

## *Las tribulaciones del joven Strauss\**

### 1

Con «joven» queremos indicar la producción literaria de Strauss entre 1921 y 1932, sin excluir trabajos poco posteriores, también de los años treinta, en la medida en que expresan una ligazón con el plexo conceptual de los años indicados.<sup>1</sup> Algo más complicado sería definir qué es una lectura schmittiana como la que proponemos. Como su *minimum* semántico aludimos a nuestro intento de esbozar un juego interpretativo consistente en leer esa producción straussiana atendiendo especialmente a elementos del pensamiento de Schmitt que se hallarían presentes (en la forma de referencias tácitas) en los escritos relativos; y, consecuentemente, proponer una interpretación de las similitudes y diferencias

---

\* Agradezco a José Luis Galimidi, amigo y colega, sus observaciones y sugerencias. El presente artículo amplía considerablemente la ponencia leída en el Encuentro Internacional dedicado a Carl Schmitt y Leo Strauss.

1. El material relativo a los escritos juveniles de Strauss (tanto los editados como los póstumos) se encuentra en la importantísima edición a cargo de Heinrich Meier, Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Heinrich Meier, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar; Bd. 1: *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*. Unter Mitwirkung von Wiebke Meier herausgegeben von Heinrich Meier, 1997 (utilizamos también la segunda edición: Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, 2001); Bd. 2: *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*. Unter Mitwirkung von Wiebke Meier herausgegeben von Heinrich Meier, 1997; Bd. 3: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Herausgegeben von Heinrich und Wiebke Meier, 2001. También hemos utilizado Leo Strauss, *The Early Writings (1921-1932)*. Translated and edited by Michael Zank, State University of New York Press, Albany NY, 2002. Este editor aporta meritoriamente rica información sobre contexto y contenido de los escritos straussianos, a la par que una interpretación sugestiva, si bien no concordamos en muchos casos con ella.

entre los dos pensadores durante el período (los años veinte y primeros treinta) cuando –en nuestra interpretación– Strauss recibe un influjo importante de Schmitt; o, para ser más precisos, es influido por el Schmitt que Strauss construye desde la perspectiva de sus intereses políticos y mediante una hermenéusis discutible. El hecho, de todos modos, es que esta recepción del teórico del concepto de lo político por parte del joven Strauss, fuertemente politizado por su convicción sionista, no ha recibido hasta ahora la atención que merece en virtud de la hondura filosófica y de las proyecciones prácticas de las cuestiones en juego, aún, (o sobre todo) hoy vigentes y urticantes.

Lo cual nos lleva al espacio doctrinal que comparten ambos y que los acomuna como motivados por las mismas inquietudes: el de la *teología política*.

Concretamente, la manera como cada uno de ellos entiende el significado de lo teológico-político –y la tarea intelectual y práctica que se sigue de ello– es el hilo conductor a seguir en la lectura de los textos implicados en esta discutida temática, absolutamente clave para ambos. En última instancia, lo que vuelve a los respectivos planteos y esquemas doctrinales incompatibles, no obstante las coincidencias en algunos aspectos centrales, es que piensan desde teologías políticas alternativas e inconciliables: la judía y la cristiana.

Strauss no ha dejado de acentuar en sus textos declaradamente autobiográficos la importancia central de la articulación entre teología y política a lo largo de su vida intelectual. Sus principales afirmaciones son muy conocidas.<sup>2</sup>

2. Nos permitimos recordar las más directas: I) «Este estudio sobre el *Tratado Teológico-Político* de Spinoza fue escrito durante los años 1925-28 en Alemania. El autor era un joven judío, nacido y educado en Alemania, que se encontró en el aprieto del atolladero teológico-político»: cf. el «Preface to the English Translation», en Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*. Translated by E. M. Sinclair. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1997, pp. 1-31 y 271-273; véase p. 1. Esta edición norteamericana reproduce la publicada en 1965 por Schocken Books de New York (pp. 1-31 y 271-273) del original alemán: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, Akademie Verlag, Berlin, 1930 (como la segunda de las Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Philosophische Sektion). El «Preface» está fechado en Chicago, «agosto de 1962» (p. 31). Strauss también lo publica como un capítulo de su *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, Inc., Publishers, New York-London, 1968, pp. 224-259. II) En el «Vorwort» a Leo Strauss, *Hobbes politische Wissenschaft*, Luchterhand Verlag, Neuwied am Rhein u. Berlin, 1965, pp. 7-10, al contextualizar sus estudios hobbesianos, también rememora el clima de entonces: «El nuevo despertar de la teología, que encuentro caracterizado por los nombres de Karl Barth y Franz Rosenzweig [...]. Desde entonces, el problema teológico-político se mantiene como el tema de mis investigaciones» (p. 7). Este prefacio, fechado en octubre de 1964, contiene una referencia directa a Schmitt, como indicamos *infra*. Fue escrito para esta traducción alemana de *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis*. Translated from the German Manuscript by Elsa M. Sinclair, University of Chicago Press, Chicago and London, 1963 (la 1ª edición es de 1936, publicada por The Clarendon Press, Oxford; la 2ª, y primera en Estados Unidos, es de 1952. La edición de 1936 contiene un «Foreword» de Ernst Baker, no reproducido luego; y la de 1952, un nuevo prefacio, que no aparece en la edición alemana.

Las menciones que hace al influjo o presencia intelectual de Schmitt en el período que estamos analizando no son numerosas (hemos encontrado cinco en las publicaciones), aunque por cierto significativas. Nos contentamos ahora con recordar la más citada, que aparece en el mercedamente famoso «Prefacio» a la edición norteamericana de la *Spinozas Kritik der Religion*, ya indicada.<sup>3</sup> Allí alude al viraje o giro que imprimió a sus ideas cuando rompió lanzas definitivamente con la concepción moderna de la política (ciencia meramente utilitaria e inmanentista) y comenzó a reivindicar la filosofía política de los antiguos y medievales (éstos, fundamentalmente del mundo árabe). Sobre el final de este «Prefacio» indica el «artículo publicado al final de este volumen» como el texto donde «encontró su expresión, de manera no enteramente azarosa», este cambio. En la primera edición en inglés (1965), ese artículo publicado como Apéndice es su «Observaciones a *El concepto de lo político* de Carl Schmitt» (1932);<sup>4</sup> en la reimpresión del Prefacio como capítulo de *Liberalismo antiguo y moderno* (1968), la nota 66 indicaba de qué artículo straussiano se trataba (sin que obviamente se lo reprodujera); posteriormente, desaparece no sólo el Apéndice, sino también la nota aclaratoria.<sup>5</sup>

## 2

El hilo conductor del desarrollo intelectual del joven Strauss es el sentido peculiar que le imprime a los términos que conforman los brazos de la tenaza: el ya

3. Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, *op. cit.* Para la traducción de este texto al alemán, cf. las *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *op. cit.*, pp. 5-54; y para la obra en su conjunto, pp. 1-361. La primera edición en inglés fue publicada por Schocken Books de New York en 1965. El «Preface to the English Translation» está fechado en agosto de 1962 (en la edición que utilizamos, la de 1997, cf. pp. 1-31).

4. En la primera edición en inglés, publicada por Schocken, la nota 66 del Prefacio cierra el recuerdo autobiográfico del giro que toma su pensamiento cuando asume como tarea oponerse al «poderoso prejuicio de que un retorno a la filosofía premoderna es imposible» y decide encarar la legitimación filosófica de ese necesario regreso a las fuentes clásicas, para destacar a continuación que tal «cambio de orientación [...] encontró su primera expresión, de manera no completamente azarosa, en el artículo publicado al final de este volumen». Y la correspondiente nota 66 remite al texto de 1932 sobre Schmitt, reproducido en pp. 331-351 de esa primera edición. El subrayado de la cita es nuestro: el circunloquio straussiano dice mucho más de lo que sus términos («*not entirely by accident*») indican en una primera lectura.

5. Para la versión en *Liberalism...*, cf. pp. 257 y 259; en *Spinoza's Critique...*, según la edición de 1997, cf. pp. 31 y 273, de donde toda alusión informativa ha desaparecido. La indicación de la nota 66 straussiana (v. nuestra nota precedente) se mantiene, en cambio, en la versión del Prefacio que aparece en la selección de escritos straussianos: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought by Leo Strauss*. Edited with an Introduction by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, New York, 1997. Para el texto de 1962 publicado en 1965, cf. pp. 137-177.

mencionado «aprieto» en que lo pone el objeto de su interés existencial, constituido por ese «atolladero [*grip*] teológico-político», que le impone una doble obligación simultánea: mantenerse firme en su condición de *judío* alemán (pero no un asimilado) y, como *filósofo* (no un creyente, y menos ortodoxo), pensar el fundamento de una praxis que enfrente de manera novedosa la crisis de la modernidad, relativista y nihilista, para encarar una solución al *problema judío* en una dimensión política concretamente renovadora.

Strauss, entonces, va elaborando su pensamiento motivado por la teología política como dilema para quien no duda en mantenerse fiel a su doble condición de pensador en y de una época crítica, y miembro de una identidad que entiende indeleble, ni mimetizable ni diluible; sin que su condición de judío lo lleve a renunciar a su lealtad como ciudadano alemán; ni que tampoco deje de reconocer que esta sustancia identitaria se asienta en la fe bíblica y el respeto de la Torá (un reconocimiento que está más allá de su convicción íntima, que no es religiosa); ni que, finalmente, le haga esquivar un compromiso existencial que, bien por el contrario, asume en el contexto del sionismo político, adoptando posiciones que presentan afinidades teóricas con el *revisionismo* de Jabotinski, aunque en calidad de doctrinario periférico y no de militante dispuesto a combatir, sin que esto signifique deslegitimar la lucha armada.<sup>6</sup>

---

6. Recuérdese la rehabilitación que hace Jabotinski del *Judenstaat* de Herzl y la conexas *revisión* del gradualismo de las autoridades del movimiento sionista liderado por Jaim Weizmann, el cual, a su juicio, es una actitud improductiva, porque se somete a la ambigüedad de la Declaración Balfour, a los tiempos marcados por los ingleses y a un proyecto de colonización paulatina, a cumplimentarse *in aeternum*, o como se decía: «*dunam per dunam*». Así motivados, Jabotinski y sus seguidores fundan entre 1923 y 1925 el Betar (la organización juvenil del revisionismo, que se irá militarizando crecientemente) y la Unión de Sionistas Revisionistas, con la consecuente expansión de esta concepción radical del sionismo entre la juventud ansiosa de avances efectivos en una politización del judaísmo que apunte al establecimiento de un Estado propio. Strauss comparte en mayor o menor medida *algunas ideas* rectoras del revisionismo y su meta estatal en Palestina: el pueblo judío conforma una nacionalidad orgánica y vital, no formal, imprecisa o meramente residual y en extinción. Esta nación judía tiene en Jabotinski una fuerte base racial, mientras que Strauss la piensa en términos de una comunidad nacional, una *gens* que comparte una tradición y sufre una degradación, a la que hay que poner fin. Por ende, el sionismo debe fomentar *en clave política* la eticidad enseñada por la Ley y compartida por todos los judíos a la largo de su historia; para lograr esta meta, la función conservadora cumplida por la fe durante el *exilio* (no meramente una *diáspora*) debe ser neutralizada en aras a facilitar el retorno a la tierra propia. Concretamente: se debe excluir el influjo de la religiosidad ortodoxa, por sus efectos negativos en la acción tendiente a constituir un orden estatal en Palestina. De modo consecuente, se debe reforzar la identidad judía y su normalización *política* y no primariamente socio-económica, pues esta visión se alimenta de la ideología socialista y marxista que desvía la auténtica meta sionista hacia un conflicto clasista absurdo en el seno de la judeidad o hacia un esquema anticolonialista que es ajeno al propósito de construir el Estado israelí y distorsiona la cuestión judía. En clara oposición, entonces, a los componentes ideológicos de izquierda, muy vigorosos dentro del sionismo del Poalei Tziyon, ya sea en posiciones nítidamente marxistas –como las



En este sentido, entendemos que en los años veinte Strauss busca una forma de articulación teórica y práctica entre ambas dimensiones esenciales de lo humano que evite tanto el desemboque apolítico inherente al respeto riguroso de la ortodoxia judía en todas sus particularidades, como también el dogmatismo antirrelogioso del racionalismo laico del asimilado, y que por el contrario legitime la

---

de Ber Borojov [1881-1917]— o en las de un socialismo reformista (en sentido amplio y maleable), un ámbito donde se destaca la actividad de Ben Gurion, enemigo acérrimo de Jabotinsky. Cabe acotar que el rechazo straussiano del socialismo y del marxismo (el cual, para peor, se ha efectivizado como dictadura soviética) es un elemento constante de *todo* su pensamiento. Asimismo, aunque en estos textos juveniles no aparece el tema de la necesidad de una fuerza militar inherente a la lógica territorial del Estado que se busca fundar, en los planteos straussianos no encontramos elementos que contradigan la militarización legitimada y puesta en práctica por el revisionismo. Por último, el filofascismo del Betar (un corolario son sus posteriores conexiones estrechas con la Italia mussoliniana, de las que ignoramos si Strauss llegó a enterarse) no es un fuerte obstáculo *doctrinario* para el antiliberalismo straussiano y para la reivindicación de *lo íntegro* en contra del atomismo moderno, que Strauss encuentra en Schmitt (a quien, sin embargo, le reprochará —en 1932— no romper con el liberalismo y, por ende, incapacidad para desarrollar tal integralismo). No obstante todo esto, se debe ser prudente en las correlaciones entre el revisionismo de Jabotinski y las ideas de Strauss, en la medida en que, si bien comparten un ideal integralista y el rechazo del socialismo, hay en el primero un reconocimiento del liberalismo y de un individualismo moral, e inclusive una distancia frente al fascismo, que no encontramos en el segundo, al menos durante esos años. Las correlaciones ideológicas que tracen tanto identificaciones como incompatibilidades deben asentarse en un análisis riguroso que no podemos intentar en esta ocasión. Nos limitamos a señalar que mucho después, cuando Strauss recuerda (suponemos que en cuotas diversas de fidelidad y de inventiva u ocultamiento) la anécdota de un encuentro personal con Jabotinski, queda claro: *a) el reconocimiento straussiano de la sensatez de la lucha armada sionista* («El sionismo político se comprometía con la dignidad humana de los judíos más apasionada y seriamente que cualquier otro movimiento. Lo que tenía finalmente como idea rectora era que los judíos volvieran a su tierra con la cabeza levantada, pero no en virtud de un acto divino, sino de la acción política y militar: combatiendo»; *b) su no-compromiso personal con el activismo militarista de la cuestión* (tras comentarle a Jabotinski que el grupo sionista al que pertenecía «lee la Biblia, estudia historia judía y teoría sionista, y obviamente está al tanto del desarrollo de las cosas y demás», cuando el líder revisionista pregunta si hacen «práctica con fusiles» [...] tuve que decirle “no”; y *c) su juicio sobre los límites de esa tendencia hiperpolítica y combativa: límites tanto empíricos (imposibilidad de ubicar a «todos los judíos en esa tierra tan pequeña»), como conceptuales («el sionismo estaba estrictamente limitado a la acción política» y no entraba «en cuestiones judías [in matters Jewish]», lo cual justificó la reacción culturalista). Tomamos las citas de Leo Strauss de «Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?», en *Jewish Philosophy... , op. cit.*, pp. 311-356: cf. p. 319. Se trata de una clase magistral, con posterior debate, que Strauss dio en la Universidad de Chicago, el 4 de febrero de 1962. Coetáneo es el «Preface» a la edición en inglés del libro sobre Spinoza, donde el espíritu de su recordación es similar, salvo la observación de que en Herzl el auspiciado Estado de los judíos no conllevaba exclusivamente una territorialidad en Palestina; a la par que destaca la justa crítica sionista al liberalismo porque su política antidiscriminatoria es incapaz de dar auténtica protección a las minorías que quiere proteger, pues para ello debería devenir totalitario (anular la autonomía de las dimensiones societal y privada frente al Estado), sin que esto tampoco sea garantía suficiente: cf. pp. 4-6 del citado «Preface to the English Translation». Más adelante tematizamos textos de Strauss que *podrían* respaldar una interpretación diversa, aunque obviamente no la compartimos.*

renovación hiperpoliticada del sionismo tradicional que auspicia. Un pensamiento que tiene su fuerza propulsora en la reivindicación de una *vigorosa voluntad existencial de renovación y normalización* del pueblo judío.<sup>7</sup>

Esta búsqueda lo va llevando a elaborar de una manera radical su impugnación del liberalismo como nervio cultural y político de la modernidad, polemizando así con la comprensión del poder político como mecanismo protectorio fundamentado en consideraciones utilitarias y respaldado en la *legalidad* como fundamento formalista del ejercicio del poder; es decir, con prescindencia de fundamentos éticos sustantivos. Al igual que la mayoría de los intelectuales conscientes del nihilismo como el rasgo distintivo de la época, y motivados por ansias de renovación (en un arco propositivo que va desde la revolución a reformas profundas), Strauss vive los eventos conflictivos y las crisis de las primeras décadas del siglo como la conclusión a la que condujo la modernidad con su racionalidad pragmática y su legalidad formalista; pero a la vez como el estadio terminal del liberalismo y, análogamente en la dimensión religiosa, de la fe bíblica, socavada sin que surgieran alternativas al relativismo y al nihilismo imperantes.

De aquí su polémica con los dogmas fundacionales del racionalismo y el rechazo del cuerpo de filosofemas, instituciones y opiniones esclerotizadas que en él se sustenta. El conglomerado ideológico conformado por la voluntad de potencia de la subjetividad moderna, cientificismo avalorativo, laicismo, pluralismo formalista como tinglado para la tolerancia indiscriminada e inoperativa, relativismo moral y liquidación nihilista de los fundamentos no conforma precisamente una alternativa que luzca idónea para superar las convulsiones propias de la sociedad de masas, cada vez más agudas. Como pensador crítico de la modernidad y animado por el convencimiento de que si no se comprende el propio tiempo, no se puede responder a las exigencias de renovación que se plantean, Strauss participa de una lectura muy germana de su presente, según la cual la racionalidad iluminista encerraba en su seno la crisis epocal, pero desarrolla líneas de pensamiento idiosincráticas, desde las cuales también participa en política como una suerte de doctrinario o ideólogo de posiciones renovadoras dentro del movimiento sionista, aunque los rasgos distintivos de su propuesta, muy personales y no fácilmente etiquetables, lo ubican en posiciones de cierta marginalidad.

En este marco general de sus planteos juveniles, Strauss hace entrar en juego nociones variadas, algunas armonizables entre sí, y más tensionadas, otras; direcciones y tendencias conceptuales que no siempre corren paralelas; intersecciones ideológicas y, en suma, continuidades y rupturas a lo largo de su produc-

7. Unificamos acá las fórmulas «*Wille zur Erneuerung*», «*starken Daseinswillen*» y «*Willen zur Normalität*» (Bd. 2, pp. 305, 317 y 356), que aparecen en textos de los que nos ocuparemos.

ción intelectual de entonces. Pero hay un hilo conductor de su pensamiento, que es la radicalización del programa herzliano de un Estado de los judíos, que anima a la facción más politizada del sionismo, la de los revisionistas. Esta posición es caracterizable como *nacional-sionista*, si consideramos su revalorización de la condición de stirpe-nación o pueblo-nación del judaísmo; su rechazo del liberalismo utilitario y sobre todo del economicismo del sionismo de izquierda, socialista o marxista, en clave de reformismo parlamentarista o de dictadura soviética; su neutralización de la ingerencia neutralizante de la religiosidad bíblica (o sea, la de sus representantes ortodoxos) en las decisiones y conductas políticas de los sionistas; pero a la vez su acentuación de una ética del sacrificio y de la obediencia a las jerarquías de las organizaciones militantes, capaz de armonizar un individualismo ennoblecido con una causa comunitaria, como la de *Medinat Israel*.

En este desarrollo juvenil de Strauss distinguimos dos fases que, si bien no llegan a ser estadios claramente diferenciados, igualmente presentan algunas particularidades que permiten, o no contradicen, la clasificación que proponemos. La primera cubre el período 1923-1927/28, y presenta dos aspectos teóricos entrelazados, pero aceptablemente distinguibles; la última fase encuentra su manifiesto conceptual en el trabajo de 1932 sobre Schmitt, de argumentación compleja y anunciadora del straussismo maduro. Anticipemos los respectivos rasgos básicos, a grandes trazos.

La *fase inicial* tiene: a) como su *primer aspecto* la necesidad de entender la teología política inherente a la cuestión judía en antítesis a los patrones habituales, de modo que no obstaculice un sionismo político radicalmente alternativo y dispuesto a efectivizar el *Judenstaat*, y que, para serlo sin trabas, debe asentarse en el ateísmo. Lo cual mantiene la continuidad con: b) *el segundo aspecto*, centrado en la exclusión de la ortodoxia religiosa como factor determinante de la praxis. La reivindicación del ateísmo es el correlato o complemento de la auspiciada politización, respecto de la cual Strauss desarrolla una lectura de Schmitt como hontanar de respaldo doctrinario, esto es una recepción pautaada desde las exigencias del sionismo.

La *segunda fase* está caracterizada por el distanciamiento respecto de (la manera como ha entendido) a Schmitt. La crítica dura y sutil de *das Politische* en 1932 está motivada por la ruptura neta de Strauss con la modernidad filosófica y política y con sus profundizaciones contemporáneas, pero sin abandonar el ideal sionista, para encarar la reivindicación de la *virtud* de los clásicos en calidad de visión antitética a la moderna; o sea una lectura de la filosofía clásica desde un planteo imbuido de pensamiento contemporáneo, para marcar la antítesis al relativismo, en especial al historicista. Ello no lo lleva a abandonar el ideal sionista,

pero sí a atemperarlo o modularlo en función de las modificaciones en su filosofía y también de las circunstancias personales.

No nos ocupamos en estas páginas de la segunda fase. De todos modos, en ella el acento cae sobre una suerte de reformulación del sentido de una filosofía acorde a los desafíos epocales, cuyo nervio es lo que Strauss califica de *retorno a la idea clásica de deber y de virtud*. Una posición a la que llega habiendo receptado momentos fundamentales del pensamiento contemporáneo (Heidegger es la figura más significativa en este contexto), para llevar a sus últimas conclusiones la polémica con la modernidad, alegando el fracaso del racionalismo y la necesidad de una ética contraria al racionalismo progresista. Este definitivo regreso a los griegos, empero, no significa –cabe insistir– que Strauss abandone su convicción sionista juvenil; la irá sometiendo, eso sí, a un comprensible distanciamiento de su pensamiento respecto de sus planteos iniciales, tal como lo va imponiendo la historia (la guerra, el genocidio, la creación del Estado de Israel).

