec. 57, junto con las subsiguientes referencias de STP, p. 49, n. 9, y su tratamiento general, STP, pp. 48-51.

19 La nota a pie de página 23 del ‘Prefacio a *La crítica de la religión en Spinoza*’ de Strauss invita al lector a considerar, además de la sec. 57 de *Ser y tiempo*, la identificación de Dios con la muerte en la novela corta *The Tempting of Pescara* del escritor suizo Conrad Ferdinand Meyer (trad. al inglés de Clara Bell, W.S. Gottsberger, Nueva York, 1890; reimpresa en Howard Fertig, Nueva York, 1975); véase también STP, 45-47.

ticular, que el hombre está protegido por Dios si no confía en la carne y la sangre sino sólo en Dios, que no está del todo desprotegido o abandonado, que no está solo, que ha sido creado por un ser que es, según la expresión de Buber, un Tú” (LAM, 234 y ss.). Strauss sugiere que, de continuar hasta el final, el concurso puedo-asustar-más-que-tú de Buber lo habría ganado Heidegger. Como explica Meier, la defensa de Heidegger de la voz de la conciencia no tiene, en el fondo, otra base que la conciencia misma. “Una vez que la probidad intelectual se independiza del amor a la verdad”, comenta Meier, “la buena —o mala— conciencia se convierte en el más alto tribunal de apelación”. Meier continúa: “El consuelo que se obtiene de las propias resolución, fortaleza y fidelidad a la conciencia ocupa el lugar del conocimiento que ata a la obligación... La inclinación de Heidegger hacia ‘la muerte o la nada’ como la inevitable, decisiva posibilidad de ser en la que cada *Dasein* ‘entra’ no es menos adecuada que la confianza religiosa en el ‘otro total’ ‘para arropar la desprotección, soledad y desnudez fundamentales del hombre,’ a cuya defensa, después de todo, parece haberse dedicado tal inclinación” (STP, 48).²⁰

El cristianismo aparece rara vez de manera explícita en las pesquisas de Strauss sobre la historia de la filosofía política, aunque los dos primeros de los últimos tres capítulos de Meier muestran que representa algo más que un papel menor. En primer lugar, el cristianismo apareció en escena después del establecimiento de la tradición de la filosofía política por parte de Platón, Aristóteles *et al.*; hizo una entrada tardía en la “caverna”, por usar la imagen platónica de la sociedad política mediante la que retrata la actividad del filósofo como un paso adelante con respecto a las opiniones mayoritarias del tiempo y el lugar propios de cada uno (*República*, VII). Durante la Edad Media cristiana, sin embargo, la filosofía se tornó, como plantea Meier, “un instrumento al servicio de la fe... que utilizaba la filosofía para sus propios fines y que adoptaba conceptos, argumentos y puntos de vista de la filosofía para fortalecer su propia doctrina”. La teología cristiana medieval, pues, tendía a difuminar la diferencia entre el modo de trascender las opiniones políticamente reputadas de la filosofía y el propio, puesto que “la filosofía, por su sentido natural, no es ni un instrumento ni un arma, sino un modo de vida; de hecho, un modo de vida cuya razón de ser excluye su subordinación a cualquier autoridad” (STP, 59). Aquí el objetivo general de Meier es explicar por qué Strauss se implicó en estudios filosóficos sobre la historia de la filosofía. Strauss percibió una necesidad apremiante de salir de lo que llamó la segunda caverna, artificial, que yace bajo la “caverna natural”, antes de poder salir de la verdadera caverna.²¹ La caverna-bajo-la-caverna consiste en las opiniones reputadas que, como la teología medieval cristiana, se apropian de la filosofía con fines no filosóficos y con ello dificultan más aún la salida de la caverna natural alegando que una salida estrictamente filosófica es innecesaria o imposible. En este sentido está más próxima a nuestro tiempo la ya reputada opinión formulada por vez primera en los tratados teológico-políticos de Maquiavelo y Bacon *et al.*, según la cual la filosofía se ha de incluir en el proyecto moderno de transformar progresivamente la naturaleza y las condiciones de vida del hom-

El cristianismo aparece rara vez de manera explícita en las pesquisas de Strauss sobre la historia de la filosofía política, aunque los dos primeros de los últimos tres capítulos de Meier muestran que representa algo más que un papel menor

bre, un proyecto práctico que pone la filosofía en peligro al olvidar que es en sí misma un modo de vida (olvido facilitado por los persistentes efectos teológico-políticos de la larga tradición de la teología cristiana) y al tratarla, en lugar de eso, como una simple contribución a tal proyecto (STP, 57 y ss.). Ésa es, a grandes rasgos, la concepción de Strauss del contexto en el que se sitúa la afirmación del historicismo radical de que no nos es posible entender a los filósofos pasados tal como se entendieron a sí mismos, sino sólo en la medida en que contribuyen a nuestro estado presente de autocomprensión. Con la intención de rescatar a la filosofía de la caverna-bajo-la-caverna excavada en particular por el historicismo radical, Strauss intentó en sus exploraciones históricas, desafiando al historicismo radical, entender a cada filósofo ante todo y sobre todo como éste se entendió a sí mismo. Esto exigió a Strauss como historiador trasladar el objetivo de la investigación desde la supuesta *contribución* del filósofo en cuestión a su *intención* filosófica como tal (STP, 66 y ss., 71 y ss.).