En este sentido, las ideas en juego durante la década que nos interesa son la premisa para el diseño que hará posteriormente de una figura central y distintiva de su pensamiento: la endiádis Atenas y Jerusalén, filosofía y teología, logos y fe en la Revelación. Todo lo cual confirma sus afirmaciones de que la teología política es, sin dudas, *la* problemática que lo ha acompañado y motivado a lo largo de toda su vida, la *Frage* straussiana por excelencia.

### 3

Consideremos, entonces, sus escritos a partir de 1923 y hasta 1928, en sus dos momentos fuertemente intersecados: el de la legitimación de la aspiración sionista y el del carácter hiperpolitizado e intransigentemente ateo que debe adoptar el compromiso teórico-práctico finalizado a la fundación de un Estado judío en Palestina.<sup>8</sup>

8. Prescindimos ahora de considerar su tesis doctoral, en la que no faltan, sin embargo, conceptos e ideas que encuentran una proyección en los escritos que tenemos acá en cuenta. Limitémonos a señalar algunos de los aspectos que Strauss destaca en Jacobi, como la «nueva concepción no iluminista de razón»; el Iluminismo como decadencia; un «modo platónico» de filosofar; la convicción (*Gesinnung*) como punto de partida de las posteriores construcciones de la conciencia *iluminada*; el papel de la fe; en suma (es decir, para no adentrarnos en la cuestión), el hecho de que «frente al idealismo y al racionalismo, Jacobi aboga por la trascendencia e irracionalidad de Dios». Cf. su tesis (bajo la dirección de Ernst Cassirer) de 1921: *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*, incluyendo el *Auszug aus der Inaugural-Dissertation* del mismo año, en *Gesammelte Schriften...*, *op. cit.*, Bd. 2, pp. 237-297. De ahora en más indicaremos sólo el volumen y las páginas, cuando se trate de esta edición.

Las notas distintivas aparecen algo más que esbozadas en el primero de sus escritos sionistas. Aun aceptando que toda lectura de un texto temprano, hecha con el conocimiento de lo sucesivo, tiende a encontrar ya antes rasgos que sin dudas están en los escritos sucesivos, sin embargo en este caso, teniendo en cuenta la homogeneidad temática y el encuadramiento de estos artículos en un mismo período, creemos que se justifica asignar una importancia destacable al primer artículo de Strauss.<sup>9</sup>

Tal vez la noción que resume la principal preocupación teológico-política de este estadio de su evolución intelectual es la del «realizamiento [*Einwirklichung*]» del pueblo judío, el «acceso a una “realidad” histórica normal», sin discriminaciones en la propiedad, sobre todo de la tierra, y sin restricciones para cualquier cargo público (como ser, la diplomacia) ni para el ingreso a las fuerzas armadas. Esta noción tiene un sentido combativo desde la política, pues se contrapone expresamente a la propuesta del grupo de intelectuales de la sección Frankfurt de la asociación *Saronia* (uno de los componentes del *Kartell Jüdischer Verbindungen*, que agrupa una pluralidad de organizaciones juveniles sionistas), quienes, bajo el influjo del pensamiento de Buber y sus antecesores, tienen una perspectiva que –según Strauss– conlleva una neutralización de la praxis desde posiciones espiritualistas y culturalistas.<sup>10</sup> Para estos intelectuales, la acción concreta asume la forma de tarea educativa, y la del envío de contingentes migratorios judíos y colonización paulatina de la tierra palestina mediante un programa de asentamientos de imprecisa, si no imposible, evolución hacia una estructura estatal.<sup>11</sup> Strauss, en cambio, no ve en las propuestas de inspiración buberiana más que una difusa y chirle «realización [*Verwirklichung*]» meramente *cultural*, no

9. Leo Strauss, «Antwort auf das *Prinzipielle Wort* der Frankfurter» (1923), en *Gesammelte Werke*, Bd. 2, pp. 299-306: cf. pp. 302 y 303.

10. La organización *Saronia*, de la que es miembro Strauss, forma parte, junto con otras asociaciones y grupos similares, del *Kartell Jüdischer Verbindungen*. Hacia fines de 1922, se publica en el órgano de la *Zionistische Vereinigung für Deutschland* la toma de posición sionista-cultural del grupo frankfurtiano: «Ein prinzipielles Wort zur Erziehungsfrage [Una expresión de principios sobre la cuestión educativa]» (*Jüdische Rundschau*, 27, 29.XII.1922), firmada por E. Fromm, E. Simon, L. Löwenthal, E. Michaelis, F. Gothein, contra la cual escribe Strauss su «Respuesta...». Cabe recordar que la posición mayoritaria dentro del sionismo alemán, y occidental en general, hasta entrados los años veinte, era de centro, moderada y no necesariamente estatalista en Palestina; las discusiones juveniles y los planteos nacional-populares o socialistas y marxistas representan configuraciones ideológicas algo excéntricas en la doxa prevaleciente.

11. En el sentido mismo que recibe esta acción de poblamiento de tierras palestinas mediante el envío de judíos europeos, la *aliyá* como ascenso espiritual pues *se retorna a Eretz Israel*, el momento estatalista está desdibujado, si no directamente evitado; más ajeno aún a la estatalidad es el kibutz como colonia agrícola regimentada según principios socialistas, ya sea vagos, en la línea del tolstoiano Aarón David Gordon, o marxistas, en conformidad a las ideas de Ber Borochov.

*política*; una postura con apariencia de religiosidad pero que es una combinación de espiritualismo, misticismo e inconfeso ateísmo *humanista* (el último estadio del subjetivismo).

Strauss se opone así, no sin dureza, a una posición que –a su juicio– no es ni verdaderamente política (más bien se limita a internalizar la religión, elevando a momento vertebrador una vivencia íntima, teorizada a partir de una particular recepción del vitalismo difundido entre intelectuales y juventud culta, desilusionados con el fracaso de las aspiraciones racionalistas), ni guarda fidelidad tampoco a la intransigencia inherente a la fe auténtica, pues desplaza a Dios y su ontología sustancial a un segundo plano, ya que el primero lo ocupa el ser humano en su espiritualidad personal y comunitaria, pero despolitizada<sup>12</sup>. Para Strauss, entonces, se trata de un ateísmo velado y neutralizante, bien distinto del que él defiende.

Eventualmente, la insatisfacción ante el asimilacionismo y la crítica a la dupla racionalismo/desjudaización conforman un punto de contacto entre Strauss y los frankfurtianos, que él no busca. Pero en nuestro pensador, la divisoria de aguas es clara y pasa por una práctica concretizable en una configuración estatal moderna para los judíos, y no meramente asentamientos campesinos de impronta socializante, tolerantes de espacios espiritualistas. Al mismo tiempo, su tratamiento de la religiosidad judía en la «Respuesta...» a los frankfurtianos conlleva rechazo, pero en el sentido de una toma de posición sionista desde la no-creencia (*Unglaube*), o sea desde ese ateísmo que invoca no como una actitud personal, sino como exclusión de toda ingerencia de los voceros de las creencias ortodoxas en el ámbito político, el cual resulta, así, consecuentemente radicalizado en términos rupturistas. Sin embargo, esto no impide al joven Strauss –quien en su foro íntimo no se define como un hombre de fe– reconocer la unión entre judaísmo y

---

12. Hemos optado por el neologismo «realizamiento» para marcar la contraposición con el concepto buberiano, cuya traducción como «realización» es la habitual para el término alemán. El sionismo cultural tiene como principal figura a Ahad Ha'am (Asher Hirsch Ginsberg) y su reducción de la religión a una eticidad del altruísmo. Ese lugar lo ocupará luego Martin Buber, que actualiza estos motivos dándoles un desarrollo filosófico propio. La propuesta culturalista, en general, es una visión moral y comunitarista del judaísmo; Buber le aporta la reducción de la fe en Yahvé a una *vivencia* originaria, pre-teológica, y *humanista*. Sobre el núcleo de la religión bíblica que no puede ser desnaturalizado impunemente, esto es: sin reducir la fe (y el cumplimiento taxativo de las prescripciones religiosas) a mera creencia operativa dialógicamente, o sea en horizontalidad, *antes* que en verticalidad, Strauss entiende que esta neutralización niega «precisamente la magna herencia del pasado judío», pero que hoy ya no existe: cf. p. 305. *A contrario sensu*, el mérito de Walter Otto es partir de Dios y sus atributos (no de la parafernalia de la subjetividad), es decir, de la tridimensionalidad de la trascendencia de Dios: Yahvé está más allá de toda «vivencia», de toda «vida» y de toda «idea» que los hombres puedan tener de la divinidad. En 1923, Strauss escribe sobre Otto un artículo: «Das Heilige», cf. Bd. 2, pp. 307-310, en especial p. 310.

religiosidad testamentaria a lo largo de la historia. Sólo que el peligro de la despolitización inducida por las visiones ortodoxas, místicas o culturalistas de la *espera*, eventualmente aliviada por una polivalente emigración a tierras palestinas, despierta el rechazo de un Strauss que radicaliza una apología del *ateísmo político* al ver en toda concesión que el sionismo pueda hacer a estas modulaciones religiosas, espiritualistas y misticistas un sucedáneo (filosóficamente *aggiornato*) de la ortodoxia tradicionalista y del asimilacionismo, no en la dimensión ideológica, obviamente, pero, sí, en lo relativo a las análogas consecuencias paralizantes de la praxis necesaria para la normalización anhelada.

Al igual que numerosos jóvenes judíos, Strauss quiere insuflar al judaísmo una voluntarismo libre de todo sometimiento a discriminaciones y/o distorsiones (religiosas o racionalistas), que no ceje hasta que el judío acceda «a la realidad, a la existencia histórica normal», pero sin dejar de ser judío, o sea manteniendo una identidad sin caer en la situación del asimilado que vive, con mayor o menor culpa, las experiencias y las tradiciones como una rémora irracionalista o, menos angustiado, como elementos culturales entre folclóricos y atávicos. Sin disolver las dudas que tal vez suscita en sus lectores el modo de poner en práctica estas ideas, Strauss alienta a los jóvenes destinatarios de sus escritos a «hacer estallar desde el interior» la figura del «pueblo fantasma», sometido a las penurias del «mundo del *galut* [exilio], de la carencia de realidad [*Entwirklichkeit*]», para de este modo alcanzar la «realidad lisa y llana».<sup>13</sup>

El problema que Strauss asume, así, explícitamente, es el de determinar qué tipo de modelo y de praxis son acordes con las exigencias complejas que le impone la realidad. Por un lado, la de no poner en discusión un *factum* evidente: la fe véterotestamentaria ha sido el sostén de la identidad judía y de su persistir en la diferencia (como *pueblo elegido*) durante siglos; por otro, y no obstante lo anterior, la de que la política que lleve a fundar el *Judenstaat* y la que éste adopte en su futura realidad sean autónomas frente a la religión y a las intervenciones anestésicas amparadas en la invocación de la ortodoxia o en vagas motivaciones espiritualistas; por último, que el ateísmo proclamado como fórmula resolutoria de las tensiones internas de la juventud judía politizada no sea una repetición de las abstracciones racionalistas, que han respaldado la asimilación del judío liberal o la revuelta del judío socialista, desdibujadoras en ambos casos de lo específico de la cuestión *judía*. El nudo del problema es que la identidad exclusivista de un pueblo-nación que reclama una vida plenamente realizada es –¿o sólo parece ser?– el factor que vuelve tal anhelo imposible de satisfacer. Adelantando consideraciones que haremos luego, digamos que si es un *Estado* moderno, constitu-

13. Cf. Bd. 2, p. 303.



tivamente supra- y trans-religioso, a la vez que pluri-étnico, porque el fundamento ético y político de su legislación es el concepto de *humanidad*, ¿en qué instancia coherente con este universalismo radica su intrínseca judeidad?; si es un orden político específicamente *judío*, ¿puede ser un Estado respetuoso de los rasgos que definen una república *moderna*?

Strauss, un pensador que en su intimidad no es un creyente, como filósofo político *in fieri* reconoce que la fe en el Dios de la Revelación y en su Ley es irreductible a versión inferior (irracional) de una racionalidad superior que no necesita de la ilusión teológica; o a mero principio ético socializante, liberado de los devaneos teológicos en torno a Yahvé. Pero es precisamente por este reconocimiento que afirma que una política judía y su meta estatalista no pueden enmendarse con la fe y creencias análogas, ni en la versión ortodoxa de las mismas ni en las modulaciones poéticas, metafísicas o míticas de esa seductora «absolutización de lo humano» elaborada por el sionismo cultural.<sup>14</sup> Y menos aún debe hipotecarse con la *ratio* abstracta del liberalismo, finalizada al inmanentismo utilitario. En este último caso, si bien se trata de caminos alternativos, Strauss admite que, en la situación de crisis epocal a la que el sionismo no puede escapar y debe enfrentar, o sea coyunturalmente, el sionismo comparte con el liberalismo el rechazo de toda permanencia en el espíritu del *galut*. Pero esta coinci-

---

14. La cita es de Bd. 2, p. 302. Respecto de la actitud personal de Strauss ante la fe judía y su sionismo juvenil, si bien se trata de una manifestación hecha diez años después del artículo que analizamos, cabe recordar un paso de una carta enviada desde Londres a su amigo Jacob Klein, con fecha 23. VI.1934: «No hay razón para “tirar la toalla”; quiero decir: para hablar de “Dios”. Y si volvemos a estar en el corral del gueto y nos obligan a ir a la sinagoga y a respetar la Ley en su conjunto, entonces deberíamos hacer esto como filósofos, es decir con una reserva [*Vorbehalt*] que, si bien no ha sido expresada de tal manera, por eso mismo es más decisiva. He estado reflexionando mucho el último año sobre la sustitución del Estado por la comunidad (*Kehillah*) y he visto que eso no cambia nada en lo fundamental, si bien cambia casi todo en lo formal. Al igual que tú, tampoco yo niego que Revelación y filosofía están unidas contra la sofística, esto es: contra toda la filosofía moderna. Pero esto no cambia nada en la diferencia fundamental entre filosofía y Revelación: la filosofía puede estar bajo el mismo cobertizo [*Hut*] que la fe, la plegaria y la prédica, pero nunca pueden identificarse. Concedería que el nacionalsocialismo es judaísmo pervertido. Pero sólo en el mismo sentido en que lo concedo para todo el mundo moderno; el nacionalsocialismo es solamente la última palabra de la “secularización”; esto es, de la creencia en la armonía que se produce a sí misma, o en el derecho de la pasión y el sentimiento, o en la soberanía popular. Concuerdo plenamente con lo que dices, en especial sobre los judíos alemanes, y no lo digo ahora por primera vez. No sin razón he sido siempre sionista. El sionismo es [...] en su motivo mismo el movimiento judío más decente, y en verdad solamente el sionismo político, no el “cultural”. En este aspecto, hay una sola alternativa: sionismo político u ortodoxia. [...] La meta de mi actividad sionista sigue siendo exclusivamente alertar a la gente de que la única alternativa es sionismo político u ortodoxia. Creo que esto contiene todo lo que tu propiamente piensas» (Bd. 3, pp. 516-517). En la cita hemos destacado una idea inquietante de Strauss: la modernidad secularizada es judaísmo pervertido y el nazismo, fenómeno intrínsecamente moderno, es el ápice de esta distorsión perversa de la judeidad.



dencia es magra: el liberalismo y el sionismo político conducen a soluciones incompatibles.<sup>15</sup>

Una política sionista autónoma no cuestiona la fe, que ha sido factor identitario y conservador de la judeidad; pero no debe depender de ella, manteniendo a raya las pretensiones de los ortodoxos de influir sobre conductas políticas (ante todo, fomentando la de mantenerse en la praxis de la apoliticidad). Virando la mirada, también rechaza el asimilacionismo, por entender que el abandono del atavismo religioso en aras de la aceptación de los dogmas modernos (liberales o socialistas) conduce a una normalización con pies de barro: ya sea la que se asienta en las nociones abstractas de *ciudadano* en virtud de la *condición humana* sin más; ya sea la que se basa en el sustancialismo clasista del proletariado. Ambas disuelven el lazo ético que dan la pertenencia y el compromiso con una comunidad nacional concreta y con fuertes marcas identitarias. En consecuencia, para Strauss la *Judenfrage* no se resuelve con las dudosas garantías ofrecidas por las tendencias filosóficas modernas, todas las cuales comparten el principio que una sociedad auténticamente racional y humana es la que construyen aquellos que han podido independizarse de los particularismos injustificables, generados por atavismos, injusticias, ignorancia, e irracionalidades semejantes. Para peor, esta normalización e integración como individuo-*cives* o como proletario edificando la sociedad nueva lejos está de ser una realidad concretizada en los Estados en que los judíos se han establecido durante el *galut*, ya que siguen discriminados inclusive en aquellas situaciones donde los judíos laicos han alcanzado un considerable grado de integración mimética y/o de poder, según las circunstancias.

Ante estas condiciones, el camino que ha devenido intransitable, pese a que subsiste en la realidad y es visto por gran parte de la judeidad como posible y positivo, es la combinación de ortodoxia y liberalismo, como ocurre en la tendencia centrista que prevalece en la opinión estándar de la judeidad alemana, que no rechaza la idea sionista, y hasta simpatiza con ella, pero sólo en la medida en que las connotaciones que le adscriben excluyen esa radicalización que Strauss juzga imprescindible. Cabe insistir en este aspecto porque es una directriz ideológica straussiana: la peor de las pseudo-soluciones es la conciliación meramente retórica de la finalidad sionista con la borrosa identidad del asimilado, de modo

---

15. «Vemos la diferencia decisiva entre sionismo y asimilacionismo en que éste piensa en el realizamiento exclusivamente de individuos, no del pueblo. El sionismo, en última instancia, no significa “regresar al pueblo”, pues este sentido lo tiene sólo en oposición a la asimilación “individualista”, sino regresar a la realidad, a la existencia histórica normal, y en este aspecto el sionismo y el asimilacionismo forman ciertamente un frente común respecto del *galut*». El paso concluye con la ya citada exigencia de una *implosión* de la mentalidad del exilio. El sionismo político radical quiere encender la mecha. Cf. Bd. 2, pp. 302-303.

de lograr que se favorezca el gradual establecimiento de contingentes judíos en Palestina (mediante *aliyot*, las remesas de peregrinos-colonos que cumplen un *ascenso* espiritual al *retornar* al lar), esquivando la cuestión de la soberanía, consustancial a un Estado judío independiente.

Concentrada expresión del rechazo de los términos medios y las componendas, y reveladora del impulso de radicalización que anima a Strauss, es esta formulación: «Lo que la religión es debe determinarlo –a nuestro entender– el sentido de la Biblia, y no la retórica [*Sprachgebrauch*] de ciertos literatos [*scil.* los frankfurtianos]. Toda mezcla es un sacrilegio».<sup>16</sup>

De la religión habla definitivamente la Biblia; de la política, el sionismo: los *intérpretes* del Libro no deben entrometerse en las conductas de los *activistas*. El futuro del pueblo judío no pasa por lo que le pueden ofrecer distintos arreglos: ni el de la ortodoxia con el liberalismo (la primera mantiene el monopolio de lo religioso, reduciendo la dimensión política a las obligaciones cívicas del asimilado), ni el que favorece la despolitización culturalista (un empaste entre herencia bíblica y subjetivismo moderno reciclado en el registro vitalista-místico). Frente a esto, Strauss, que mantenía afinidades con las posiciones prevaletentes en la juventud sionista *Blau-Weiss* (*Azul y Blanco*), indica que existe una «heterogeneidad en el nivel de los principios» entre su propia «tendencia» y la de quienes buscan la conformación de un frente único de tal organización juvenil con el grupo frankfurtiano del *Kartell* de organizaciones judías.<sup>17</sup>

16. *Idem*, p. 306.

17. *Idem*, p. 299 y 300. Las agrupaciones mencionadas son el *Kartell Jüdischer Verbindungen* y el *Jüdischer Wanderbund Blau-Weiss*. Las consideraciones de Strauss son harto interesantes, en vista de su pensamiento ulterior, ya que lo indiscutible es que rechaza la premisa compartida por ambas y entiende que la ciencia y la soberanía de la política siguen vigentes. Al líder fautor de la fusión, Walter Moses, quien le ha impreso a la organización (de la que sigue siendo parte Strauss) una conducción verticalista y una estructura jerárquica, le reprocha ser la contraparte «pagano-fascista» del espíritu «místico-humanitarista» de la sección Frankfurt del *Kartell* (los intelectuales sensibles al espiritua-lismo filosófico de Rosenzweig y al culturalismo de Ahad Ha'am y de Buber, con fuertes acentos humanistas y místicos). Es interesante el reproche a Moses: en su «absoluta supresión [*Aufhebung*] de la esfera "privada" no esta celado un Leviatán moderno», sino el filofascismo del líder sionista. Tanto esta postura, como la de los humanitaristas que le hacen *pendant*, son «ambas posiciones ciertamente modernas, si bien [en la configuración de] anti-modernas, y propiamente en cuanto tales son internas a la modernidad [*inner-moderne Einstellungen*]; a lo cual se suma el propósito de volver la «fe» una «certeza inaccesible a la "argumentación"». La alusión al Leviatán no nos resulta similar a la de años posteriores, y su crítica al fascismo da la impresión de una posición liberal *sensu lato* que no es en absoluto la suya. Cabría aludir a la continuación del texto, pero no nos adentramos ahora en estas cuestiones. No es casual, empero, que líneas abajo, Strauss aclare que en la dimensión práctica, no teórica, *opta por el sionismo político de Blau-Weiss*, lo cual debilita su observación crítica sobre la actitud fascistoide (y antibíblica: «pagana») del planteo de Walter Moses. De todos modos, esta observación («pagano-fascista») ha sido hecha, y contrastaría con nuestro juicio sobre la *no-disonancia* entre las ideas straussianas y al menos algunas posiciones y actitudes de Jabotinski. Creemos que in-

Pese a la brevedad del texto, es evidente la importancia de los argumentos mentados por Strauss para justificar su oposición a una conjetura sobre el presente, en la que coinciden los dos grupos recientemente fusionados, al entender que «la época de la ciencia soberana y de la política soberana ha llegado a su fin». Strauss rechaza este diagnóstico epocal íntimamente antipolítico y de tintes irracionales, y le contrapone tanto la importancia de profundizar la «argumentación» (lo cual alude –creemos– al tipo de reflexión filosófico-política de los principios en juego, ensayada en estos escritos), como también la necesidad de encarar una praxis que define como la de un «politicismo formal» [*formale[r] Politizismus*].

mediatamente después de la «Respuesta» de 1923 a los frankfurtianos, Strauss radicaliza y/o expresa más claramente su rechazo de la religiosidad y su comprensión de la politicidad del sionismo, llevado por la exigencia básica que lo mueve: la normalización, el «realizamiento» del judío en un *Judenstaat*. Este desplazamiento hacia posturas no lejanas del fascismo, y coherentes con el sionismo revisionista con el que Strauss está ligado de un modo *sui generis*, muestra indicios ya en el trabajo sobre Nordau, también de 1923, v.g. la fórmula «reemplazar el helotismo de la asimilación por el espíritu espartano del sionismo»; o (en el trabajo sobre de Lagarde) la preeminencia absoluta de lo nacional sobre el dispositivo formal del Estado y el reconocimiento del «moralismo radical» que comparten los alemanes fichteanos y los sionistas políticos, y que los enfrenta dignamente a unos con otros; o (en el artículo sobre Dubnow) la función vitalizante que tiene el sufrimiento judío, pues mantiene ese odio que, para el espíritu combativo, es más valioso que las armas mismas, y el carácter lamentable de confiar en las apelaciones a la Sociedad de Naciones y a la democracia. Para ilustrar sus ideas de autoridad y orden, cabe ampliar el marco temporal cubierto por el presente trabajo y recordar algunas de sus confesiones epistolares. En carta a Gerhard Krüger desde París (el 32.12.1933), le comenta su confusión sobre dónde encaminarse para proseguir sus estudios y carrera, y expresa: «Inglaterra, USA, Palestina. Francia queda completamente excluida, en parte por la circunstancia que acá me consideran un “nazi” [*hier als “Nazi” gelte*]». ¿Quiénes? Posiblemente aquellos que, año y medio después, en la carta a Löwith desde París, del 19.v.1933, llama «numerosos “competidores” [*Kompetenz*]: todo el proletariado intelectual judeo-alemán [que] se encuentra aquí». Y más abajo expone su posición: «del hecho de que la Alemania derechizada no nos tolere no se sigue simplemente nada contra los principios correctos [*rechten Prinzipien*]. Por el contrario, es sólo a partir de los principios correctos, los principios fascistas, autoritarios, *imperiales* que cabe protestar decentemente [*mit Anstand*], sin la apelación lamentable, que mueve a risa, a los *droits imprescriptibles de l’homme* contra la anormalidad mezquina [*mesquine Unwesen*]», es decir contra la Alemania derechizada y antisemita. Strauss prosigue: «Leo los *Comentarios* de César comprendiéndolos profundamente, y pienso en Virgilio: *Tu regere imperio... parcere subjectis et debellare superbos*. No hay razón para bajar la cerviz, tampoco ante el liberalismo, en la medida en que en algún lugar del mundo brille una chispa de pensamiento *romano*. Y aun entonces: antes que semejante agachada, es preferible el gueto» (Bd. 3, *op. cit.*, pp. 435 y 624-625). Asimismo, recordemos un (no habitualmente atendido) paso de la (muy citada) carta que Strauss le escribe a Carl Schmitt el 10.vii.1933, donde leemos: «Entretanto me he ocupado un poco de Maurras. Los paralelismos con Hobbes –no cabe hablar de dependencia– son sorprendentes. Me alegraría mucho poder conversar alguna vez con él. ¿Podría y estaría dispuesto usted a escribir un par de líneas que me sirvieran para introducirme a él? Le estaría a usted muy agradecido». Estas cartas de Strauss a Schmitt han alcanzado estado público, es sabido, merced al meritorio trabajo de H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»...*, *op. cit.*; cf. p. 135. *Last but not least*: Hobbes, tan criticado por Strauss, legítima desde el representacionismo moderno, de raíces teológico-políticas cristianas, lo mismo que Strauss, pensador judío, admira en Virgilio...

Esta última fórmula (que escribe entre comillas aunque no estaríamos seguros de que sea una cita) es, a su manera, engañosa por la desinencia del sustantivo (que lleva a traducirlo con un equivalente en español que tiene un cierto matiz peyorativo), y por el adjetivo que utiliza. Strauss está planteando una contraposición en torno al significado de la noción básica de *forma*. La connotación que le atribuimos es marcar una antítesis respecto del *formalismo*, el *procedimentalismo* y la *prescendencia* respecto de contenidos éticos y políticos como criterios legitimantes de los dominios epistemológicos por excelencia de la razón moderna: el derecho y el conocimiento de la naturaleza. Si es así, podríamos entenderla como aludiendo a la «politicidad en su forma misma», para indicar que Strauss comparte la crítica schmittiana a las confusiones que en el ámbito del derecho y la política provocan los diversos usos del filosofema *Form* (neokantianos, kelsenianos, organicistas, neo-aristotélicos escolásticos, con connotaciones vitalistas románticas, técnicas, económicas, estéticas, trascendentales,) y a lo inadecuado que son para dar cuenta de la *forma* de lo político en su componente decisionista. En este caso, quien entra en causa en este punto como aquel que puede haberlo hecho consciente de la necesidad de pensar una alternativa al efecto despolitizante en que ha desembocado el pensamiento de la *forma*, particularmente en el normativismo, no puede ser otro que Schmitt, pues toda la discusión en torno al problema de la forma jurídica en la *Teología política* de 1922 concluye con la afirmación de que «[e] representante clásico del (si se me permite esta palabra) tipo decisionista es Hobbes», que es una interpretación schmittiana que no puede haber pasado desapercibida en un lector como Strauss.

Si consideramos que el artículo straussiano es de 1923, la pregunta que nos hacemos es hasta qué punto el ensayo schmittiano del año anterior no es la fuente no reconocida expresamente por Strauss, quien sin embargo defiende una posición que define como política y formal, alegando que en ella consiste el «sentido moderno» de la política que es «norma [*massgebend*] para nosotros».<sup>18</sup>

18. En lo relativo al conocimiento y eventual influjo de Schmitt ya en el primero de los trabajos sionistas de Strauss y por ende también en los siguientes, recordemos que la primera edición de la *Teología política* es de 1922, publicada por Duncker & Humblot en Munich y Leipzig. Contemporáneamente, Schmitt contribuye con los tres primeros capítulos exclusivamente, bajo el título de «Soziologie des Souveränitätsbegriffes und politische Theologie», al volumen de homenaje y recordación de Weber: Melchior Palyi (Hg.), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, 2 Bde., Duncker&Humblot, München-Leipzig, 1922-1923; cf. Bd. 2, pp. 3-35. Pero además, el cuarto capítulo del libro («Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution») aparece simultáneamente en una prestigiosa revista publicada por la editorial berlinesa W. Rothschild desde 1907: el *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, xvi, 1922, pp. 121-131. Si tenemos en cuenta el interés straussiano en el tema y la importancia de Weber en el panorama cultural de aquellos años de su formación (y no sólo en ellos, obviamente: véase su opinión en «A Giving of Accounts», de 1970, en *Jewish Philosophy and the Crisis...*, *op. cit.*, pp. 457-466: cf. p. 461), y le sumamos el hecho de que los mismos títulos de

Más allá de la posibilidad de determinar con precisión un temprano influjo schmittiano y la consecuente empatía intelectual del joven sionista con el pensador del decisionismo, Strauss está meditando sobre la cuestión teológico-política que plantea Schmitt, pero a él, en cuanto sionista, se le presenta como un «atolladero» del cual salir para encarar una praxis estatalista específicamente judía; o sea como un obstáculo a eliminar, y no a reivindicar y actualizar, como en Schmitt. En nuestra interpretación, la recepción straussiana de Schmitt, a partir de 1923 con la *Teología política* o en 1927 con la primera versión de *El concepto de lo político* (lectura que Strauss mismo confirma en 1964), está determinada por una clave interpretativa en virtud de la cual la decisión distintiva del gesto político fundacional, la definición del amigo y del enemigo, deviene una fórmula válida para toda voluntad política en todo tiempo y lugar. Queda así independizada tanto de la teología política específica que la legitima (y que limita tal *especificidad* exclusivamente a la estatalidad moderna), como de los contenidos sustanciales que identifican a los actores políticos que esa decisión *in-forma* como tales, es decir configura y politiza en sentido estricto, porque así lo exige la situación crítica extrema, el estado de excepción. De este modo, va de suyo que el sionismo ateo que Strauss propugna devenga campo de aplicación legítima del decisionismo que Schmitt asienta en la teología política cristiana. Con paradójica sutileza, Strauss encuentra la categorización que necesita en la sustancialidad de la *Form* schmittiana, pero la somete a una *formalización* análoga a la que Schmitt critica, para –digamos– aprovecharla en su compromiso sionista.<sup>19</sup>

---

estos textos de Schmitt no pueden no haber suscitado el interés de Strauss, entonces nos resulta sensato pensar que conocía la *Teología política* en alguna de estas versiones. De todos modos, recordemos que en el segundo capítulo, Schmitt problematiza la especificidad de la «*Form*» jurídica, que en su «sentido sustancial [es] el concepto decisivo», pues llama en causa al actor humano del derecho y de la política: dado que las «ideas jurídicas no pueden realizarse por sí mismas», exigen para su «implantación en la realidad una configuración y una conformación [*Gestaltung und Formung*] particulares»; ¿quién otro que un actor decisionista puede encarar la exigencia que «constituye la esencia de la decisión jurídica»?; cf. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Dritte Auflage, Duncker&Humblot, Berlin, 1979, pp. 36, 39, 40.

19. No faltan en ambos trabajos schmittianos frases y consideraciones que pueden dar (y han dado) pie a interpretaciones que ven en el decisionismo un formalismo más. En 1922, por ejemplo, leemos que «toda decisión jurídica concreta contiene un momento indiferente respecto del contenido» de la misma (p. 41 de la edición citada). Este «*Moment*» concierne a la aplicabilidad, instancia personal no inferible de las premisas normativistas. Lo cual plantea la cuestión de qué identidad popular es susceptible de fundar un Estado cuya legitimidad repose en las connotaciones sustanciales de la *representación* teológico-política que subyace al antinormativismo schmittiano. Por ende, la «forma» decisoria contiene un «momento» de neutralización de contenidos sustanciales, pero a él no le cabe el *formalismo* que se le atribuye, si bien Schmitt puede acentuarlo en función de su polémica antinormativista. En cuanto a *El concepto...*, de 1927, ya vimos que Strauss recuerda su importancia en el «Prefacio» a la edición alemana de su libro sobre Hobbes.

Lo que no puede evitar Strauss es que sus reflexiones lo lleven a tematizar los sujetos políticos con una identidad sustancial en o sobre la cual ha de ser operativa la decisión *in-formante*, y que por ende la condicionan: el sionismo y el pueblo judío. Leemos en este mismo artículo: «La separación entre “lo religioso” y “lo nacional”, que aquí adoptamos, sin dudas contradice la antigua realidad judía; es la herencia del judaísmo liberal del siglo pasado». Es decir que, desde su posición nacional-popular y a la vez elitista, Strauss ante todo reconoce que Israel como pueblo-nación (una forma de comunitariedad no teorizable en la clave organicista trasplantada desde la biología;<sup>20</sup> ni como suma contractualista de átomos) se constituye de acuerdo a un dinamismo histórico diferente al de todos los pueblos-nación *modernos*, y que este dualismo tradicional heredado está vigente y lo condiciona. En segundo lugar, Strauss sabe que la posibilidad de insuflarle al judaísmo una politicidad distinta de la liberal es un resultado paradójicamente deudor del liberalismo y de su lógica asimilacionista, que ha roto la dependencia de siglos del judío con su religión, o sea que ha servido para amenguar la visión de la política como dimensión no esencial a la identidad judía tras la diáspora. Es esta autocomprensión de la existencia judía y de su destino lo que llevó a Spinoza a reprochar a la religiosidad judía ser el factor de emasculación de su pueblo.<sup>21</sup> O sea, un destino que, a lo largo de la historia como tiempo excepcional del exilio, ha alentado a la nación judía a una paciente espera del Mesías, sin que la política pueda cumplir un rol coherente con la esencia religiosa que identifica al pueblo elegido, mientras no se produzca el advenimiento mesiánico y la plenificación de los tiempos.

El texto straussiano prosigue aludiendo al derrumbe de esta visión tradicional provocado por la ciencia moderna y a la imposible revigorización de la misma en

20. Zank aclara que los «organólogos» biologicistas y vitalistas que mienta Strauss (Bd. 2, p. 300) son Max Nordau o Martin Brandmann (cf. *The Early Writings...*, *op. cit.*, p. 73, nota 10); entre los referentes de estos escritos, agregaríamos a Jacob Klatzkin. Muchos sionistas son organicistas y *vitalistas*, acoplando desengaño ante el racionalismo tradicional y confianza positivista en la verdad biológica.

21. El elemento spinoziano ante el cual Strauss se siente ligado por juzgarlo no criticable, sino digno de la máxima atención, en tanto genético, a su modo, del sionismo político, es la famosa opinión y sugerencia (anti-)teológica y (pro-)política a fines del tercer capítulo del *Tratado Teológico-político*: si la religión no afeminara a los judíos, *i.e.* no los despolitizara, restablecerían su Estado y serían elegidos por Dios, como confirmación sacra de tal decisión. Para Strauss, este juicio de Spinoza es fundamental, porque encierra tanto el anuncio del sionismo político, como también forma parte de la fundación spinoziana del asimilacionismo. Destaquemos que este reconocimiento straussiano de la admonición en el *Tratado*, explica que, frente al espiritualismo culturalista que seduce al judío en «época de la femeneidad religiosa», el joven sionista opte por el agujijón de «la espina secreta de una duda virilmente dolorosa», el ateísmo como condición de un compromiso político decidido (Bd. 2, p. 306). Para la fuente: Baruch de Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt neu bearbeitet, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick, Meiner, Hamburg, 1994, p. 36.

épocas de relativismo y nihilismo: «No obstante esto, hoy es inaccesible. Pues este antiguo mundo judío, un mundo cerrado en sí mismo, está destruido; la irrupción de la ciencia moderna eliminó los presupuestos espirituales [*seelisch*] del [modo de] vivir en este mundo».<sup>22</sup>

Coherentemente radical, casi extremista, Strauss encuentra que la crisis abre el espacio para el sionismo político, en el sentido de que las condiciones para la efectivización de su programa y para la renovación de su praxis son posibles gracias al derrumbe de las certezas religiosas y metafísicas en la moralidad cotidiana. El impulso secularizante, en general, y científicista en particular, resquebrajó el dogma monolítico de la solidaridad intra-judía y volvió impostergable el reconocimiento de la debilidad, si no de la irrealidad del topos tradicional del cemento comunitarista inherente al pueblo hebreo. Entre los méritos que Strauss ve en Herzl está el de haber puesto este quebrantamiento ético en el primer plano de la discusión política, mostrando que la significación que tiene para el sionista no es la de lamentarse porque un pilar de la ideología del exilio se derrumba, sino la de aprovechar la productividad política contenida en este momento aparentemente negativo.<sup>23</sup>

22. Bd. 2, p. 304.

23. «Ningún hecho se ha vuelto más decisivo para que el espíritu judío se libere de la mentalidad del exilio que la ruptura de la solidaridad judía, lo cual encontró su expresión popular en el “Mauschel” de Herzl. Precisamente respecto de esto tenemos que decir que el cese de esta condición social de nuestra existencia en el *galut* [*Galuth-Dasein*] es un síntoma del cese de la mentalidad que ha sustentado al *galut*». Así comienza su codicilo algo tardío a la «Respuesta...» y tan polémico como ésta, publicado en la misma revista ocho meses después como «Nota» complementaria al primer texto: «Anmerkung zur Diskussion über “Zionismus und Antisemitismus”», de 1923, en Bd. 2, pp. 311-313; cf. p. 311. La referencia es al artículo herzliano «Mauschel», de 1897: cf. Theodor Herzl, *Zionistische Schriften*. Dritte, veränderte und erweiterte Auflage, Jüdischer Verlag, Berlin, 1934, pp. 209-215. «Mauschel es antisionista»: así comienza Herzl su artículo, calificándolo a continuación como un «*Typus*» de judío desagradable, rastrero, interesado, gorrón y egoísta, que le da «asco», pero —y pese a— que pertenece al mismo pueblo (es un «*Volksgenosse*») y que le despierta también «compasión». Herzl entiende que hasta ese momento, el judaísmo buscó disimular y silenciar estos defectos, pero que llegó la hora de reconocerle un mérito a esta figura: «nos ha liberado de nosotros mismos». Una cosa es el judío sufrido y decente, otra el Mauschel; el primero es sionista (ante todo en su esencia o naturaleza; habrá de serlo también en la práctica); el otro desmerece este ideal. Son dos razas diferentes. Pero el Mauschel ha tomado partido frente al sionismo y se ha divorciado de la comunidad, se ha hecho antisionista (sí bien reconoce que no todo judío *no*-sionista es un espécimen inmoral como el Mauschel; simplemente es un asimilado, pero no un *anti*-sionista). El antisionismo de ese mal judío es tan desagradable como su personalidad; hipócrita además, pues se sigue proclamando judío, pese a no serlo. «Ningún verdadero judío puede ser antisionista, sólo el Mauschel lo es». La premisa del proyecto herzliano para el «sano movimiento sionista» es que el judaísmo se ha liberado de su propia figura contrahecha y puede encarar la construcción de su Estado-nación. Habiendo distinguido así el germen interno que corroe la judeidad, Herzl se proclama dispuesto a «eliminar estas «bacterias». Dado que «[e]l enemigo debe ser tratado como enemigo», le advierte: «¡Ten cuidado, Mauschel! [... C]omo Tell en la leyenda», también el sionismo tiene una «segunda flecha [...]



Estos primeros trabajos de Strauss ponen a nuestra disposición elementos que nos permiten encontrar en las ideas de nuestro pensador líneas o aspectos que no son de fácil armonización, además de las dificultades intrínsecas a cada una de ellas.

Ante todo, el elemento que estructura estos textos es la afirmación de lo político como dimensión insuprimible, componente vertebrador y motorizante de la normalización novedosa que auspicia por entonces. Este *realizamiento* significa concretamente pensar y actuar políticamente para construir un orden estatal específicamente judío, y es en este sentido que Strauss reclama para la judeidad la necesidad de una «vigorosa voluntad existencial» que anule la condición de «pueblo etéreo», indicio de su debilidad política y consecuente causa de desarraigo.<sup>24</sup>

La *primera tensión* radica en que los destinatarios del proyecto sionista no son un pueblo judío homogéneo. Para las comunidades judías de Europa oriental, un Estado judío se perfila como la posibilidad de una liberación de los sufrimientos que han jalonado su historia; no ya *sobrevivir* en un territorio ajeno, sino *convivir* en uno propio y autónomo. En el caso de los judíos occidentales, en cambio, la perspectiva de una estatalidad propia presenta particularidades distintivas, pues sus condiciones de vida son bien diversas de las orientales. No obstante la existencia de discriminaciones y dificultades, cualitativamente distintas según los países y sus circunstancias históricas, la situación no presenta una urgencia equivalente a la de los judíos de Europa oriental. El hecho de que, a pesar de la subsistencia de trabas y exclusiones, en Alemania la asimilación haya sido un fenómeno significativo (y respaldado en un intenso desarrollo teórico, de Mendelssohn a Cohen), pero que, a la vez, sea también el ámbito donde la insatisfacción sionista y los anhelos de renovación o directamente supresión del *galut* encuentran el desarrollo conceptualmente más rico y una puesta en práctica privilegiada, son elementos contextuales pero también teóricamente intrínsecos que le dan al discurso straussiano, en tanto exponente de los sentimientos y perspectivas de una juventud judía que vive su época con un estado espiritual diverso del de sus ma-

---

que debe servir para la venganza. Amigos, ¡la segunda flecha del sionismo está destinada al pecho del Mauschel!». El planteo herzliano es broncíneo: el Mauschel es *ese* judío que actúa como los antisemitas dicen que actúan *todos los judíos*, pero *no pertenece al pueblo auténticamente judío*. Ser antisionista es ser mala persona y por ende queda excluido de la judeidad. El joven Strauss no retoma este esquema harto discutible, pero inspirado por el mismo afán politizante herzliano, en condiciones distintas de las de fin de siglo, remite a «Mauschel» para criticar el asimilacionismo. (Prescindimos de traducir el término clave con *moishe*, que sería el correlato en la jerga popular argentina con un sentido semánticamente muy cercano, pero con matices según las condiciones pragmáticas; por cierto, tendríamos que entrar en la casuística).

24. Leo Strauss, «Der Zionismus bei Nordau» (1923), en Bd. 2, pp. 316-321; cf. p. 317.



yores, el sentido de una politicidad específica. Esto es, la acción política prospectada por el planteo de Strauss lo inserta, obviamente, en el panorama sionista más general, pero su audiencia y lectores más inmediatos son una juventud que no se halla en una urgencia existencial similar a la de la judeidad euro-oriental, destinataria primera de la meta estatalista que opera como un polivalente denominador común de las posiciones en juego dentro del panorama sionista.

Esta *primera tensión* perceptible en estos escritos de los veinte radica en la identidad del destinatario del sionismo. La homogeneidad del judaísmo exigida por la idea misma de una política constituyente de orden estatal propio entra en fricciones con la heterogeneidad *real* de aquellos por los cuales y para los cuales esta política tiene sentido. Ante las diferencias entre judíos euro-occidentales, euro-orientales y del Cercano Oriente, reconocidas desde el inicio mismo del sionismo, como no podía ser de otra manera, la pregunta obvia es hasta qué punto la idea de los judíos como un pueblo-nación transforma a este sujeto en el actor homogéneo y unánime que exige una fundación violenta de un Estado en un territorio ya poblado y administrado políticamente. Este carácter heterogéneo del pueblo judío no puede no tenerse en cuenta ante la perspectiva de los conflictos inevitables que surgirán a la hora de la puesta en práctica efectiva del programa sionista en Palestina. Son problemas que no pueden ser desdibujados ni, todavía menos, obliterados recurriendo a conceptualizaciones ideologizantes herederas del racionalismo, como las *liberales*, pues no cabe recurrir al concepto racionalista de ciudadanía asentada en una idea genérica de humanidad que disuelve la especificidad judía, el particularismo nacional y popular sobre el que se asienta el sionismo político de los revisionistas jakobinskianos, de quienes está cerca Strauss. Menos aún sirven las abstracciones de *izquierda*, pues la heterogeneidad del pueblo mentado no se agota en los esquemas clasistas habituales en el socialismo europeo, ni puede ser pacíficamente aceptado que las acciones violentas que deberán apuntalar el establecimiento de un Estado judío en tierra palestina ya ocupada responda a la lógica de la lucha de la clase proletaria contra los explotadores capitalistas (no obstante muchos teóricos del sionismo de izquierda acuden al esquema lineal universalista y se justifican en nombre de la lucha por la libertad y el progreso de la humanidad). Por último, más absurdo le resulta a Strauss el recurso a reformulaciones espiritualistas de la religiosidad bíblica, neomísticas o filosófico-culturalistas, pues no puede conducir más que a dejar la *tarea sucia* en manos de otros (los sionistas militantes conscientes del sentido de la empresa para la cual están dispuestos a militarizarse como tropa regular y/o guerrilla) y después, *bellas almas*, aprovechar los beneficios del *fait accompli*.