Con este cambio, como observa Meier, llegó su filosóficamente saludable unión de la investigación histórica y el estudio filosófico. El autor resume muy bien este resultado (STP, 71): “Quienquiera que se dedique por entero a entender a un filósofo exactamente como se entendió a sí mismo, y quienquiera que se deje guiar en su estudio de aquel filósofo por el principio de que se ha de poner el mayor cuidado y esfuerzo en descubrir si hay verdad en su obra, puede llegar al punto en que ya no hay ninguna diferencia para él entre pensar los pensamientos del filósofo o los propios, ya que se halla en un plano en el que los argumentos toman las riendas y aparecen a la vista alternativas que, más allá de las ‘situaciones históricas’ del autor y del intérprete, deciden el resultado hacia el que se dirige el pensamiento de ambos”. Ese era el modo de Strauss de refutar el historicismo radical *ad oculos*.

En segundo lugar, el cristianismo es también el marco de la noción de “teología política” como la fórmula Schmitt, sobre cuyo casi-diálogo con Strauss escribe Meier en otras páginas.²² Meier muestra aquí que Schmitt transformó el sentido de ese concepto tradicional cristiano por apropiación del nada tradicional, polémico significado que le dio el anarquista Mikhail Bakunin, quien habló despectivamente de la “*théologie politique*” (STP, 79) del nacionalista italiano Giuseppe Mazzini. Schmitt tomó la expresión de reproche de Bakunin y le dio consistencia analizando sus implicaciones “metafísicas” (STP, 82). El término pasó a denotar, en palabras de Meier, cualquier “teoría política o... doctrina política que se dice fundada en la fe en la revelación divina” (STP, 81, 84). Al atribuir “teologías políticas” igualmente a todos los actores políticos que en un momento u otro apelan a la verdad de sus credos teo-

²⁰ He enmendado las traducciones de Brainard de “inappellablen Instanz” (al final de la frase citada en el texto) y de “die religiöse Inanspruchnahme durch das ‘Ganz Andere’” (en el pasaje que acabo de citar); véase H. MEIER, *Das theologisch-politische Problem: Zum Thema von Leo Strauss*, Metzler, Stuttgart, 2003, p. 78.

²¹ STP, 56, y 57 n. 2, donde Meier cita, entre otras fuentes, la crítica de Strauss de 1931 sobre *Über die Fortschritt der Metaphysik*, de Julius Ebbinghaus, (en L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, ed. Meier, Metzler, Stuttgart, 1996, 6 vols., en preparación; vol. II, pp. 438-439; también en *Leo Strauss: The Early Writings*, ed. de M. Zank, SUNY Press, Albany, 2002, p. 215); y L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, pp. 155-156.

²² H. MEIER, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, trad. de J. Harvey Lomax, University of Chicago Press, Chicago, 1995 (*Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, trad. de A. Obermeier, Katz, Buenos Aires, 2008).

lógico-políticos —sean conservadores o liberales, revolucionarios o contrarrevolucionarios, católicos o protestantes o judíos o musulmanes, o incluso ideólogos anti-teológicos— Schmitt implicaba que las diferencias políticas son en el fondo las de los “verdaderos creyentes”, para quienes no hay “partidos neutrales” (STP, 82). Desde el punto de vista de las varias teologías políticas que dividen la vida política, entonces, todo el mundo es amigo o enemigo, esto es, un correligionario o un hereje. La teología política como la entendió Schmitt es, por tanto, justamente lo contrario de la filosofía política tal como Strauss llegó a concebirla. “Desde el principio mismo”, explica Meier, “la teología política niega la posibilidad de una justificación racional del modo de vida propio de cada uno” (STP, 85).