Aunque la posición teórica, filosófico-política personal del joven Strauss no sea nítidamente alineable en el arco de tendencias y opiniones del sionismo, sus es-

critos traslucen el convencimiento de que una política sionista debe desarrollar la impronta nacional que lo distingue (una praxis *judía* para fundar un Estado para los *judíos*) en términos conformes al clima epocal antiliberal y filo-autoritario, y que el modelo italiano no le es indiferente.<sup>25</sup> Es sobre este trasfondo que Strauss tiene conciencia de que la arquitectura de su planteo nacional-sionista (construir un Estado que nacerá junto con la guerra que desencadenará) presupone la homogeneidad del pueblo-nación judío, una historia, un destino común, y un espíritu de sacrificio comunes y sustanciales, porque de otro modo la empresa ni tiene sentido ni es posible. Ahora bien, también es consciente de que toda filosofía política como reflexión en torno a los principios legitimantes de un orden y a las inferencias doctrinarias tendientes a darle realidad debe atender a la situación concreta donde opera la decisión que funda estatalidad, condición de posibilidad de una acción como la que propone el sionismo político (y es desde esta perspectiva que adquiere mayor relevancia la posibilidad de una temprana lectura straussiana de Schmitt, en 1922-23).

Ahora bien, Strauss no puede ignorar que la realidad del pueblo judío no es compatible con el requisito de homogeneidad y unanimidad que puede sostener una decisión fundacional y normalizadora de la vida de ese mismo pueblo, como la que él esta auspiciando como filósofo político *in fieri* e ideólogo o doctrinario *in actu*. Las diferencias profundas (históricas, culturales, sociales, económicas) entre los miembros de esa judeidad heterogénea no pueden ser unificadas para una acción concreta y efectiva si se recurre, como cemento identitario, al ideograma *Judenstaat* enunciado de manera vaga y polifuncional y a palabras de orden abstractas. Se necesitan definiciones concretas finalizadas a las urgencias del aquí y ahora, como por lo demás lo reclama la juventud judeo-alemana que Strauss, con su discurso, está construyendo como el interlocutor y militante al cual se dirige.

Resumamos lo expuesto. El programa straussiano debe entrar en fricción con las posiciones mayoritarias dentro del sionismo que no comparten la idea de que sólo *politizando radicalmente* el momento nacional-popular del judaísmo se puede de hecho llegar a instituir un orden estatal específicamente judío. Lo político y lo nacional connotan esta especificidad y determinan la alternativa que su pensamiento (y su conducta de doctrinario militante) marca frente al arco ideológico del sionismo. El primer aspecto, entonces, es el reconocimiento de la composición heterogénea del sujeto actor y destinatario del programa. En un contexto que no

---

25. De lo cual es un testimonio personal *tardío*, pero por eso mismo valioso como prueba de la constancia de sus convicciones en aquella década, la ya citada carta a Löwith de mayo de 1933, donde alega que la denuncia contra la mezquindad nacionalsocialista debe asentarse en –reiteramos– «los principios correctos, los principios fascistas, autoritarios, *imperiales*» (Bd. 3, p. 625, las cursivas son de Strauss...).

es –por así decir– el del pogrom brutal y conductas equivalentes, sino el de una sociedad liberal (más allá de persistencias de discriminaciones anacrónicas o contradictorias con los dogmas modernos), las dimensiones política y ética convergen en reclamar el *realizamiento* y en combatir el peligro de una normalización a costa del abandono de la identidad judía, disolviéndola con la creencia en que el camino integrativo es el del asimilacionismo. El destinatario de los escritos straussianos –cabe insistir en este punto– es la juventud judeo-alemana en la que debe insuflar una conciencia judía incompatible con, y alternativa al universalismo racionalista y su efecto desjudeizante, ya sea liberal (reducción del realizamiento a la obtención de todos los derechos del ciudadano, sin restricciones), ya sea de izquierda (afirmar el sionismo a partir de la lucha de clases y del establecimiento de entidades productivas no-estatales sino socialistas), ya sea cultural (creyendo que el camino a seguir es elevar a verdad del pueblo judío una espiritualidad comunitaria que nace de empatías horizontales e inmediatas, y desde la cual tiene sentido mirar a Dios no para verlo, sino para *vivenciar* Su trascendencia; *et similia*).

Strauss teoriza no sólo una normalización idiosincrática o *realizamiento* del pueblo judío en general, cuya realización concreta beneficia mayoritariamente a los judíos euro-orientales, sino que también destaca el matiz que esta misma finalidad estatista adquiere para los judíos alemanes. Y en esta particularidad pone en juego una dimensión ética que refleja su fidelidad a la doble apertura de lo nacional (hacia el pueblo judío en sentido amplio, y hacia el judaísmo alemán en particular), propia de su sionismo político.

Este movimiento recompositivo y de vivificación identitaria no exige que los jóvenes judíos inevitablemente emprendan masivamente una *aliyá* tras otra (las decisiones personales escapan a este lineamiento, obviamente); pero sí que se comprometan con una práctica, ante todo en Alemania, obstinadamente dirigida a la construcción de un Estado judío. Esta tarea es cualitativamente distinta a la función capital que gran parte del sionismo le atribuye a la ocupación de tierras en Palestina mediante el establecimiento de colonias agrícolas, especialmente de rasgos socialistas; a la par que no puede encontrar en el culturalismo espiritualista el sostén de la eticidad combativa que las circunstancias necesitan.

Pero al mismo tiempo, en el comienzo de su producción intelectual Strauss ni confunde ni –esto es más interesante– intenta disolver la doble lealtad del ciudadano judeo-alemán. Por el contrario, traza ciertamente una distinción entre la meta sionista y la exigencia de civismo patriótico al judío alemán, ciudadano de la República de Weimar, pero simultáneamente justifica la ausencia de contradicción, la complementariedad entre ambos espacios políticos y rechaza que haya incompatibilidad entre militar por el sionismo y ser un ciudadano que ha interiorizado y asumido como propia la lealtad cívica y patriótica al Estado alemán. En

este sentido, la lealtad nacionalista es dual y no genera tensiones ni desarmonías, pues este sionismo reivindica una politización no liberal y simultáneamente neutraliza el proceso de desjudaización racionalista que, desde el iluminismo moderno en más, ha caracterizado la historia de gran parte de la comunidad judeo-alemana. Trágicamente, el nazismo arrasará con lo que pueda haberse construido en la dirección que indica Strauss, pero esto no anula el sentido de la lealtad para con Alemania del judío, que no es un cosmopolita ciudadano de la humanidad, obediente a la sola soberanía de la razón, sino un *Bürger* que debe ser leal a Alemania, un Estado concreto en una situación particular que le concierne existencialmente; y a la vez, en cuanto judío, debe también comprometerse con una empresa de fundación de otro Estado que, por mucho que se ligue a instancias constitutivas de su identidad que lo obligan éticamente, no tiene por qué representar una alternativa excluyente de su actitud como ciudadano alemán.

Para el judío alemán, entonces, la politización sionista que propone Strauss no genera antítesis con los condicionamientos y compromisos cívicos asumidos con seria convicción. Sería una suerte de sionismo ético-políticamente obligatorio para una comunidad solidaria a nivel supranacional en lo que concierne al *Judens-taat*. Esto sería traducible en una praxis radical, sí, pero de algún modo también abierta a distintos grados de compromiso activo; un compromiso que simultáneamente mantiene la exigencia *no utilitaria* de lealtad civil para con el país que lo ha acogido y donde reside, y con el cual mantiene lazos espirituales legítimos.<sup>26</sup>

Este aspecto dual del nacionalismo straussiano (ser *cives germanicus* y sionista en armonía) es interesante, porque el desarraigo al que las circunstancias lo obligan luego y el derrotero que sigue su pensamiento resultan iluminados si se tiene en cuenta la profundidad de su enraizamiento juvenil en la cultura alemana. En lo relativo a su civismo, Strauss insiste en destacar la obligación de no simplemente obedecer la ley civil, sino de hacerlo con profunda lealtad al Estado y al pueblo alemanes, expresando un sentimiento contrario a perspectivas pragmáticas, coyunturales y –sobre todo– hipócritas. No casualmente, el epígrafe elegido para un trabajo donde trata la cuestión del sionismo y el antisemitismo es «Josué 9, 7». La indicación es clara: los judíos alemanes no son gabaonitas.<sup>27</sup> Strauss

26. Inclusive una década después y ya en una situación desde la cual percibe lo que se avecina (aunque no intuyera el horror de lo que llegaría a pasar), confiesa: «[...] En verdad no puedo “optar” por ningún otro país [*Land*]; una patria [*Heimat*] y, sobre todo, una lengua madre no pueden elegirse; en todo caso, no *podría* escribir más que en alemán, aun cuando *tuviera* que hacerlo en otro idioma [...]» (se trata de la misma carta a Löwith del 19.5.1933, desde París, ya citada): cf. Bd 3, pp. 624-625.

27. Es decir, no engañan a quien los ha aceptado. Véase Leo Strauss, «Anmerkung zur Diskussion über “Zionismus und Antisemitismus”» (1923), en Bd. 2, pp. 311-313; cf. p. 311. La misma referencia bíblica en *idem*, p. 334.



defiende la «lealtad [*Loyalität*] al Estado alemán y, por altisonante e impolítico [*unpolitisch*] que suene, amor al pueblo alemán». Tras varias afirmaciones similares, concluye alegando que «en nuestra acción política como ciudadanos alemanes no debemos apartarnos de la línea de la política alemana en función de ningún interés nacional judío (con la excepción de aquellos que son entendidos y concedidos como “confesión”)».<sup>28</sup>

El patriotismo del judío alemán se compatibiliza con la defensa del *realizamiento* de su estirpe (con el deber de militar por la eliminación de las discriminaciones subsistentes en Alemania y por el Estado judío en Palestina), pero se enfrenta con el pragmatismo –por momentos grosero– del judío ateo y asimilado; no marca alternativas a la creencia personal en Yahvé y su revelación; ni contradice los esfuerzos teórico-prácticos sionistas para la fundación de un orden estatal israelita donde los judíos provenientes de regiones euro-orientales (los principales destinatarios por las discriminaciones y persecuciones inauditas que sufren), pero también los euro-occidentales que opten por emigrar encuentren condiciones propicias para asentarse definitivamente. Strauss no encuentra perspectivas favorables para ninguna de sus aspiraciones en las posiciones sionistas de izquierda, ni el régimen comunista le suscita esperanzas de un mejoramiento digno de encomio. Más bien lo contrario: la ideología marxista y su realización soviética no respaldan perspectivas alentadoras para el sionismo ni, menos aún, justifican abandonar la lealtad para con Alemania, tal como es evidente en su afirmación de que a los ciudadanos judíos alemanes no los limitan las confesiones «del pueblo que nos hospeda» y podrán seguir viviendo libres y dueños de sí mismos, «tal como siempre lo fuimos y como siempre lo seremos, con tal de que el bolchevismo no se expanda hacia Occidente».<sup>29</sup>

Strauss enuncia un compromiso político bidireccional, respecto de un Estado futuro a fundar y también respecto del país moderno de tradición cristiana en que Strauss vive y se educa, y donde el asimilacionismo constituye una amenaza a la intención sionista de legitimarse en la persistencia de la judeidad del judío y los problemas que ello acarrea. Esto crea una situación teóricamente complicada y existencialmente no siempre sostenible sin inquietudes. El judío alemán debe mantener una *doble fidelidad nacional*, sin que ningún aspecto de la misma debilite el otro y así se complementen. Mientras lo que puede cuestionarla sea el asimilacionismo, esta complementación entre dos lealtades resulta, si no plena-

28. Guiar la conducta del alemán judío por esta consideración utilitaria estrecha sería algo «pensado con carencia de lealtad [*illoyal gedacht*]» y exigiría «una extraordinaria ampliación de la conciencia moral [*Gewissen*]». Cf. Bd. 2, pp. 312 y 313.

29. *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

mente coherente, al menos concretizable en dos praxis que no se contradicen y que encuentran respaldo, ambas (la del judío sin más y la del judío sionista), en el duro cuestionamiento straussiano de esa postura del asimilado consistente en cumplir con los deberes cívicos de su país de pertenencia a partir del abandono de la identidad judía, afianzando con esta desjudaización (motivada por lo que Strauss juzga un cálculo utilitario) su identificación con todo lo propio de cualquier ciudadano alemán no judío.

Pero la argumentación straussiana nos genera dudas en la proyección sionista, pues la dualidad del judío alemán pende de un hilo demasiado fino, que puede cortarse apenas la marcha exitosa del sionismo hacia la meta estatalista en Palestina aumente las exigencias de sus seguidores y de la judeidad en general. Su discurso filosófico-político juvenil nos resulta más sólido, en cambio, cuando critica el asimilacionismo, poniendo en discusión las premisas conceptuales del escenario histórico en que el asimilado interpreta sus roles. En este sentido, blanco preciso de su impugnación son esos dogmas abstractos del liberalismo cuyo crisol fue el revolucionarismo galo, el «doctrinarismo de la Revolución Francesa, que probó la necesidad de la emancipación de los judíos a partir de un silogismo». <sup>30</sup> Esta crítica, que nos recuerda las de Burke o De Maistre, nos lleva a enunciar el silogismo así: *Todos los hombres son libres; los judíos son hombres; por ende los judíos son libres*. La adopción dogmática de los principios de 1789 tuvo como resultado la forma neutralizante por excelencia: lo esencial del judío es ser hombre, *Mensch*, antes que ser judío; por ende, cuanto menos judío sea, más humano y *ergo* más libre será. De aquí su convicción, acompañada por un dejo irónico, de que el «sobrio contenido del sionismo» recién sale a la luz una vez que «se le quita la cáscara de los sublimes ideales de la Revolución Francesa». <sup>31</sup> Más aún, la presencia de estos ideogramas dentro del judaísmo liberal, como cédula de presentación para ser asimilado en las sociedades modernas, es el lugar común del «“universalismo judío”» y del consecuente lugar común sobre el interés que todo acontecimiento europeo tendría para los judíos. Dentro de la perspectiva de su crítica a la modernidad y a la desjudaización racionalista, la réplica de Strauss es categórica: «¡Qué nos interesa Europa a nosotros como judíos!».<sup>32</sup>

30. Cf. Leo Strauss, «Der Zionismus bei Nordau», *op. cit.*, Bd. 2, pp. 318-319.

31. *Idem*, p. 320.

32. «Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft», Bd. 2, pp. 341-349, cf. p. 341. Al judío germano-sionista de impronta straussiana le interesan directamente Alemania y Palestina; Europa (por extensión, Estados Unidos) sólo indirectamente, en conexión con sus compromisos políticos. Strauss podría afirmar con De Maistre que conoce «franceses, ingleses, alemanes» pero no al «hombre en general... [al] hombre en abstracto». Sólo que la identidad judía combina nacionalidad, religiosidad y cultura idiosincrática de una manera que entra en tensión no sólo con la *humanité* racionalista, sino también con la identidad de las naciones aludidas por el conde saboyano.

No solamente Strauss critica estos dogmas, sino que los considera inútiles o, peor, nocivos para su compromiso práctico, que no los necesita: «El sionismo político es la perspectiva según la cual la condición miserable del judío [*Judennot*] sólo es superable [*beheben*] mediante el establecimiento de un Estado judío, mediante la consolidación del poder de los judíos individuales como poder del pueblo judío», o sea configurando una voluntad popular única, que con sus decisiones políticas y encarrile los esfuerzos por lograr un Estado nacional.<sup>33</sup> Para lo cual, la tarea del presente es evitar que las consideraciones religiosas puedan determinar el sentido y la meta del sionismo: «La teología no tiene nada que decir en las cuestiones sionistas; el sionismo es puramente político».<sup>34</sup>

A la luz de esta neutralización de lo religioso, no nos parece desacertado atribuirle un interés sólo *político* por encontrar motivos e incitaciones en autores que reivindicaban la tradición cristiana en clave antimoderna y/o contrarrevolucionaria. Esto es, Strauss sabe leer con amplitud y profundidad a esos adversarios con quienes comparte un enemigo común (la constelación de filosofemas racionalistas, inmanentistas y, como tales, grávidos de relativismo y nihilismo), sobre todo con Schmitt, con quien entabla ya desde el comienzo de su producción intelectual un fructífero y sinuoso diálogo *entre presentes*, en un *ensamblaje desde la divergencia*.<sup>35</sup>

33. Bd. 2, p. 315. Strauss polemiza acá con Nordau, a quien le atribuye haber difundido una visión falsa de Herzl, como si se hubiera comportado de modo «“intrigante [*hinterhältig*]”» para obtener apoyos, sobre todo de los millonarios judíos. Strauss entiende que, no solamente esta acusación es falsa, porque desconoce la habilidad con que Herzl moviliza los factores más diversos a favor del sionismo aún sin peso alguno y así logra que «se consolide la fuerza políticamente amorfa de judíos individuales en una voluntad judía, en un significado político del pueblo judío», sino también porque Nordau, invocando la honradez, termina neutralizando lo político y cae en un sionismo espiritualista. Strauss justifica el proceder de Herzl («en política, la verdad o la mentira no tienen un significado unívoco», por ende cabe adaptar los principios morales a las necesidades del movimiento que estaba fundando, sobre todo porque defendía un pueblo en el que no creía) de un modo tal vez no compatible con algunas críticas a Maquiavelo de años posteriores. Asimismo, reprocha a Nordau difundir un Herzl soñador y de algún modo afín a ideales del socialismo que Nordau defiende, mientras que Herzl era realista, estatista y conservador (cf. *idem*, pp. 315 y 316). Sin considerar otros elementos de este trabajo de 1923, observemos que Strauss remite al discurso de Nordau en el 8vo. Congreso Sionista de La Haya, el 14.8.1907, y a su conferencia en Amsterdam, el 17.4.1899, textos en los que no hemos encontrado respaldo suficiente a la interpretación que de ellos hace Strauss (cf. Max Nordau, *Zionistische Schriften*, Herausgegeben vom Zionistischen Aktionskomitee, Jüdischer V., Köln-Leipzig, 1909; cf. pp. 174-187 y 248-271). Por cierto, nuestro pensador no tolera la izquierdización nordauniana del sionismo, para peor con cruces de biologicismo y derivas hacia motivos mesiánicos.

34. Bd. 2, p. 320.

35. En la frase final, las cursivas indican obviamente que nuestra lectura tiene presente el «diálogo entre ausentes», la bella fórmula con que Meier expone su comprensión de la relación entre los dos pensadores centrándola en el artículo straussiano de 1932, que para nosotros pertenece al momento de inversión y cierre de un intercambio intelectual que encontramos activo ya en la década precedente y en un sentido contrario al que le atribuye agudamente Meier al período que considera.



Hasta tal punto el joven Strauss es sensible a las posiciones reivindicativas de lo nacional frente al universalismo iluminista, pues comparte con ellas nociones que inspiran o refuerzan su sionismo, que expone su recepción positiva de un intelectual antijudío como Paul de Lagarde, a quien, a su modo, aprecia por su honestidad. Strauss reconoce que el reproche que le hace a la religiosidad judía, de generar ese ánimo apolítico constitutivo del espíritu del Exilio, es sagaz y justa, además de sincera. Obviamente, también la comparte.

Sin lugar a dudas, la posición lagardiana no puede definirse si no como la de un adversario del judaísmo, pero esto no obsta a que Strauss conceda especial atención a sus argumentaciones, juzgándolas serias y merecedoras de ser tenidas en cuenta. Se trata de un intelectual *nacionalista*, respetado por su lector judío comprometido por una causa análoga, y de «un hombre tan fundamentalmente honesto [*so grundwahrhaftigen Manne*]»,<sup>36</sup> que en sus «tratados teológico-políticos» (como Lagarde mismo los califica<sup>37</sup>) incluye consideraciones altamente críticas del judaísmo –pero no racistas– que incitan a Strauss a extraer consideraciones útiles para sus propias reflexiones sobre la política sionista. Esta lectura de un intelectual antijudío, honrado y franco, se basa en lo que de Lagarde expresa con la misma claridad con que podría hacerlo Strauss, a saber: «Entre judaísmo y cristianismo no hay conciliación, el judaísmo es el principio anticristiano sin más».<sup>38</sup>

Strauss encuentra en este tipo de afirmaciones el mismo principio de politicidad nacional que quiere insuflar al sionismo, y expuesto con el mismo sesgo cortante que este movimiento debe darle a sus decisiones, para erradicar las posturas conciliatorias y la neutralización de las diferencias conflictivas invocando dogmas religiosos o abstracciones universalistas, que llevan a la despolitización, unos, y al asimilacionismo, otras. De aquí que acepte el dictamen lagardiano y que, además, comparta la identificación que, en otros textos, de Lagarde hace entre liberalismo y judaísmo secularizado. También Strauss reconoce que tal

---

Nuestra interpretación conlleva leer también diversamente el sentido y efectos de las «Observaciones» straussianas sobre Schmitt. Algo anticipamos aludiendo a la fórmula de otro ensayo igualmente sugerente, como el de Taubes (con quien tampoco coincidimos). Aludimos, en suma, a Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss...*, *op. cit.*; y a Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Merve V., Berlin, 1987.

36. Leo Strauss, «Soziologische Geschichtschreibung?» (1924), en *Gesammelte Schriften...*, *op. cit.*, Bd. 2, pp. 333-337; cf. p. 336.

37. Cf. Leo Strauss, *The Early Writings...*, *op. cit.*, la presentación del texto straussiano en p. 97.

38. Cf. Bd. 2, p. 328. Ya Herzl, animado por un espíritu similar al que sostiene el trabajo straussiano, pero inserto en el contexto de su tarea fundacional del sionismo prácticamente *ex nihilo*, valorizaba la importancia del antisemitismo francés (al que no acusaba como al austríaco) para la reflexión sobre sus proyectos, en especial el antisemitismo de Edouard Drumont.

«espíritu es un momento importante en el judaísmo alemán del siglo XIX», ejemplificándolo con el personaje de Heine: «Gumpelino».<sup>39</sup>

Ante la cuestión judía como hecho indiscutible, ambos, el protestante ascético y el sionista judío, rechazan los medios términos indecisos y las falsas conciliaciones.

Strauss afirma que Lagarde y «un judío chauvinista» coinciden, pues aquél plantea que el Estado alemán acoja sin restricciones a los judíos que se definen como alemanes y renuncian a su judaísmo o bien que los expulse; menos brutalmente, que favorezca su emigración. Esto concuerda de manera simétricamente inversa con la visión straussiana, sobre todo respecto de los judíos orientales, que deben abandonar sus situaciones miserables y poblar el nuevo Estado, para vivir en segura libertad. Strauss ve su posición reflejada en una frase de Lagarde que cita y aprueba: «¡Por el amor de Dios, que estén bien adentro o bien afuera!».<sup>40</sup> A la luz de lo recién visto, no es necesario aclarar que estar «adentro» equivale a un patriotismo del *alemán* judío que no lo dispensa (éticamente) de su compromiso como *judío* alemán, de su deber de apoyar el sionismo.

A modo de resumen de lo que estamos planteando como la *primera* de las tensiones características de la posición straussiana frente al problema teológico-político, encontramos que la actividad teórico-práctica de Strauss se despliega en direcciones que no parecen suficientemente ensambladas:

a) destaca que los militantes sionistas, por el hecho de ser alemanes, deben asumir una responsabilidad cívica y una actitud patriótica no utilitaria para con Alemania, porque la situación contemporánea y su misma historia previa son incomparables con las de los judíos en Europa oriental. Esto significa encarar el propósito de «realizamiento» en una doble dimensión: en la del *judaísmo occidental* (especialmente el alemán) conlleva afirmación de la judeidad, fidelidad sincera a la ciudadanía estatal y praxis sionista finalizada al proyecto estatalista en suelo palestino (sin que la población judeo-alemana sea el destinatario y prin-

39. *Ibidem*. El personaje de Heinrich Heine en «Los balnearios de Lucca [*Bäder von Lucca*]», tercera parte de *Imágenes de viaje* (*Reisebilder*, Hoffmann u. Campe, Hamburg, 1830), Christian Gumpel, es un judío rico y con aspiraciones de ascenso social, convertido al catolicismo para lograrlo, y carente de toda espiritualidad sincera. La cantidad de problemas interpretativos que se abren con la alusión straussiana exceden las posibilidades de estas páginas, pues el modo como Heine construye al converso homosexual y fatuo es una crítica transparente, expresa y sin autocontención alguna a un poeta coetáneo, el conde August von Platen zu Hallermünde. El texto de Heine pone en juego cuestiones fundamentales ligadas al planteo de Strauss: teológicas, políticas, morales y religiosas.

40. Cf. Bd. 2, p. 330. Esta lectura positiva de las críticas al judaísmo, cuando éstas mientan rasgos que también Strauss juzga negativos, es perceptible en el rechazo de la explicación que da Simon Dubnov del antisemitismo como nada más que «odio sin fundamento o basado en los instintos más bajos [...] forma especial de una absurdidad brutal», que nuestro pensador juzga simplista y autocomplaciente. Véase «Soziologische Geschichtschreibung» (1924), Bd. 2, pp. 333-337; cf. pp. 335-336.

principal beneficiario del mismo); y en la de los *judíos euro-orientales*, significa que la militancia (que parece estar casi circunscripta a la de los activistas, mientras que la mayoría de la población judía vive en condiciones de marginalidad e inseguridad) debe esforzarse por trasladar a Palestina el mayor número posible de judíos, pues constituyen el referente –que podríamos llamar, de algún modo, pasivo– de la meta sionista, la masa potencial de pobladores del Estado judío;

b) plantea con suma nitidez su sionismo como movimiento nacionalista del pueblo judío guiado por la finalidad herzlíana del *Judenstaat*, donde encuentre realización la nación judía estableciendo un régimen político territorial de acuerdo a un paradigma del que Strauss no da más que indicios, como el espíritu antiliberal, antisocialista e independiente de la religiosidad que debe tener, sin detallar en virtud de qué características ese Estado será específicamente judío, diferenciándose de toda otra forma de estatalidad moderna, asentada en los principios liberales (que para Strauss, son los de la modernidad *tout court*).

c) reconoce la importancia de las críticas al judaísmo desde posiciones nacionalistas como las de de Lagarde, cuyo antijudaísmo expuesto desde el nacionalismo alemán debe ser leído por los judíos de manera simétricamente inversa, esto es: como argumentación que puede ser transpolada al nacionalismo estatalista judío, sionista, como argumento legitimante. Con las peculiaridades del caso, ésta es también su actitud ante Schmitt en esta primera fase de su producción juvenil.

## 5

La *segunda tensión* (de algún modo ínsita en la primera) nace del hecho de que Strauss defiende desde el principio (y lo hará cada vez más enfáticamente en los trabajos sucesivos) el carácter ateo y la independencia de toda directriz religiosa que debe asumir la política tendiente a instituir el *Judenstaat*. Pero este proyecto está dirigido a un pueblo religioso y étnico/racial, cuya identidad tiene en sus creencias, liturgias y preceptos bíblicos (y en la hermeneusis literaria y oral que la Revelación propicia) un fundamento fuertemente constitutivo de su identidad, por ende, justificativo también del proyecto sionista mismo.<sup>41</sup>

41. Con el término «étnico/racial» mentamos eclécticamente los elementos culturales de diverso tipo y el elemento racial simultáneamente, porque ambas dimensiones forman parte de la identidad judía y por ende inciden en la problemática sionista que estamos analizando. Limitar esta identidad a uno solo de ellos no da cuenta de los argumentos que pertenecen históricamente a este contexto, pues en los textos sionistas se mientan los dos. De hecho, entendemos que el uso del término «raza» en la literatura de fin de siglo y primeras décadas del siglo veinte cubre ambas dimensiones semánticas. Asimismo, los hemos separado de lo «religioso», para no reducir la religión y la fe del pueblo judío

Cuando Strauss plantea la necesidad de que la militancia sionista coherente rechace toda intromisión de la ortodoxia religiosa en esta política, su ateísmo parece marcar una cesura demasiado terminante con la tradición e historia judías. Ahora bien, si algo está presente en los seguidores del sionismo revisionista es que apenas se intente instituir el Estado propiciado y más aún si se tiene éxito, se abrirá un espiral de violencia y urgencias extremas que exigirán sacrificios personales, tales que solamente un ethos colectivo muy sólido puede alentar. En tal caso ¿es posible que el Estado de los judíos mantenga como eje de su política pública el mismo ateísmo que Strauss eleva a rector de su política para alcanzar el poder? O más claramente: ¿tiene sentido tal ateísmo como instrumento político, cuando se es consciente de los sacrificios que conllevará instaurar y mantener el nuevo poder estatal? Un adversario de la modernidad, consciente del raquitismo de las nociones abstractas, ¿puede creer y confiar en que la pura politicidad decisionista sin un sustrato firme en un pueblo religioso es suficiente para la empresa que se proyecta? No aludimos a algún tipo de instrumentalización (siempre torpe además de hipócrita) de los sentimientos religiosos por parte de la élite gobernante, tampoco obviamente a una suerte de concesión provisoria al atraso de su pueblo, sino a la evidencia de que ese pueblo que deberá ocupar tierra palestina y comprometerse en la lucha previsible que esto generará, está intrínsecamente constituido, a lo largo de siglos, por una religiosidad identitaria, es decir por una ética religiosa que no puede ser ni filosófica ni políticamente liquidada por quienquiera conduzca la guerra por fundar y mantener el Estado judío.

O sea que, en su núcleo, la política del joven Strauss es *defender el ateísmo para fundar un Estado que no puede ser ateo*, ni liberal laico ni socialista antirreligioso. Años después expresará su conciencia de esta paradoja.<sup>42</sup>

Intentemos ahondar la dificultad. El *Judenstaat* podrá mantener su especificidad frente al leviatán moderno (como pretende el antihobbesiano Strauss) sólo si se respeta la fidelidad a la Ley, y no se configura como un orden liberal o socialista más (que el antiliberal y antisocialista Strauss critica), productor de sistemas normativos inspirado en un universalismo asentado ya sea en la trascendencia de ideologemas abstractos o en la inmanencia del cálculo utilitario; como son los que la modernidad ha producido con abundancia desde sus primeros grandes filósofos, justificando la potestad suficiente y necesaria de la voluntad humana

---

a un componente cultural más junto a otros, pues entendemos, con Strauss, que su peso en la conformación de la identidad judía y el mantenimiento de la misma a lo largo de su historia ha sido y es decisivo.

42. Señalamos sólo las páginas y no los títulos de los textos respectivos, incluidos todos en *Jewish Philosophy...*, *op. cit.*, de estas afirmaciones, que le conciernen autobiográficamente: pp. 92-93, 141-143, 319-320, 414.

(élite esclarecida o vanguardia revolucionaria) para fundar un orden político conveniente para el individuo, la nación, el pueblo, la clase, etc.

Ciertamente, la figura de la «voluntad» nacional y popular judía es sugestiva en su imprecisión, pero genera dudas sobre su capacidad de serlo como lo exige el proyecto sionista (o sea, embarcarse en los sacrificios que conlleva la violencia de la conquista *de*, y fundación de orden *en* un territorio ya ocupado por otro orden político y otra población con otra fe), si encuentra en el sionismo una alternativa excluyente de la fe que la anima, o si apoya el sionismo y crece el espíritu ateo en el portador real de tal voluntad nacional y popular en los años de estos escritos, una población mayoritariamente creyente (los judíos euro-orientales). Strauss no puede dejar de vislumbrar que el establecimiento del Estado judío pondrá en discusión el (sólo teóricamente claro) divorcio entre política y religión, pues acontecerá en circunstancias que exigirán la máxima unidad del pueblo judío: las de la ocupación de tierras donde ya está políticamente asentada una población con otra fe religiosa, que se sentirá invadida y se defenderá de los conquistadores, los cuales deberán expulsarla y/o someterla.

La especificidad del orden estatal –la de ser *judío*– que Strauss defiende desde una política atea parece paradójicamente excluir el laicismo distintivo de la estatalidad moderna, pues pierde todo sentido si no reconoce en la fe y en la tradición el único sostén inmovible del espíritu popular del nuevo Estado la única instancia que lo legitimará en términos diversos a los que Strauss entiende como los de la moral y el derecho modernos. Poco espacio queda, en tal situación, a la prescindencia liberal en materia religiosa; menos aún para la pedantería purificatoria del ateísmo esclarecido y eventuales subrogaciones racionalistas de la religiosidad.

Es posible aceptar que la apología straussiana del ateísmo tuviera exclusivamente el objetivo táctico de ganar para el sionismo un campo de libre maniobra sin ingerencias de la ortodoxia, y que esto no significara aspirar a que el futuro Estado judío imponga políticas de ateización de su población (como podría ser el caso de los sionistas marxistas), sino inclusive lo contrario, una sensata política estatal de amplitud y pluralismo religiosos, como reflejo de una heterogeneidad poblacional sin discriminaciones en general: ni religiosas, ni sociales, ni políticas. Esta interpretación no agota, empero, la cuestión, ya que cabe ahora invertir la perspectiva y preguntarle al joven Strauss, problematizado por la cuestión judía desde el sionismo de los años veinte, cómo puede un Estado sionista evitar que su legitimidad no sea deudora del paradigma de orden político que se infiere de la Biblia judía, que así lo condicionaría: la teocracia, en alguna dudosa adaptación a la realidad del siglo veinte. Es decir, cómo evitar el absurdo de que la especificidad judía del *Judenstaat* se concretice en un remedo extemporáneo de la teocracia bíblica, dando origen a una extraña mixtura en la legislación y en el go-

bierno, que perjudicaría la *estatalidad* en sentido estricto del Estado judío, privando de justificación legítima a leyes e instituciones típicas de la modernidad. ¿Qué significa secularizar las normas bíblicas, qué alcances debe tener una eventual desacralización del *ius hebraeorum*?<sup>43</sup>

Por último, ¿hasta qué punto la novedad de la estatalidad judía, al menos como pueden entenderla los *sionistas políticos* (en el sentido preciso que esta identificación adquiere con el revisionismo de Zeev Jabotinski), puede pasar por la adopción de estructuras afines o analógicas a las del fascismo? Esto acontece en las expectativas de los miembros del movimiento liderado por Jabotinski, quien, por su parte, reconoce y respeta la espiritualidad propia de la religión, la apertura a lo trascendente que ella fomenta, y rechaza la hipocresía en el manejo de la cuestión religiosa; pero concentra su esfuerzo teórico-práctico en la política sionista y en la dimensión social del nuevo Estado a fundar. En este último sentido, cierto es que el *corporativismo* fascista le ofrece una inspiración para un orden que sea alternativo al liberal y al marxista. De algún modo, en el caso de Strauss, puede despejar (o acrecentar) las dudas considerar que sus ideas mantienen si no una identificación estrecha, al menos una proximidad o afinidad no baladí con algunos aspectos de la ideología de Jabotinski. Ya hemos visto que (aunque pocos años después de esta publicística sionista juvenil y en un intercambio epistolar íntimo), Strauss es fautor de un orden cuyos principios son los inspiradores del regimen italiano de entonces (o los que él ve en la Italia mussoliniana). Más concretamente en relación con el problema del nexo entre política y fe que estamos señalando, en la década del veinte y desde su posición filosófica, Strauss se acerca a la visión distante pero respetuosa del líder sionista.<sup>44</sup> Sea como fuere, en estos escritos Strauss evita tematizar la relación entre política y religión *en el seno del* Estado judío a fundar, y parece circunscribir la religiosidad del creyente a la dimensión más personal y a la eventual liturgia.

Entendemos, de todos modos, que la marca distintiva de su visión del tema es un *ateísmo politizante*: para ser la fuerza movilizadora del pueblo-nación judío, la primera exigencia para el nuevo sionismo es ser ateo, en el sentido de deslegitimar todo sometimiento a las opiniones de la ortodoxia religiosa como un pre-

43. Va de suyo que nuestras preguntas respetan la contextualización histórica de nuestro tema, obviamente precedente e ignara de lo que sucederá después en Europa y en el Estado de Israel. El parlamento israelí determinará la persistencia, con los ajustes judiciales del caso, del derecho talmúdico, por ejemplo en lo relativo al derecho de familia, manteniendo la supremacía del Estado sobre las cortes rabínicas. No sin conflictos.

44. De Jabotinski, cf. su escrito de 1935: «Religione», en Zeev Jabotinsky, *Verso lo Stato. Scritti e discorsi di politica sionistica scelti e annotati da Leone Carpi*, Ed. L'idea sionistica, Firenze, 1960, pp. 231-236.

sunto canon para la política; la legitimidad de su praxis depende exclusivamente de una dimensión exterior al mundo religioso, y antitético a toda ingerencia (ideológica y fáctica) del mismo en el ámbito político. Pero, simultáneamente, la identidad judía de tal Estado por fundar comporta que la religiosidad popular sea respetada, tal vez también fomentada por las autoridades, pues forma parte constitutiva de la identidad presupuesta por el sionismo. Asimismo, resulta sensato suponer que debilitarla podría acarrear una consecuente debilidad del espíritu combativo nacionalista capaz de responder a las exigencias fundacionales. La élite gobernante deberá guiarse, eso sí, por consideraciones políticas, respetando lo que Jabotinski enuncia como «el nexo entre judaísmo nacional y la tradición del Monte Sinaí», sin sometimientos a la ortodoxia.

Sólo que los interrogantes que nos suscita el planteo straussiano no acaban aquí. Cuando Strauss eleva a principio y sentido primigenio de cualquier medida política el hecho de que ella emane del «poder del pueblo judío», la connotación tácita pero evidente de esta formulación jabotinskiana es que todo programa sería mero palabrerío o utopía mesiánica si la nación judía no dispusiera de una fuerza armada independiente, capaz de imponer las decisiones del momento constituyente, ante todo las de ocupación territorial y expulsión violenta de la población árabe de la región que los sionistas entienden que le corresponde al nuevo Estado (y que, en el sionismo revisionista, significa las dos orillas del Jordán). A su manera, la lucidez y franqueza de Jabotinski tienen una sonoridad más nítida que la retórica de Strauss pensador de lo político; pero éste busca una legitimación más profunda de su sionismo político.

Ahondemos o explicitemos, aunque brevemente, ambos aspectos de esta *segunda tensión* de su planteo: la relación entre política judía y religiosidad, y entre justicia del reclamo de una patria propia y preparación para la guerra total que tal empresa desencadenará en Tierra Santa.<sup>45</sup>

---

45. Con inspiración en Herzl, al comienzo de su trabajo sobre Nordau, escribe Strauss: «El sionismo político es la perspectiva según la cual la situación menesterosa de los judíos sólo puede ser eliminada mediante el establecimiento [*Aufrichtung*] de un Estado judío, mediante la consolidación del poder de individuos judíos deviniendo poder del pueblo judío [*jüdischen Volksmacht*]»: *idem*, p. 315.

En cuanto a Zeev Jabotinsky, si algo no se le puede reprochar es disfrazar sus ideas con hipocresía. Una condensación de su postura presentan los ensayos *El muro de hierro* y *La ética del muro de hierro* (de 1923): quien quiere un Estado judío debe querer y promover un ejército judío dispuesto al combate sin tregua para expulsar a los árabes y proteger a los israelitas, sin que importe quien tiró la primera piedra ni siquiera quién tiene o no derecho. En estas situaciones, rige la ley de toda instauración de orden político: la fuerza. La primera concreción político-militar de envergadura fue la Legión Judía, organizada y dirigida por Jabotinski, que combatió a las órdenes del ejército inglés contra Turquía en la Primera Guerra Mundial, *factum* importante para la Declaración Balfour; luego la *Haganá* y el *Betar* en el primer lustro de los veinte; y en 1937, el *Irgun Tzvai Leumi* (Organización militar nacional). En un trabajo de 1933 titulado «En el camino», aparece repetidamente la premi-

Strauss ha expuesto concisa y acertadamente el dilema que el espíritu del exilio plantea a quien quiere dejarlo atrás sin abandonar el judaísmo: «La esencia del *galut* es ésta: le procura al pueblo judío un máximo de posibilidad de existir, mediante un mínimo de normalidad».<sup>46</sup> A su manera, la politización extrema que Strauss reclama para el sionismo renueva esa misma paradoja que ha caracterizado al pueblo judío en el Exilio: lo que lo ha vuelto indestructible, simultáneamente lo paraliza. De haber encarado su supervivencia histórica en términos de un desafío político, el pueblo judío se habría disuelto; mantenerse fiel a este espíritu neutral amenaza neutralizar toda empresa política que quiera emprender.

El sionismo straussiano, fuerte en su elemento crítico (la polémica contra las otras corrientes sionistas y el rechazo del asimilacionismo liberal), lo es menos en la dimensión propositiva más concreta, pues el «atolladero teológico-político» se le presenta acá como dificultad de conciliar politización y religiosidad en un sionismo novedoso, de manera tal que lleve a cabo el propósito normalizador de corte nacional-comunitario, no liberal; y que, a la vez, mantenga plena autonomía política frente a la ortodoxia religiosa, pero sin que este «ateísmo» ofrezca el flanco al inmanentismo moderno que, al desjudaizar al judío, lo ha transformado en un individuo egoísta y apolítico, indiferente o motivado por intereses utilitarios; o lo ha politizado equívocamente, como revolucionario, y por ende destructivo.

El *realizamiento* que propone en estos primeros escritos considera prudentemente lo que considera un elemento constitutivo del judaísmo: el núcleo religioso, la fe en Yahvé. Coherentemente, excluye concesiones al humanismo espiritualista y su disolución de la trascendencia en aras de un culturalismo polivalente, a la par que distorsionante de una práctica sionista efectiva. De un modo que Strauss —a nuestro entender— no aclara nunca fehacientemente, el sionismo político novedoso debe concretizarse en un tipo de Estado nacional que sea respetuoso de la idiosincrasia esencialmente religiosa del pueblo judío, más aún por su localización misma, ya que, si bien es cierto que en estos textos no aparecen indicaciones precisas, la geografía compartida y defendida por los sio-

---

nencia de la preparación militar, a la que alude la anécdota (ficticia o no) de Strauss, recordada en el «Preface» de 1962. V.g.: «El sionismo es una colonización y por eso existe y muere con el problema de la fuerza armada. Es importante roturar, usar el martillo, hablar hebreo. Desgraciadamente, aún más importante es saber disparar; si no [estás de acuerdo], renuncia a la colonización». Cf. Zeev Jabotinsky, *Verso lo Stato*, *op. cit.*, p. 157.

46. En «Der Zionismus bei Nordau»: cf. Bd. 2, p. 318.



nistas es la de Palestina.<sup>47</sup> Para la visión política del grupo en gestación, liderado por Jabotinski, esto significa inevitablemente un *para bellum*.

Como vimos, al recordar estos años Strauss destacará que la renovación del sionismo en clave política comportaba prepararse para luchar, aun cuando él personalmente no diera el paso de intelectual (aceptablemente orgánico) a combatiente. En el contexto general dentro del cual se encuadran sus textos juveniles, el hecho de que no aparezca mencionado Jabotinski no disuelve las afinidades del pensamiento straussiano con la impronta que el líder del Betar le da al sionismo. Queremos decir que, aun con la mayor sutileza argumentativa propia de una visión filosófica (si se la compara con la retórica de los escritos y discursos movilizadores de un empeño político-militar), el espíritu de sus ideas guarda sintonía con las premisas conceptuales revisionistas, si bien cierto es que los artículos que estamos analizando no ofrecen elementos contundentes para precisar hasta qué punto, en qué particularidades y con qué perspectivas Strauss establece su cercanía al revisionismo jabotinskiano.