Prosiguiendo con lo dicho, Meier localiza la materia-sujeto de la teología política dentro de la filosofía política, pero no sugiere que Strauss pensara que la relación entre ambas fuera tan simple como la de una subespecialidad dentro de una subespecialidad. Strauss, arguye Meier, entendió la filosofía política a la luz de sus orígenes platónico-jenofónicos. Platón responde a la cuádruple crítica contra (el “presocrático”) Sócrates en *Las Nubes* de Aristófanes: los filósofos presocráticos carecen de conocimiento de sí mismos; no pueden justificar su propia actividad, ni pueden defenderla de ataques externos, y su comprensión de la vida humana y política es inferior a la de los poetas. (STP, 91-94 y ss.) El giro del Sócrates platónico hacia la filosofía política, al igual que el del propio Strauss, se caracteriza por la necesidad de afrontar esas cuatro acusaciones interrelacionadas de forma global: primero, la materia sujeto de la filosofía política es la misma vida política, incluidas sus pretensiones discordantes sobre cuál es el modo de vida correcto, con la idea de descubrir la verdadera respuesta a esta pregunta; segundo, la investigación de los asuntos políticos por parte de la filosofía política saca a la luz la precariedad de la situación en la que el filósofo se encuentra en la vida política y, con ello, tanto la necesidad como las posibilidades de una defensa política de la vida filosófica; además, a su vez, reclama una justificación estrictamente filosófica de esa vida; y finalmente, la filosofía política es, por las razones citadas, el lugar para el conocimiento de sí mismo del filósofo como hombre y ciudadano. La teología política, a su vez, entra en consideración a su debido tiempo como parte del tercero de estos cuatro componentes de la filosofía política, la justificación de la vida filosófica. Sin embargo, como ya hemos visto, puesto que la teología política (a diferencia de la filosofía política) requiere el apoyo de la revelación divina, presenta el mayor desafío para la filosofía. Por ello, no es sólo objeto legítimo de escrutinio filosófico; es también la adversaria inseparable de la filosofía. La filosofía, infiere incontestablemente Meier, “tiene mil razones para enfrentarse abiertamente a una postura que no sólo la hace peligrar políticamente, sino que además cuestiona su mismo fundamento” (STP, 102).

V

No puedo hacer justicia aquí a la elaborada reivindicación teológica de Strauss que hace Batnitzky, sino que he de contentarme con resumirla bastante libremente, pues está destinada a otros especialistas en el pensa-

En cualquier caso, Batnitzky señala que Lévinas abraza el mesianismo judío partiendo de una visión estrictamente atea del propio ser y con el fin de entender el ser como tal

miento judío más que a filósofos políticos. Establece una comparación entre Strauss y el reputado pensador judío postheideggeriano Emmanuel Lévinas. ¿Quién —se pregunta— proporciona una mejor justificación del judaísmo? Lévinas comienza por reconocer mi capacidad individual para responder a otras personas con las que me encuentro asumiendo la responsabilidad moral hacia cada una. Es una “responsabilidad infinita” (SEL, p. 32), pues no sólo me plantea un número infinito de exigencias morales específicas, sino que también indica que tengo libertad para satisfacer estas exigencias y que la libre respuesta que les doy según van surgiendo no es sólo lo que hago, sino lo que soy, ontológicamente hablando. La respuesta sincera, continua e infatigable a estas exigencias por parte de todos los individuos, por más contrario a los hechos que esto pueda parecer aquí y ahora, se dice que es lo que el judaísmo llama la edad mesiánica. En cualquier caso, Batnitzky señala que Lévinas abraza el mesianismo judío partiendo de una visión estrictamente atea del propio ser y con el fin de entender el ser como tal. Su mesianismo es una construcción filosófica que sobreimpone a la vida política; a diferencia de Strauss, Lévinas no empieza por intentar comprender a los políticos tal como se entienden a sí mismos; por tanto, el pensamiento de Lévinas es a la vez “filosóficamente problemático y políticamente peligroso”; sus opiniones no son “racionalistas, sino que son un salto de fe”; no nos deja “ningún criterio para juzgar [política o filosóficamente]” (SEL, 90). Tampoco nos ofrece motivos racionales por los que los judíos (o cualquier otro) deban ser fieles a la ley judía en particular.

Según Batnitzky, Strauss tampoco proporciona una justificación positiva para la ley judía, pero deja margen para ella y muestra su necesidad de esta manera: la clave es lo que nuestra autora llama el “escepticismo filosófico” (SEL, 118, 129-136) de Strauss, entendiendo por esto que Strauss consideraba que la razón era incapaz de discernir o idear leyes políticas que fueran moralmente obligatorias para toda la humanidad. Batnitzky infiere de ello que lo que Strauss estaba diciendo es que debemos, pues, confiar en la revelación en lugar de en la razón como guía moral. Si esto fuese así, se seguiría que Strauss habría tenido la revelación no sólo por irrefutable, como ya vimos en nuestros autores previos, sino por irremplazable; porque —Batnitzky hace aquí una pregunta retórica— “si sólo nos queda el escepticismo, ¿cómo, desde el punto de vista intelectual, puede la religión ser otra cosa, en una sociedad democrática moderna, que una adaptación a las estructuras políticas actuales?” (SEL, 132).

TRADUCCIÓN
Carlos Valero