Recordemos que el sionismo político de Jabotinski es así llamado por su actitud de revisión e impugnación a la política gradualista de las autoridades de la *World Zionist Organization*, aunque luego también vale porque invoca el principio de la revisión de un *status quo* creado por eventos de muy luenga data (la expulsión de los hebreos y el dominio árabe en toda Palestina) pero que no por eso anulan el derecho de los judíos a establecer un nuevo orden político. Para Jabotinski, ni el *status quo*, la situación que se fue conformando durante siglos, ni la innovación y trastocamiento impulsados por el sionismo tienen otra validez más que la que otorga la fuerza de la que dispongan los que defienden una u otra posición. El

---

47. No encontramos afirmaciones taxativas sobre la ubicación geográfica del *Judenstaat* de Strauss en los trabajos que analizamos, pero la meta de su sionismo es la Tierra Prometida, porque solamente allí podría conformarse un Estado judío más sustancial que un mero dispositivo protector y receptor de inmigrantes en condiciones miserables. Dejar atrás el *galut* acarrea una eticidad sustancial para la cual la tradición es vertebradora y movilizadora. De hecho, cuando años más tarde recuerde su experiencia en el período que estamos viendo, se referirá a este problema a partir de la referencia (ya señalada *supra*) de la famosa afirmación de Spinoza de que, cuando el pueblo judío abandone la enervante femineidad intrínseca a su religión, podrá instituir un orden político específicamente propio. Y a continuación, no sin reconocer tácitamente las dificultades teóricas que lo aquejaban en los años veinte, Strauss afirma que para esta virilización política del judaísmo (*i.e.* para realizar la acción constituyente de estatalidad, teorizada en su abstracción racional por los teóricos modernos de la soberanía), «Uganda habría sido tan útil como Palestina». Cf. Leo Strauss, «Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?» (1962), en *Jewish Philosophy...*, *op. cit.*, pp. 311-356: cf. p. 319. Recordemos que la alusión al paso spinoziano ya está presente en la «Respuesta...» a los frankfurtianos (Bd. 2, p. 306), y la recuerda poco antes en este mismo artículo (pp. 318-319), como también lo había hecho en sus conferencias de 1952, publicadas como «Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization», en *Jewish Philosophy...*, *op. cit.*, pp. 87-136: cf. pp. 90-91.

territorio habrá de ser propio no porque el derecho internacional justifique el anhelo sionista, sino en virtud de la fuerza ejercida contra quienes, los habitantes de Palestina, también tienen derecho a resistir por la fuerza al *Judenstaat*. Ésta es la lógica del surgimiento, asentamiento y muerte de las naciones.

Jabotinski es franco en su descarnado realismo y sus escritos revelan su poca confianza en el dialoguismo y la diplomacia mendicante de las máximas autoridades del movimiento sionista, que lo llevan a la ruptura y a la autonomía. A diferencia de las otras posiciones dentro del sionismo mundial, la de Jabotinski era particularmente clarividente en términos de lo que cabría llamar una *Realpolitik* dura y pura, la única válida para el proyecto sionista, pues partía del adecuado convencimiento de que el retorno a *Eretz Israel* era irrealizable si no se estaba militarmente preparados para afrontar el conflicto violento que inevitablemente se desataría en Medio Oriente, tanto con las fuerzas militares allí imperantes (inglesas, o las que fueren), como con las poblaciones civiles árabes en Palestina y los regímenes islámicos que las apoyaren. De aquí su visión de que un sionismo auténticamente político debía conformarse según el principio de un liderazgo fuerte y un consecuente orden verticalista que se cimenta en el espíritu de obediencia incondicional de sus miembros, sometidos a una preparación militar para la lucha futura. Esto es, configurarse como estructura político-combativa motivada por la voluntad nacional que le atribuye al pueblo judío; un movimiento que, a tono con la época, el espíritu de la juventud y los principios nacionales y populares que lo animan es altamente sensible a la inspiración fascista.

Jabotinski no se define en absoluto como un seguidor del fascismo, no es el aspirante a fundar la versión judía del movimiento italiano (de hecho, sus ideas combinan elementos que las asimilan con la ideología del fascismo con otras discordantes, como las de su fuerte individualismo, sus lazos con el liberalismo nacionalista italiano y, en términos políticos, la especificidad de su causa nacional-populista judía, irreducible a ningún otro modelo y realidad, sobre todo por la idiosincracia del pueblo que se considera a sí mismo como el *elegido*). Quienes sí se proclaman fascistas son sus seguidores principales, los líderes nacionales del revisionismo, sobre todo en Palestina y en Italia (aunque no exclusivamente allí), y la inmensa mayoría de los jóvenes camisa-parda, integrantes del *Betar* o del posterior *Irgun Tzvai Leumi* (la organización militar judía en Palestina, desde 1931 a 1948).<sup>48</sup>

---

48. En los hechos, las relaciones con el régimen italiano son estrechas y profícuas para el revisionismo durante gran parte de los años treinta. El gobierno del Duce autoriza la realización del primer Congreso del Sionismo Revisionista en Milán (1932); también el funcionamiento de un centro de adoctrinamiento sionista-revisionista en su territorio; asimismo, determina que un sector de la Escuela Naval de Civitavecchia esté reservado para el entrenamiento de quienes se graduarían allí en 1938 como los

Este sionismo de la bandera única (*Jad-Nes*), una lengua propia y un amplio territorio en las dos márgenes del Jordán no solamente es incompatible con las posiciones (como las de Jaim Weizmann y Nahum Sokolow en la Organización Mundial) gradualistas y siempre dependientes de las concesiones que hicieran las potencias europeas (incluyendo la ingenuidad de pensar también en que un gobernante árabe, como el rey Faisal de Irak, gestionaría pacíficamente el proceso), sino también antitético y adversario terminante del sionismo laborista-socialista y/o marxista, aunque en su caso esta contraposición concierna a los *principios*

---

primeros oficiales de la Marina israelí (el mismo Mussolini, entusiasmado con Jabotinsky en 1935, los visita en 1936); contingentes betaristas acompañan a las tropas italianas al invadir Etiopía en 1935. En rigor, estas relaciones comienzan en 1922, cuando Jabotinsky le escribe una carta a Mussolini para convencerlo de que el futuro de la política italiana en el Mediterráneo pasaría por una alianza de Italia con un sionismo exitoso en Palestina, que favorecería la difusión de la cultura italiana en regiones donde el influjo europeo era francés e inglés. Asimismo, en esta misiva Jabotinski *no plantea la guerra contra los árabes* como hará poco después, sino la posibilidad de una alianza con ellos, que modernizaría a las *atrasadas* masas islamitas. Es interesante la sugerencia poético-político-militar que le hace al Duce: el militante sionista es igual al fascista, con el agregado de un mayor sentimiento trágico, tenacidad, experiencia. A partir de este momento, las coincidencias ideológicas se irán ensamblando con la compartida enemistad con Inglaterra (unos, ilusionados con revivir el *mare nostrum* en contra de la hegemonía inglesa en la región; otros, para acabar con las trabas que los mandatarios en Palestina ponen a la fundación del Estado judío). De todos modos, insistamos en que la actitud personal de Jabotinski no es la de un deslumbrado por el fascismo; sí la de un admirador de muchos de los logros y de la estructura y praxis fascistas, sobre todo en la dimensión socio-económica (el corporativismo antiliberal y antimarxista). En todo caso, el líder sionista mantiene un cierto grado de distancia respecto de varios aspectos del fascismo, lo que no ocurre en la mayoría de sus seguidores de distinto rango, como los pro-fascistas Abba Achimeir (líder revisionista en Palestina, y sus adjuntos: U. Z. Greenberg y Y. H. Yevin); o los jefes revisionistas en Polonia, entre los cuales están Avraham Stern (futuro jefe del grupo terrorista hiperactivo en Palestina, cuando propulsó una alianza con Mussolini y Hitler contra Inglaterra, aunque ya en ruptura con Jabotinski) y su adláter Menachem Begin; o Wolfgang von Weisl (encargado de las finanzas del movimiento); y los jóvenes militantes del Betar. Jabotinski personalmente, en cambio, admirador de esa Italia donde había estudiado en el fin de siglo y cuya lengua amaba (tradujo partes de *La Divina Comedia*), nunca renegó de su aprecio por Mazzini o Cavour, y en sus relaciones con el régimen prima la lógica del beneficio para su movimiento, hasta el punto de aspirar a la formación de un centro de poder mediterráneo cuyos ejes debían ser Italia y el Estado judío y que, en oposición al mundo nordeuropeo en general y anglosajón en particular, decadente y materialista, revitalizaría las culturas grecoromana y judía en conformidad a la nueva época. En relación con el fascismo, entonces, su caso es el de una mezcla de empatía y distanciamiento prudencial (el cual no excluyó la defensa de Mussolini que Jabotinski hace en Estados Unidos ante audiencias judías, alegando —en 1935— que en Italia no existen discriminaciones raciales y se reconoce la igualdad absoluta de todos los hombres, lo cual vuelve al fascismo bien distinto del nazismo). Obviamente, estas *afinidades selectivas* y las perspectivas de tareas comunes o al menos de eventuales utilidades mutuas se derrumban con las leyes raciales de 1938. Algo similar sucede con las relaciones y acuerdos del sionismo con el nacionalsocialismo (particularmente con las SS), aunque en este punto las actitudes son variadas y Jabotinski no coincide siempre con los líderes revisionistas ni con las autoridades sionistas. Pero las relaciones con el Reich nazi, al igual que con el régimen italiano, tienen lugar a mediados de los años treinta, cuando Strauss ya no desarrollaba un activismo institucionalizado y ni siquiera vive en Alemania, además de que quizás ignoraba estos hechos.

rectores del orden a construir y, por ende, también a la *forma institucional* en que debe realizarse la ocupación del territorio palestino.

Prescindiendo entonces de detalles particulares, el esquema filosófico del joven Strauss presenta consonancias doctrinarias con el sionismo lúcido y descarnado, brutalmente *realpolitisch* de Jabotinski. En tanto teórico-políticos, estos escritos juveniles legitiman la necesidad de las posiciones radicales, polemizando con las visiones antipolíticas del sionismo, como las religiosas, culturalistas, mesiánico-espiritualistas y/o organicistas; y sobre todo con las de izquierda, que Strauss (coincidiendo con Jabotinsky) juzga nefastas. Su *actitud personal*, empero, es moderada y no encara el pasaje a la preparación para la lucha armada. El activismo del hombre Strauss es el de un legitimador doctrinario; de últimas, el de un *scholar* comprometido y activo, pero *personalmente* poco proclive a empuñar las armas.<sup>49</sup>

## 7

En estos escritos juveniles, la problemática relación entre religión y política que moviliza permanentemente a Strauss adquiere densidad menos por el tratamiento detallado y extenso (ciertamente ausente), que por la motivación que encuentra en el decisivo activismo defendido por nuestro pensador.

49. Ha sido repetidamente recordada la anécdota del encuentro con Jabotinski, que hemos referido *supra*. El dato que proporciona Strauss sobre su respuesta al líder del sionismo revisionista (*aclarándole* que estudia y no maneja las armas) lo leemos menos como una información tardía que como una declaración principista, y que concierne a su posición personal ante las exigencias militantes, que el joven Strauss no cuestionaba en sí mismas. ¿Ha tenido lugar esta conversación entre ambos? Independientemente de la verdad fáctica, en 1962 Strauss mienta la ya recordada opinión de Jabotinski sobre la importancia de hablar hebreo, pero la importancia aún mayor de saber disparar. La anécdota straussiana –ficcional o real, es una evocación aclaratoria de su actitud juvenil– figura a continuación de la referencia al augurio de Spinoza de que el judaísmo algún día recupere la perdida virilidad política mediante el abandono de la religiosidad afeminada. Esta alusión a Spinoza respalda la combatividad planteada por el sionismo político, cuyas premisas Strauss reconoce haber compartido, al menos hasta la *decisión personal decisiva*: no ser un cuadro militar. Repitamos este ya recordado paso autobiográfico: si bien el «sionismo político, simple y puro, se basa en una ruptura radical con los principios de la tradición judía, sin embargo no puedo abandonar el tema sin homenajearlo. El sionismo político estaba comprometido con la dignidad humana de los judíos de una manera más pasional y más seria que cualquier otro movimiento. Su idea, en última instancia, era que los judíos volvieran a su tierra con la cabeza erguida, pero no en virtud de un acto divino, sino de la *acción política y militar: luchando*. – Sin embargo, es imposible ubicar a todos los judíos en esa tierra tan pequeña. El sionismo político era una sugestión honorable, pero debemos agregar que era meramente formal o pobre» (cfr. «Why We Remain Jews?», en *Jewish Philosophy...*, *op. cit.*, pp. 318 y 319; las cursivas son nuestras). Observemos también que en la primera parte de la «Respuesta» a los frankfurtianos, poco antes de aludir a este motivo spinoziano, Strauss ha contrapuesto una visión «heroica» de «lo humano», la suya, a otra «jasídica», *políticamente inoperante* (Bd. 2, p. 302).

Ante todo, diríamos que la mayor dificultad del sionismo político straussiano se presenta como la de determinar con precisión cuáles son los contenidos conceptuales necesarios para legitimar filosóficamente la instauración de un orden estatal *judío* como estructura institucional que justifique su calificación particular; o sea la exigencia de dar cuenta acabada de la especificidad que debe distinguirlo de cualquier otro Estado sin más, y así legitimar la adjetivación indicativa de una nacionalidad que no es pacíficamente homologable a las de los órdenes estatales modernos. ¿En qué radica esta especificidad?

Ciertamente, una respuesta rápida puede ser el *factum* de que contará con una población mayoritariamente judía, asumiendo como judíos que pueden habitarlo a los que *ya están considerados* como tales por un sentido común amplio, que atiende a una pluralidad de criterios. La historia es clara al respecto, y en ella interviene lo religioso, lo étnico-racial, y lo cultural en general del modo más diverso según las circunstancias. El supuesto en que se basa esta respuesta, totalmente insuficiente para la lógica constitucional del potencial Estado judío, es la premisa política en sentido estrecho de que la discusión sobre la identidad puede generar opiniones y posturas variadas. Una posibilidad es entender la identidad en cuestión como basada primariamente en alguna de las dimensiones indicadas, asumida como excluyente de las demás, o sea como un único factor específico que la reglamentación de la ciudadanía debe tener en cuenta. Otra es entender esta identidad con distintos grados de apertura y amplitud de su significado, lo cual puede decantar en una suerte de coexistencia de criterios que los vuelve, a cada uno de ellos, disponibles a ser utilizados según lo que cada ocasión en que se la deba decidir muestre como conveniente. En ambos casos, la opción por un criterio exclusivo o por una pluralidad de determinaciones, será determinada por la legislación sobre la ciudadanía del Estado judío aún por fundar.

Esta función que el criterio identificatorio tiene en la determinación de la ciudadanía estatal muestra que se trata de disquisiciones y discusiones por atrás de las cuales presionan las urgencias políticas planteadas por el sionismo para poner en marcha un proceso *realmente* fundacional del Estado. La especificación filosófica de la ciudadanía es el requisito conceptual para lo que luego será establecido en las normas constitucionales de distinto nivel, que traducirán estas determinaciones principistas en disposiciones positivas. Lo que se pone en juego al discutir la identidad judía es el fundamento de la legislación que determinará la condición de ciudadano en el Estado futuro y, con ella, el futuro de este Estado.

Se trata, entonces, de un tema clave que la reflexión filosófica de Strauss *no desarrolla satisfactoriamente*, pese a que ha hecho del aquí y ahora, de la situación concreta contemporánea, la premisa de su compromiso. O sea, aun reconociendo que estamos ante ensayos breves para publicaciones casi coyunturales, entende-

mos que no tematizar con una conceptualización más precisa (lo cual es independiente de la extensión que se le dé) esta cuestión, tal como lo requiere el mismo tipo de sionismo al que Strauss adhiere en mayor o menor medida y con formulaciones personales, es una carencia de estos trabajos juveniles. Una carencia porque esta conceptualización es una exigencia del sionismo revisionista que, pese a no contar durante los años veinte con un apoyo masivo ni mucho menos en la comunidad judía alemana, sin embargo necesita hegemonizar la opinión de los jóvenes insatisfechos con el asimilacionismo; lo prueba el rol importante que adquirirá en los albores prefundacionales durante la década siguiente, precisamente porque galvanizará a la juventud judía dispuesta al heroísmo viril (mentado por Spinoza) que también entusiasma –si bien con moderación– a Strauss, y porque es eficiente en el plano de la organización militar cada vez más indispensable. De algún modo, esta carencia en la reflexión al respecto genera la impresión de que Strauss está dejando abierto un flanco a la solución filosóficamente más débil, la de un empirismo *post factum*: antes de la fundación de Israel, se acepta como judío quien de hecho es considerado judío (donde «de hecho» alude al uso contingente de la variedad de criterios indicados); y luego del *fait accompli* del Estado judío en acto, se acepta la determinación establecida por las normas civiles relativas. Lo cual posterga la cuestión y hasta parece dejar que se resuelva en clave iuspositivista: el *Judenstaat* tendrá como ciudadanos mayoritaria o exclusivamente judíos a aquellos que su legislación defina como tales. El hecho es que, siendo consciente de que la acción constituyente desatará un duro conflicto, sin embargo no concede espacio escritural a reflexiones de filosofía política y constitucional centrales.

El Betar (columna organizativa juvenil del revisionismo jabotinskiano) nace en 1923 y sus principios (*La muralla de hierro* es del mismo año) son difundidos y suscitan discusiones. Dos años después, Jabotinski funda el Partido Revisionista, y en 1920 es organizador de la autodefensa judía en Palestina, a cargo del Haganah; en 1931, se funda el Irgun, compuesto por militantes *betarim* y otros de ideas muy similares, del cual Jabotinski es la figura principal. La ideología betarista entiende que el derecho le corresponde a quien se hace fuerte en su capacidad de ejercer poder político fundador de orden, basándose en su capacidad militar; consecuentemente, siente y expresa desconfianza y desprecio por las abstracciones iluministas; aunque también reconoce que este poder no es meramente fuerza física (sería absurdo en el caso de seres humanos), sino esencialmente espiritual. Jabotinski expresa estos rasgos nítidamente, insistiendo en la ética del sacrificio por la comunidad que debe regir la cotidianeidad misma del betarista. De aquí que la cuestión de la identidad nacional-popular judía como cemento ético-político sea el factor estructurante del Estado judío a *constituir* ontológica y legalmente.

De lo que se infiere que las premisas teóricas de Strauss le impiden teorizar como solución de la cuestión judía en las condiciones específicas de las primeras décadas del siglo XX un *Judenstaat* que fuera la reproducción mimética del modelo liberal asentado en la abstracta figura dual del *individuo-ciudadano* que obedece a la ley civil peculiar, la de Medio Oriente, distinta del espacio de vigencia de la estatalidad liberal porque así se lo enseña su racionalidad utilitaria. Por idiosincrática y no fácilmente etiquetable que sea la adhesión o cercanía de Strauss al revisionismo jabotinskiano, los principios filosóficos que asoman por detrás de la retórica combativa de sus escritos juveniles dan testimonio de su incompatibilidad con este planteo abstracto. Las convicciones straussianas, entonces, no le permiten recurrir ingenuamente al paradigma moderno (nord-atlántico y euro-occidental), como si para darle validez bastara sólo con insertarlo en otra geografía y aportarle una población mediante el traslado a Palestina de una enorme cantidad de judíos europeos. El tema precisamente espiritual, es decir religioso y ético, como sustrato sobre el que se apoya toda estatalidad, queda así ingenuamente elidido.

Por incipiente que fuere la filosofía política de Strauss, al meditar sobre el ethos sustancial que consolida toda política sionista que sea consciente de la vacuidad del racionalismo y de la entidad del nihilismo no puede aceptar que la justificación de la identidad judía, central para su programa, se resuelva en términos biológicos, raciales (un argumento presente en muchos sionistas) ni que la actitud ante la religión sea la de un intervencionismo hipócrita (fomentar desde el poder la religiosidad del pueblo *ignorante*, para ir paulatinamente educándolo en el ateísmo). Un Strauss aquejado por el problema teológico-político sabe que una cosa es neutralizar la religión para radicalizar una praxis partidaria, o sea para reforzar su radicalismo doctrinario independizándose de todo patrón que no sea intrínsecamente político; y otra bien diversa es fundar y regir un orden político específicamente judío mediante la manipulación vertical, con mayor o menor violencia, de ese componente de la identidad judía, la fe, que lo ha sostenido desde hace siglos, como Strauss mismo reconoce, independientemente de su ateísmo personal como filósofo.

Cabe leer su producción de los años veinte preguntándonos, entonces, cuál es la comprensión de la estatalidad moderna que ella manifiesta, pues de esto depende una legitimación novedosa y realista del *Judenstaat*. Dicho de otro modo: discutir y rechazar el sionismo culturalista y el asimilacionismo liberal desde una perspectiva *política* (frente al primero) *novedosa* (frente al segundo) no equivale a legitimar el calificativo del que el nuevo Estado no puede prescindir, porque es en ser adjetivado como «judío» que se sustenta la fuerza espiritual que debe movilizar las conductas de todo tipo, bélicas y pacíficas (religiosas, legales, laborativas,



y culturales en general), que el sionismo político prevé sensatamente al plantear una tarea *constituyente* inevitablemente generadora de conflictos extremos.

Reconocemos que Strauss sabe ceder en sus convicciones íntimas en aras de la eficacia de una política. Pero esto no equilibra la ausencia de la requerida tematización de las dificultades conceptualmente profundas que afectan un proyecto sionista como el de la facción a la cual está ligado en su figura de doctrinario que busca incidir desde el margen, pero con no poco predicamento entre la juventud apasionada por estas cuestiones. Lo que leemos en Strauss es más bien la copresencia de instancias conceptuales tensionadas y problemáticas. Y la coherencia de su discurso, indudablemente sugestivo, es la prevalencia de la crítica, de la *pars destruens*, en desmedro del momento propositivo y constructivo de todo compromiso político tan *serio* como el que Strauss correctamente asume, esa *pars construens* que queda soslayada.

Un intelectual agudo como el joven Strauss, comprometido con un sionismo combativo e inmerso en las reflexiones iniciales de lo que será su prolongada meditación sobre la *Judenfrage* debía encarar las dificultades teológico-políticas inherentes a la legitimación del orden defendido con una atención que permanece subyacente y/o, a su modo, postergada. El activista político puede no adentrarse en la dimensión filosófica; el pensador con aspiraciones a ejercer un influjo ideológico en la praxis no puede eludir la problematización del problema.

## 8

Prosigamos con estas observaciones. Pensar como filósofo político el orden que defiende como militante sionista lo pone ante el desafío de dilucidar la especificidad distintiva del Estado a instaurar.<sup>50</sup> Veamos algunas complicaciones que esta tarea le suscita a Strauss, a quien le atribuimos ser consciente de ellas.

I) El nervio de la estatalidad moderna es la lógica de la *representación*. El Estado como estructura institucional es una configuración político-jurídica y socio-econó-

---

50. Valga la reiteración de lo dicho: el núcleo de la justificación del Estado adjetivado como «judío», ¿comportará una ciudadanía exclusiva y correlativamente la exclusión de todo aquel que no pertenezca –cualquiera fuere el criterio determinante– al pueblo hebreo, sin que importe la cantidad de la presencia ni la cualidad de las funciones cumplidas por un no-judío en territorio israelí? ¿O en tanto Estado moderno concederá la ciudadanía también a quien no satisface esta identidad? Para ilustrar esta dificultad, podemos alegar que *argentino* es quien la ley argentina define como tal, *pero* nuestro sistema normativo no impone como requisito ninguna pertenencia religiosa, ni étnico-cultural ni, menos aún, racial. Sus *principios* son los de la estatalidad moderna. Ahora bien, este esquema secularizante, ¿es el del Estado judío que Strauss piensa en los años veinte?



mica novedosa que da respuesta a los problemas inaugurales de la modernidad, ante todo las guerras simultáneamente religiosas y civiles, pero también a las exigencias propias que, bajo la forma de derechos subjetivos (o naturales, o sea del hombre *natural* como *persona*, antes de su pertenencia a cualquier orden *civil* como *ciudadano*), plantea la comprensión del ser humano como subjetividad, como yo-individuo que se autolegitima como fundamento de sí (el *yo pienso-quiero* es esta *causa sui*) y que, en virtud de la capacidad que se ha atribuido, también es fundamento de todo lo que resulta de sus actividades: el mundo que conoce, la sociedad en que vive, las nociones y símbolos que conforman sus ideas y creencias, las normas que determinan sus criterios de conducta, la justicia de sus acciones.

El *yo* se despliega en una pluralidad de espacios coexistentes, que la estatalidad articula en forma de relaciones entre lo público y lo privado (lo *público-estatal* como esfera de emanación de orden vertical; lo *público extra-estatal* o lo *privado-público* como áreas de interrelación horizontal basadas en el intercambio de ideas y productos, con las conductas conexas y una pluralidad de resultados simbólicos y materiales; la *privacidad* insular e intangible en su principio mismo, la intimidad personalísima, lo privado en sentido más estricto). El sujeto moderno es una persona activa en esta pluralidad de dimensiones interrelacionadas por distintas vías (normas y regulaciones, funciones y actividades, circulaciones de subjetividades y sus objetivaciones, imposiciones y conflictos por imponer los poderes respectivos, etc.), pero el nexo básico que da sentido a esta correlación y, por ende, la configuración sobre la cual reposa el orden del Estado es la *representación* o dinamismo del representarse de lo societal y lo personal en el sistema de instituciones y autoridades estatales como *representante* (protector, garante, custodio, etc.) de estas dimensiones exteriores a la estatal, y fundamentalmente como representante (intérprete y aplicador) de los principios superiores que dan sentido profundo a la constitución (ontológica y normativa) del orden estatal como forma de convivencia. Continuando con la metáfora topológica que lejos está de ser distorsionante (pues lo político moderno es dominar espacio y neutralizar tiempo), digamos que, si el suelo sobre el cual se construye el Estado clásico (siglos XV a XIX) está por naturaleza y razón poblado por *individuos*, la conceptualización que –al modo de una condición trascendental de posibilidad– justifica que el sujeto (auto-ungido a sustancia absoluta a partir de definir su propia esencia como *libertad*) pueda legitimar un orden vertical de *mandato y obediencia* sin contradecirse (dando sentido a esos mandatos por el beneficio que los a él sometidos obtienen de tal obediencia), es precisamente la noción de *representación*.

Repitamos el bien conocido esquema: es legítimo que una autoridad me imponga obligaciones acompañadas de coacción pública externa porque ella me *representa*, porque ella no es sino mi propia voluntad que aparece personificada por

la voluntad de otro, mi representante. Esto es inherente al *yo pienso*, la autoconciencia (y a sus sucedáneos idealistas y *–mutatis mutandis–* marxistas): su verdad/identidad sustancial es ser sí mismo como tal, punto de máxima concentración de pensamiento-voluntad (hegelianamente: «en sí») y, a la vez, ser sí mismo en la figura especular de lo otro de sí mismo, exteriorización, proyección, extroversión autoplenificante («para sí»); subjetividad que es sujeto y objeto. En esta unidad metafísica de una dualidad física radica el arcano teológico-político de una voluntad única y unificante de dos cuerpos distintos, la unidad representante-representado. La cifra moderna. La voluntad del segundo cuerpo está-en-lugar-de la inmediatamente mía, la *representa*; y la consecuente identidad-unidad («artificial» en Hobbes; «moral» en Rousseau) nace de la mediación motorizada *abajo* por el consentimiento (categorizado equívocamente como «pacto» con virtudes fundacionales) a que *arriba* se dé realidad inmanente a los principios trascendentes (mediante la legislación y la ejecución). Metafísicamente, entonces, ese otro que decide por mí porque yo lo he autorizado a que lo haga, soy *yo mismo como otro* y, de esta manera, las decisiones normativas de mi representante son obligaciones que yo me impongo a mí mismo. Por ende, al obedecer *soy libre*.

Sabido es que la tradición prevaeciente en la filosofía política moderna, el liberalismo, ha tendido a *purificar* el esquema de esta construcción racionalista sustituyendo la teología política o secularización metafísica de la cristología que la sostiene por una racionalidad rigurosamente utilitaria, más allá de las mayores o menores invocaciones de principios morales que presuntamente aportarían una justificación no exclusivamente pragmática al derecho en general y a la estatalidad en particular. Con el liberalismo, el mediador (originariamente representante de lo trascendente en lo inmanente) pasa a *valer* sólo como un *instrumento* para la mejor protección de la lockeanísima «vida, libertad y posesiones» del individuo representado, la «propiedad» en la sociedad natural como cédula madre y padre de la justicia en la sociedad civil. Con lo cual, el representante liberal vale como protector del representado, cuya razón-conciencia moral es más que suficiente para dialogar con la trascendencia, interpretar su mensaje y legitimar o invalidar con su opinión al dispositivo utilitario que lo representa.

Ahora bien, en lo que nos cierne directamente en estas páginas, que la representación política moderna resulte de la secularización de la cristología cristiana significa que en su génesis histórico-conceptual se configura a partir de una deriva semántica desde la teología cristiana a la filosofía político-jurídica estatalista. En virtud de este desplazamiento, tal como el *yo pienso-quiero* se atribuye potestades teológicas propias del Dios Creador, ocupando el lugar de sustancia fundante, así también la *representación* como dispositivo vertebrador del Estado surge de la misma transposición secularizante de la Segunda figura trinitaria: la razón-volun-

tad absoluta (en la teología cristiana, la de Dios; en la filosofía política, la de la persona titular de derechos por naturaleza) se representa y de esta manera dignifica su función. Cristo redime a la humanidad, funda el orden eclesiástico y da un sentido a la historia previa a la Redención plena al final de los tiempos; el dios mortal como representante soberano obra análogamente: interpreta las leyes eternas y las aplica garantizando el orden estatal. El representante es mediador entre lo universal y lo particular, entre el más allá y el más acá, fundando institucionalidad en este mundo (en la teología, la Iglesia; en la filosofía política, el Estado). En un texto que –insistimos– Strauss ha de haber conocido tempranamente, Schmitt da de esto una definición acerada: «Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados».

Ante este derrotero de la modernidad y atendiendo a las analogías estructurales de las que se nutren las filosofías del Estado (en un arco de motivaciones que va desde la legitimación absolutista a la deslegitimación revolucionaria y/o anárquica), una posibilidad es aceptar que las secularizadas categorías de la teología política –por efímera que haya sido su función histórica– son el único sostén conceptual de una visión ética, o ético-religiosa, no meramente mecanicista y pragmática de la estatalidad (más allá de que esta visión haya sido la conclusión del proceso). Otra posibilidad, en cambio, es entender el fenómeno al que alude Schmitt como equivocado o, al máximo, distintivo de un estadio únicamente provisorio que rápidamente cede a la justificación racional del Estado desligada de todo resabio teológico o metafísico. Es decir, la deuda teológico-política del derecho moderno es sólo un precio que se debió pagar a la tradición para que pudiera proseguir adelante una evolución progresiva de la historia –de los humanos y la de las ideas que los acompañan– hacia niveles más laicos, sensatos y compatibles con la ciencia, de justificación de la convivencia bajo un sistema normativo estatal. Para esta actitud progresista, el simbolismo teológico y las analogías entre religión y derecho quedan explicados por el carácter gradual de la comprensión científica y laica de los conceptos fundantes. La idea de progreso fundamenta el sentido de la estatalidad (tanto para defenderlo, como para atacarlo) y su etapa teológica y metafísica es simplemente eso, un momento de pasaje.

A Strauss como pensador judío este panorama le plantea un dilema.

Si proclamar el ateísmo lo llevara a posicionarse en clave racionalista dura y pura ante el problema del Estado judío, entonces se diluiría el sentido profundo de este adjetivo, pues en juego está la construcción de soberanía sobre la base de las conceptualizaciones universalistas propias del logos moderno, que en la cualificación de *judío* no pueden ver si no una degradación particularista de lo humano sin más. Que un orden estatal esté habitado por una mayoría abrumadora de judíos no altera el hecho de que este Estado debe ser un instrumento de pro-

tección de la subjetividad individualista de *todo ser humano*, sin aditamentos calificatorios de otro tipo. Si la calificación distintiva se tradujera en concesiones al *exclusivismo judío* a nivel de principios constitucionales o de legislación consecuente, esto equivaldría a una violación de ese rasgo universalista de todo sistema normativo estatal, a una suerte de discriminación simétrica a la sufrida por los destinatarios de la nueva institucionalidad, a lo largo de la historia (que ni siquiera sería justificable en términos de protección eficaz, pues es previsible que la institución de este orden genere extrema violencia).

Strauss no puede legitimar el *Judenstaat* con la matriz cristológica, pero, si nos atenemos a su crítica filosófica al racionalismo moderno y sus consecuencias contemporáneas, tampoco puede aceptar que quede delimitado a ser otro mecanismo protector-utilitario más, cuya judeidad sería un mero *factum*, un dato empírico que no amengua su universalismo abstracto, una adjetivación contingente. Si así fuera, el Estado judío no produciría, obviamente, una *asimilación* calcada sobre la acontecida en Occidente, pero un resultado análogo se perfilaría en el horizonte, ya que tarde o temprano conduciría a sus ciudadanos a ser pioneros del nihilismo utilitario y postheroico en Medio Oriente. La politización de impronta decisionista que Strauss aboga para el sionismo sería la propedeútica de la despolitización y, en última instancia, del hedonismo terminal. Nuestro intelectual comprometido, ¿vislumbra esto?

Pero entonces, para reivindicar la judeidad del nuevo orden buscado y para que esta calificación identitaria goce de fuerza fundacional de un Estado simultáneamente moderno y anti-moderno, animado con un ethos de inspiración *heroica*, el camino que se le abriría a Strauss es el del recurso a una teleología ético-política capaz de contraponerse a cualquiera de las variantes del progresismo inmanentista (la liberal, la socialista-marxista, las anárquico-utópicas, inclusive las humanistas y espiritualistas plurívocas). La única que responde a esta necesidad de identidad sustancial y eticidad integral que Strauss asume como problema parece ser la véterotestamentaria que instituye la identidad del pueblo elegido por Yahvé, pero sometiéndola a una lectura que aliente una suerte de neomesianismo hiperpolitizado en clave estatalista y *antirrevolucionaria*, pero *combativa*.<sup>51</sup> Ella puede proveer una interpretación por la especificidad judía de tal Estado que consista en favorecer más eficientemente que cualquier realización histórica de la estatalidad moderna (las naciones occidentales) una novedosa espera del advenimiento mesiánico plenificador, sin someter este esencialismo a

51. Con la adjetivación aludimos a una posibilidad antitética a cómo el estado de excepción es interpretado en cifra revolucionaria por Benjamin, y en el registro posmoderno por pensadores actuales, como Agamben. En todos los casos, el referente básico es siempre Carl Schmitt.

ninguna ortodoxia despolitizante ni a ningún laicismo desjudaizante que, de ser trasladado a Palestina junto con los contingentes migratorios, reproduciría tarde o temprano y en otras condiciones geopolíticas un clima espiritual equivalente a lo que en Occidente ha sido la defeción asimilacionista.

Por un lado, el Estado judío, al igual que todas las entidades político-jurídicas propias del tiempo histórico, será una construcción *humana*; pero, por otro, su ethos identitario, sustancial, radicará en el significado de su *excepcionalidad*, legitimada mesiánicamente y legitimante de las acciones a emprender según lo exijan las circunstancias, en general, y las vicisitudes político-militares en especial de la *espera*, porque protegerá a los miembros del pueblo elegido como ningún otro orden institucional puede hacerlo, permitiéndoles vivir libres de las amenazas y peligros que padecen en las situaciones de discriminación y persecución, y a la vez sin inducirlos a una secularización subrogatoria de su identidad religiosa. Durante la temporalidad excepcional, la validez del Estado judío dependería exclusivamente de su capacidad preservadora y protectora de los miembros del pueblo elegido más acuciados por sufrimientos intolerables, que no tendrían por qué abandonar su fe. Tan sólo canalizarlas en una nueva eticidad que, eso sí, les exige politizarse y estar dispuestos a luchar: hasta tanto no suene el *shofar*, que resuenen las armas. Strauss podrá no empuñarlas personalmente, pero sabe que manejarlas es inherente a la politización que propicia como ideólogo.<sup>52</sup>

El *silencio* de Strauss en sus artículos no sólo respecto al neomesianismo que esbozamos hipotéticamente, sino al problema de fondo que plantea el aspecto constructivo y propositivo de su sionismo, ¿nace de condiciones escriturales –artículos en publicaciones marcadas por la coyuntura– y/o de las dificultades que un esquema semejante le plantea a sus concepciones filosóficas, que son las que nos interesan?

Un dispositivo protector que no se justificara desde el inmanentismo utilitario (en clave individualista o desde la teleología socialista), sino desde una trascendencia vétero-testamentaria politizada, aunque no compatible con la de la teología-política cristiana (o, más concretamente: la de Schmitt), debería tener estructuras idiosincráticas que remedaran de algún modo las de la teocracia bíblica, actualizando desde el ethos sionista y adaptando a las condiciones contemporáneas lo que el Libro revela sobre la intervención divina (una enseñanza extraíble de las palabras de Dios al elegir reyes, profetas, jueces y caudillos, y de las deci-

52. En sus escritos sionistas juveniles, Strauss se refiere sólo al mesianismo conservador y despolitizante durante el *galut*: «La idea de ser elegido [*Auserwähltheit*] y del mesianismo mantuvieron firme, en todas las situaciones, la fe en la posibilidad y necesidad de perseverar, la fe en el futuro nacional; pero por otro lado impidieron que esta fe condujera a la acción, en la medida en que su meta era algo totalmente milagroso, inalcanzable para un esfuerzo humano» (Bd. 2, pp. 317-318).

siones que éstos tomaron); pero al mismo tiempo debería compartir la institucionalidad constitucional de cualquier orden estatal secularizado. La cuestión gira, entonces, en torno a la legitimidad del *particularismo* del Estado a fundar, que no puede ser la del universalismo del leviatán (para Strauss, descarnadamente racionalista).

Más aún, este neomesianismo filodecisionista le plantearía a Strauss el problema de que la religiosidad que no comparte como filósofo y rechaza como político, para que el sionismo se politice y *actúe* con posibilidades de éxito, sería la fuente para una inflexión semántica de las doctrinas tradicionales que le ofrecería una justificación con visos de coherencia, creemos, para cortar el nudo gordiano de la cuestión judía, como la vive Strauss. Pero entonces, ¿cómo manejar el ateísmo proclamado? Tenemos, así, por un lado, el problema de la viabilidad teórica de una hermeneusis que, neutralizando el indiferentismo de la religiosidad ortodoxa, resemantice el mesianismo de modo que la excepcionalidad del tiempo histórico legitime la excepcionalidad del orden estatal judío, y de este modo conjugue integrista ético y funcionalidad ante todo militarista (defensa de los judíos que habiten su Estado en tierras donde inevitablemente estallaría un duro conflicto). Por otro, y sin identificarse con el anterior, tenemos el problema de la pregunta que Strauss tendría que (poder) responder: en esos años de entreguerras y dadas las condiciones nacionales e internacionales, ¿puede justificarse en términos de *protección* la empresa sionista que, como bien lo sabe el revisionismo jabotinskiano, desencadenará una guerra entre árabes e inmigrantes judíos en Palestina?

Nos resulta difícil suponer que Strauss no sea plenamente consciente de que la realización concreta del programa sionista dará lugar a un estado de excepción permanente no sólo *de iure theologico* sino también *de facto politico*, pues el Estado judío no podrá evitar verse inmerso en una guerra total de impronta bíblica y armas de destrucción masiva (1914-1918 *docet*) para ocupar territorios que los sionistas políticos –y los revisionistas en primer lugar– consideran propios y exclusivos con argumentos difícilmente convincentes para las otras naciones involucradas en esta situación; las poblaciones islámicas en primer lugar.

Sea como fuere, el recurso al mesianismo satisface un aspecto del sionismo hiperpolitizado de Strauss, pues la perspectiva legitimante que ofrece puede reforzar el cuestionamiento que nuestro filósofo hace de los principios y expectativas de las ideologías inmanentistas, tanto la del liberalismo, para el cual el criterio convalidante del Estado es su eficiencia en preservar la propiedad de sus individuos-ciudadanos; como la del socialismo que, invocando una teleología laica y científica, ha establecido mediante el terror un colectivismo opresivo. Pero le acarrea problemas más inmediatos, que obligan a sutilezas argumentativas y pro-

gramáticas que, consciente o inconscientemente, no realiza: semejante recurso a una dimensión religiosa no parece armonizarse sin duras fricciones con el sionismo fuertemente ateo que proclama.

Si nos atenemos a la tarea del militante Strauss en la Alemania de los años veinte, si hubiera adoptado *este* mesianismo no pasivo ni indiferente, su práctica como intelectual comprometido habría quedado reducida a demostrar que el Estado judío habrá de ser el más eficaz de todos, en especial para las poblaciones judías más necesitadas de esta protección, pese a la situación de violencia en que se encontrarán esos mismos inmigrantes judíos. Su fervorosa apología del ateísmo en clave sionista sería, así, una voz de orden entre incoherente e inútil, o en todo caso acotada a una coyuntura muy particular: la de una polémica circunstancial en el frente interno y de no mayor alcance que la de este perímetro. Lo importante sería la más profunda articulación entre religión y política, como reivindicación de un orden en permanente conflicto a lo largo de un estado de excepción inderogable hasta la plenitud mesiánica. ¿Puede hacerlo desde su filosofía?

El hecho es que en estos artículos, un Strauss que ya en ellos se muestra como un pensador sutil y profundo, no tematiza esta problemática. En todo caso, se concentra en cuestiones que, en última instancia, lucen más circunstanciales, sin que emerja con claridad aunque más no fueran dudas e incertidumbres en torno al problema del *fundamento ¿teológico?-político*. Se limita, por así decir, al esfuerzo por sustentar desde la crítica, no desde esbozos filosóficamente algo más elaborados, una posición diversa de la racionalista (relativismo nihilista) y de la religiosa (fagocitación ortodoxa de la praxis) y lo hace mediante una fuerte crítica tanto a esa neutralización que alega la fidelidad a la Revelación, como también al asimilado que, quizás para mitigar eventuales remordimientos por su frágil pertenencia al pueblo de Israel, puede comportarse exteriormente respetando prescripciones religiosas básicas, pero sin fe, y dando apoyo económico al sionismo, sin mayores compromisos.

En suma, racionalidad laica o religiosidad véterotestamentaria son, entonces, las posibilidades de validación doctrinaria del orden estatal, alternativas a la cristología secularizada (propia de la visión hobbesiano-schmittiana). Sólo que Strauss no puede aceptar ni la primera, porque su pensamiento es crítico de los principios prácticos modernos y a la subjetividad que los pone en práctica; ni la segunda, porque entiende que el sionismo puede alcanzar eficacia sólo si rompe con toda dependencia religiosa, sobre todo de una fe bíblica cuya tradición rigurosa respalda una espera pasiva y despolitizada de la única intervención justa que pondrá fin al estado de excepción permanente (la historia, que Jesús de Nazareth no ha redimido): el advento del auténtico Mesías, que avendrá en un tiempo enigmático e impredecible.

II) Se nos permita insistir en este momento teológico-político, menos como época histórica que como instancia teórica que justifica *éticamente* al Estado a partir de una remisión a una trascendencia irreductible a las invocadas por la moral abstracta y polivalente o por el utilitarismo individualista.<sup>53</sup>

Si Strauss aspira a una eticidad postliberal y antisocialista, se encuentra en una situación compleja. No puede aceptar la teología política, porque de hacerlo, estaría recurriendo a una analogía entre orden estatal y orden eclesiástico para legitimar un Estado cuya identidad específica presupone el rechazo del cristianismo, de su idea de iglesia y de su comprensión de la política (al menos en una suerte de denominador común de sus distintas posiciones, en aquellos años). Al mismo tiempo, asume la tarea –propia de un intelectual comprometido– de proporcionar al Estado judío una dignidad *equivalente, pero alternativa*, a la que la doctrina cristiana ofrece a través del esquema teológico-político representacionista, de matriz cristológica.

La secularización ha dinamizado el pasaje doctrinario (filosófico-político y por ende también iusfilosófico) desde el dogma trinitario (la Segunda Persona como dignificación de lo inmanente desde lo trascendente) al principio fundacional del Estado, la *representación* como articulación no meramente utilitaria entre las dimensiones de lo público-estatal, lo público-societal y la esfera privada. El espíritu ético asentado en la teología política cristiana se nos vuelve evidente en esos dos modelos de cristología secularizada que son el *deus mortalis* hobbesiano y el *Espíritu* objetivado como *Staat* en Hegel.<sup>54</sup> Pero este modelo de una política fundada en la representación de ascendencia cristológica no puede cumplir en el judaísmo en general ni, todavía menos, en el sionismo straussiano en particular, la función de respaldo trascendente –religioso y ético– que cumple en la estatalidad de la modernidad clásica (barroca y westfaliana). Y un Strauss que entiende que el liberalismo no ofrece respuestas acordes a la época, porque es incapaz de contener el nihilismo en Occidente y de ser la antítesis eficaz al sovietismo (a su juicio, un cruce de utopismo cientificista y economicismo feroz, impuesto mediante el terror), está obligado a aportar un sostén doctrinario de fuerte impronta

53. A la primera puede preguntársele quién no tiene una premisa a mano que armonice su acción particular con el imperativo categórico; a la segunda, si la racionalidad utilitarista abstracta refuta a *Harry Lime* (ya que la idea misma de *individuo-fundamento* autoriza a juzgar la propia condición existencial como excepcional).

54. Pensar la mediación universal/particular como *representación* es el logro de la teoría hobbesiana de la soberanía; aunque luego prevalece el impulso limitacionista del poder leviatánico y el liberalismo lo somete en su concepto mismo a las presiones societales. Hegel hace el último esfuerzo del pensamiento político de la modernidad clásica por estructurar orgánicamente el Estado en la configuración de monarquía constitucional representativa, como un –se nos permita la fórmula– *katejon dialéctico*.



ético-política diversa al espiritualismo culturalista y al socialismo, las otras tendencias también activas dentro del sionismo.

III) Intentemos juntar los hilos de nuestras consideraciones. En la perspectiva teológico-política judía (el «aprieto» que aqueja a Strauss), la religión prohíbe dignificar toda autoridad secular no instituida en conformidad a la Revelación véterotestamentaria; lo cual significa que todo orden estatal queda reducido a mecanismo utilitario. De esta manera, el Estado judío no contradiría a la religión en el aspecto por el cual coincide con el nervio del racionalismo político: ser artefacto *útil*. En todo caso, es cierto que *serviría* en este mundo sólo para proteger la espera esperanzada, a la luz de un mero *mientras tanto*, como guardián nocturno y diurno, legítimo sólo porque legal. A su modo, reproduciría el contexto de la convivencia entre asimilacionismo y ortodoxia, aunque en tierras lejanas y en un orden habitado mayoritariamente por judíos.

Va de suyo que la función de protección no puede estar ausente de ningún esquema estatal, pero el problema (que le atribuimos a la posición filosófica) de Strauss es que su apología del ateísmo debe tener un significado distinto al de reducir el *Judenstaat* a mecanismo pacificador-protector exclusivamente, pues en tal caso su sionismo no constituiría una alternativa al relativismo inmanentista ni, menos, al desemboque nihilista que éste acarrea. Más concretamente: si Strauss entiende que el sistema liberal cumplió su ciclo en Europa, no puede aspirar a reproducirlo en Palestina, para peor con posibilidades de que ni siquiera pueda desempeñar su función utilitaria, dada la situación de guerra total que esto desencadenaría en Medio Oriente. Si tenemos en cuenta que, no obstante Strauss abogue por la exclusión de la intervención religiosa en el sionismo, no deja de reconocer la tarea vertebradora, conservadora y alentadora de la judeidad que cumple la fe bíblica, una de las precauciones que debería tomar el programa sionista es que el Estado judío que promociona no quede sometido a una lógica equivalente a la inaugurada por el modelo estatal del racionalismo moderno, heredero teológico-político de la matriz representacionista cristiana y, *precisamente por esto, en su deriva liberal*, espacio por excelencia de la secularización que se profundiza y decanta en inmanentismo pragmatista y se disuelve en relativismo nihilista. En este sentido, la estatalidad leviatánica, de impronta representacionista, podrá aportar la estructura de ciertas instituciones de gobierno que se definen por funciones imprescindibles en cualquier orden, pero no una fundamentación *específicamente judía* al *Judenstaat*.

En resumen, si Strauss no recurre a la teología política cristiana, representacionista y preparatoria del laicismo utilitarista, ni a la teología judía ortodoxa, despolitizante, ni desarrolla ningún paradigma novedoso y rupturista, como el que he-

mos llamado neomesianismo auténticamente político y contrarrevolucionario (en la línea de lo que años después calificará como principios de autoridad, fascistas e imperiales), el Estado judío se mimetiza como una figura más de la modernidad; en cuyo caso ¿qué significa el adjetivo «judío» de la meta estatal de su sionismo?

## 9

Las tensiones que animan las ideas juveniles de Strauss tienen un punto de convergencia: *en tanto pensador sionista que reflexiona radicalmente sobre el Estado judío, ninguna de estas posibilidades (la racionalista utilitaria, la teológico-política cristiana, la teológico-antipolítica judía) pueden resultarle aceptables ni ser términos de referencia legitimantes de la estatalidad que su sionismo propone.*

La justificación racionalista es adecuada a un modelo liberal, entre cuyos rasgos conceptualmente distintivos se encuentra, en lugar privilegiado, la prescindencia de la autoridad estatal en materia religiosa, la tolerancia respecto de las diversas confesiones y, en todo caso, un compromiso no asfixiante con la religión mayoritaria y tradicional, si así lo exigen consideraciones variadas. Asimismo, y siempre en el nivel de los principios, el Estado laico sostiene la anulación de todas las discriminaciones contrarias a la humanidad; proclama su no ingerencia en la esfera privada pública o *sociedad civil* dinamizada por una lógica del intercambio omnicomprendensiva e intangible para el Estado; garantiza su no intromisión en la esfera privada personal. Pero el problema es hasta qué punto el Estado judío puede ser una mera repetición de este esquema, sólo que en una geografía oriental, donde no aún no ha tenido realidad y donde los regímenes existentes presentan rasgos anti-modernos, además de que se vuelve osado suponer que agradecerán a los inmigrantes judíos traer el progreso a sus tierras. Más bien, lo sensato es suponer un conflicto irrestricto y prolongado. En tal situación, parecería imposible que el Estado judío en cuestión pudiera adoptar ante la creencia religiosa de su pueblo-nación una actitud liberal abstinentes *in spiritualibus*, pues las condiciones de su fundación exigen una disposición espiritual al sacrificio que no solamente es difícilmente motivable en su población a partir de la adopción de actitudes prescindentes y neutrales en la religiosidad del nuevo Estado, sino que además sería una afrenta a la impronta identitaria real y concreta que la mayoría de este pueblo ha venido adquiriendo durante siglos y que sería absurdo además de inmoral someter al experimento de reeducación atea y purificación racionalista. La función del ateísmo para sacar a los judíos de Europa (la politización straussiana del sionismo) no pasa de ser una palabra de orden para la conducta de la élite dirigente del movimiento; la fe que necesita el pueblo trasladado a

Medio Oriente para fundar y mantener el *Judenstaat* no es, en cambio, instrumentalizable. La violencia previsible, la inevitabilidad de un conflicto sangriento y de una constante movilización de la voluntad de sus habitantes envueltos en una guerra que –tanto en el sionismo filofascista betariano como en el socialista/marxista– es vislumbrada como *total*, conlleva un tipo de eticidad asentada en una trascendencia más vigorosa que los escuálidos universales de la moral racionalista, y una voluntad política consciente de la lucha que se deberá entablar para establecerse en territorio palestino. La historia posterior ofrecerá la crónica de la violencia irrestricta, de una guerra sin concesiones ni límites, en suma: del *estado de excepción permanente* que se gesta en las tomas de posición de los años en que Strauss escribe sus ensayos sionistas.

Interpretamos al joven Strauss como consciente de las dificultades señaladas (o más prudentemente: de las que entendemos por tales). También entendemos que no las plantea, quizás porque no ve cómo resolverlas; y sugerimos que esto lo lleva al viraje filosófico que cierra su fase juvenil y abre la del Strauss maduro. Sólo que el pensamiento *propriadamente straussiano*, la cuestión teológico-política seguirá irresuelta, pero neutralizada en la forma de un ida y vuelta entre *Atenas* (la virtud clásica en oposición al utilitarismo moderno, sin que la efectivización concreta de este motivo ético y político excluya la guerra total en el caso de que la élite gobernante del siglo veinte educada en la areté griega entienda que es necesario) y *Jerusalén* (el fundamento trascendente duro y puro, no político ni tampoco susceptible de ser ratificado ni rectificado filosóficamente, pero imprescindible para quien busca algo más que lo que ofrece la inmanencia).

En nuestro temprano contexto de los años veinte y primeros treinta, el paso que da Strauss es modesto, aunque significativo: desarrolla apenas con grandes trazos la necesidad de que el sionismo sea ateo, para encarar la lucha política contra ese tozudo enemigo de la politización estatalista –y más aún en la Tierra Prometida– que es la ortodoxia religiosa. Es en este marco teórico-práctico que recepta el pensamiento de Schmitt desde un criterio hermenéutico útil para sus convicciones: interpretar el decisionismo como pensamiento político extremadamente *formalista*. Al desarticular los dos componentes de la teología política cristiana que sostiene el estatismo de Schmitt, y darle prevalencia autónoma al segundo, *das Politische*, le resulta posible incorporar elementos schmittianos a las necesidades del combate ideológico que está librando para otorgarle a su sionismo político un respaldo más profundo que la clara, pero no elaborada invocación jabotinskiana de la voluntad política de un pueblo y de la fuerza que debe acompañarla para que se imponga. A su modo, la mencionada endiada de Atenas/Jerusalén es un desarrollo de la escisión que, ya en estos escritos juveniles, el arte de leer straussiano genera en configuraciones teóricas orgánicamente ensambla-

das (como la *teología política* schmittiana), de modo tal que éstas, por antitéticas que sean a su propio esquema, resultan asimilables mediante una recepción sutil y sugestiva. El mismo impulso lo lleva también a hacer suya la centralidad de la relación *amigo/enemigo*, entendida como *cifra formal* de lo político, transplatable a las más diversas situaciones conflictivas. En su caso, a sus esfuerzos por movilizar a la juventud judeo-alemana (y a los dirigentes del movimiento sionista) a la ruptura con la ortodoxia.

Strauss reconocerá haber abrazado, desde los 17 años, «un sionismo político sencillo y directo». <sup>55</sup> Su admirado Rosenzweig lo calificó, no sin dureza, como «sionismo verdaderamente tonto». <sup>56</sup> Lo leemos más respetuosamente como sionismo político anti-teológico, que precisamente en cuanto tal se sigue moviendo en el horizonte de la *cuestión teológico-política*, lo cual le acarrea problemas para ensamblar los dos componentes de la fórmula (ya que la exclusión atea de la religión supone una justificación filosófica que no encontramos lograda en estos escritos) y, a partir de acá, para traducirlo en un proyecto constructivo preciso. En todo caso, en este estadio de su pensamiento, aquello de lo cual Strauss está seguro es de que el ensamble no puede ser cristiano, pues debe mantener lo teológico y lo político bien diferenciados en la teoría, en la realidad y en la praxis de un sionismo hiperpoliticado, sin concesiones a las posiciones neutralizantes (ortodoxas, culturalistas, liberales, socialistas).

## 10

Proponemos que en la década del veinte Strauss establece con Schmitt, a quien lee(ría) atentamente, una relación intelectual altamente significativa en el desarrollo de su pensamiento. Ante todo, un texto central es la *Teología política*, que ya ha sido publicada y comienza a alcanzar difusión, al menos entre los intelectuales interesados en estas cuestiones. Si se tienen en cuenta las inquietudes filosóficas y teológicas de nuestro joven intelectual, pero también las afinidades es-

55. «A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss» (1970), en Leo Strauss, *Jewish Philosophy...*, op. cit., pp. 457-466; cf. p. 460.

56. Un «*really silly Zionism*». Esta cita proviene de una carta de Rosenzweig a Ernst Simon, del 6 de diciembre de 1924, en F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, Bd. 2. Herausgegeben von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig (mit Bernhard Casper), Nijhoff, The Hague, 1979, p. 1007. Hemos tomado este dato de las ricas notas aclaratorias e informativas de Michael Zank, a su edición de obras juveniles straussianas: Leo Strauss, *The Early Writings...*, op. cit.: cf. nota 11 en p. 73 (en la *Introduction*, Zank vierte así la expresión al inglés: «[...] “the really dumb” kind of Zionism [...]»; cf. p. 41 nota 45).

pirituales que puede haber encontrado en el texto schmittiano, no nos resulta aventurado atribuirle un conocimiento temprano del famoso ensayo.

No conocemos pruebas determinantes al respecto, pero, más allá de la carencia de testimonios, si atendemos a la personalidad de Strauss, a la índole de las cuestiones que lo aquejan e incitan, y sobre todo a las ideas que expone en sus escritos sionistas no resulta descabellado pensar que no le pasó desapercibida una obra que, por muchos motivos (empezando por el título mismo), refleja una problemática compartida: la del correlato político de una posición religiosa que entra en conflicto con los dogmas autofundacionales de la modernidad. Tampoco puede habersele escapado que Schmitt lo hace desde posiciones intrínsecamente modernas, precisamente porque plantea la crítica a partir del reconocimiento del carácter irreversible del mundo moderno y del proceso secularizante, hasta el punto de asumir la secularización como constitutiva de la propia crítica contrarrevolucionaria (Hobbes y Donoso Cortés son fuentes schmittianas paradigmáticas en este sentido). Entender que sus pies se asentaban en el terreno moderno lo autorizaba a Schmitt a considerarse más consciente del proceso que cuestionaba que los apologetas y actores del mismo.

Desde esta visión de las cosas, la *Teología política* parece despertar ecos en algunos momentos del planteo de Strauss.<sup>57</sup> Concretamente, nos arriesgamos a suponer que ya en sus escritos juveniles hay ecos de elementos schmittianos, sobre todo en lo relativo a la crítica al liberalismo, aptos también para fomentar una reflexión atenta y sensible a la religiosidad vétero-testamentaria (en la cual puede haber creído o no, pero que no ha ignorado como factor determinante de la cuestión judía y de la solución sionista). Sobre la base de nuestro supuesto, de que Strauss conoce tempranamente el ensayo schmittiano de 1922, se sigue que no puede haber dejado de reflexionar sobre la incompatibilidad entre la articulación judía (específicamente tal, de fuerte impronta bíblica, y no las disoluciones del problema vía el asimilacionismo o el socialismo) de la relación entre religión y política, y la matriz cristológica *secularizada* que sostiene la legitimación ética de la soberanía representativa en el arco filosófico-político/jurídico que va desde pensadores que no pueden ser reducidos al pactismo liberal (pues esto es posible sólo ignorando elementos clave de su filosofía política), como Hobbes, hasta obviamente pensadores antiliberales, como Schmitt (a quien no le cabe en absoluto la etiqueta de antimoderno, irracional y semejantes).

---

57. Recordemos lo ya señalado sobre la factibilidad de que Strauss conociera la *Teología política* schmittiana en alguna de sus versiones contemporáneas: el libro; la colaboración al volumen de homenaje a Weber; el cuarto capítulo publicado en el *Archiv für Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie*.

Al mismo tiempo, Strauss es más empedernido que Schmitt en polemizar desde la filosofía política contra la modernidad *en bloc*. Mientras éste inclusive aprecia elementos del liberalismo clásico y entiende que la masa de la democracia contemporánea es un hecho irreversible, aquél en cambio, al identificar (equivocadamente) modernidad y liberalismo, en sus escritos juveniles impugna a ambos indistintamente. Tal como ya hemos indicado, Strauss debe criticar la representación cristológica, ya que en ella (en la corporización de la divinidad en Jesucristo y en las consecuencias institucionales que el cristianismo occidental derivó de la Encarnación, la Iglesia) encuentra el motivo germinal del proceso de secularización que, tras una larga cadena de modulaciones y reformulaciones, desemboca inevitablemente en la visión racionalista y atea de *la política*, técnica administrativa asentada en el principio de utilidad individualista o colectivista que tiene en el Estado –liberal o soviético– el instrumento protector por excelencia, sea del individuo burgués, sea de la clase proletaria. Todo lo cual es incompatible con el futuro integralismo ético-político straussiano: en los espacios no políticos predominan el inmanentismo nihilista, el relativismo de las costumbres, la convivencia hedonista sin *seriedad* ni *honradez* (dos ideas importantes en el joven Strauss) o, en el otro polo, una dictadura opresiva e inhumana.

Podría pensarse que el contexto católico al que pertenece Schmitt, y sobre todo las ideas y los referentes que aparecen en la *Politische Theologie* pueden haber inducido a Strauss a no mencionarlo. Pero omitir referentes a causa de sus posicionamientos filosóficos y políticos no parece ser un talante propio de él.<sup>58</sup>

## 11

En el segundo lustro de los veinte, la transición hacia posiciones políticas radicales, ya iniciada a mediados de la década,<sup>59</sup> se acelera con la lectura de *El con-*

58. Como sea que fuere, la primera referencia a la *Teología política* en esta fase juvenil es –a nuestro saber– la que aparece en el artículo de 1932 sobre *El concepto de lo político*: cf. en su «Anmerkungen...», *op. cit.*, pp. 744, 748. Los momentos de la obra schmittiana más atinentes a la problemática straussiana son –además de los pasos sobre la «Form», ya aludidos– obviamente los capítulos III (fundamental al respecto) y el IV (por su lectura de los grandes pensadores antirrevolucionarios): cf. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Dritte Auflage, Duncker u. Humblot, Berlin, 1979, pp. 47-84.

59. Destacamos particularmente «Bemerkungen zu der Weinbergschen Kritik» (1925), editado no en la primera sino en la *segunda edición* del volumen 1 de las obras straussianas que utilizamos: *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*. Unter Mitwirkung von Wiebke Meier herausgegeben von Heinrich Meier. Zweite, durchgesehen und erweiterte Auflage, Metzler, Stuttgart – Weimar, 2001, pp. 427-430; y «Ecclesia militans», en el ya citado Bd. 2, pp. 351-356.

*cepto de lo político*, publicado en 1927. Bajo lo que llamaríamos un significativo influjo schmittiano, o sea de un Schmitt cribado por la lectura straussiana desde parámetros formalistas y descristianizantes, el joven intelectual judío adopta una actitud dual.

Con relación a un aspecto de su pensamiento que desarrollará cuando cierre el período que consideramos de juventud, ya hemos aludido al reconocimiento straussiano, años después, de que Schmitt le hizo ver la importancia de entender a Hobbes para poder realizar una crítica profunda de la filosofía práctica moderna y, con ella, del mundo liberal en sus presupuestos fundacionales.<sup>60</sup> A su modo, Strauss asume como desafío intelectual desarrollar una alternativa al Hobbes que Schmitt eleva a referente insoslayable de su esfuerzo por vivificar en la era de masas el modelo de soberanía asentada en la decisión fundacional de orden en la crisis excepcional, la decisión que cierra la guerra civil. Para ello, Schmitt lee la filosofía política hobbesiana como secularización del *fiat* divino en decisión del soberano, con la consecuente sustitución de la mediación orgánica Cristo-Iglesia-Estado por el nexo reformista Cristo-Estado, que le permite a Hobbes poner como equivalente político del reconocimiento de Jesús como el Cristo, Dios encarnado que dignifica el mundo y la vida humana, el consentimiento a obedecer al instaurador y protector de la paz. Un consentimiento fundacional de estatalidad representativa que no reposa en un trueque utilitario, sino en un acto de fe y a la vez de racionalidad que supera las pasiones disolventes, y que Hobbes entiende como el compromiso de respetar las *leges naturales* y, correlativamente de obediencia a la ley civil, como instancia prioritaria respecto de cualquier perspectiva y opinión personales, sobre todo las egoístas e insensatas del «Foole» que «*hath said in his heart, there is no such thing as Justice /.../ for the same Foole hath said in his heart there in no God*».<sup>61</sup> En su notable producción de los años veinte, Schmitt busca precisamente demostrar que el Presidente del Reich está

60. Tras haber indicado que fue en las lecciones de Julius Ebbinghaus, también a mediados de 1922, que prestó atención a Hobbes, Strauss recuerda que, en «[t]otal contradicción consciente con Ebbinghaus, Carl Schmitt afirmaba en su artículo “El concepto de lo político” (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1927), que Hobbes era “de lejos el más grande y quizás el único pensador político verdaderamente sistemático”. El juicio de Schmitt sobre la grandeza y significación de Hobbes, que por entonces guardaba correspondencia con mi modo de sentir o con mi gusto, fortaleció conceptualmente mi interés en Hobbes». Cf. su *Hobbes’ politische Wissenschaft*, Luchterhand, Neuwied a.Rhein u. Berlin, 1965, p. 7. El «Prefacio» (pp. 7-10) está fechado «Octubre de 1964».

61. Thomas Hobbes, *Leviathan*. Edited with an Introduction by C.B. Macpherson, Penguin, Harmondsworth, 1968, p. 203. Se trata del bien conocido paso del capítulo xv. Para los lineamientos básicos de esta lectura teológico-política de Hobbes que proponemos, desde Schmitt, nos permitimos remitir a Jorge E. Dotti, «El Hobbes de Schmitt», *Cuadernos de Filosofía*, 32, 1989, pp. 57-69; y «Breves consideraciones sobre Schmitt lector de Hobbes», en María L. Kukac (ed.), *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, Editorial UCA, Buenos Aires, 2008, pp. 225-239.

constitucionalmente autorizado a actuar como soberano hobbesiano en la crisis, a la par que presenta las premisas teológico-políticas y el concepto de lo político que dan razón de su planteo.

En otro aspecto, conectado al anterior, Strauss recepta la schmittiana *distinción entre amigos y enemigos* como categorización legitimante de la decisión que debe tomar el sionismo para desarrollarse sin trabas, a saber: excluir todo influjo de la ortodoxia religiosa, pues esta religiosidad antipolítica es causa intrínseca de la persistencia del pueblo judío en permanente exilio e incapacidad de normalizarse. Asimismo, en términos tácticos este sionismo ateo que divide aguas *more schmittiano* puede consecuentemente acordar provisoriamente con el liberalismo una división de dominios, sin desnaturalizarse y a sabiendas de que es una *ente* efímera, coyuntural, pues el asimilacionismo también forma parte de las condiciones que imposibilitan una normalización del pueblo judío, ya que, para lograrla, lo obligan a que deje de serlo.

La polémica hiperpolitizada se despliega mediante un doble movimiento: tanto el de la polémica intelectual contra la reducción creciente del sionismo a fenómeno *cultural*, como también –y fundamentalmente– el del reconocimiento de que no se puede seguir manteniendo la alianza con el tradicionalismo religioso, ni siquiera como medio para evitar situaciones conflictivas en el seno del judaísmo. Strauss reclama una ruptura nítida: «¡El enemigo está hoy a la derecha!».<sup>62</sup> Y desde esta posición propone a los jóvenes romper toda dependencia de la práctica política respecto de la verdad religiosa. El mismo rechazo apunta a la idea de normalización, entendida como imitación y desidentificación. «El programa del sionismo autocrítico no es el de “un pueblo como todos los pueblos”, sino el de que ser-el-pueblo-elegido [*Auserwähltes-Volk-Sein*] no tiene por qué equivaler a ser un pueblo de comerciantes y abogados», es decir las profesiones pragmáticas por excelencia, nutridas de judíos asimilados.<sup>63</sup> La esencia distintiva del pueblo judío no puede ni debe ser la de una comunidad sumida en la apoliticidad de quienes se concentran en las actividades comerciales y cumplen por conveniencia con las disposiciones legales del Estado huésped (una legalidad que, por su parte, encontraría su justificación en el neokantismo, bienazonado con invocaciones a valores universales, tan indiscutibles como inútiles, a causa del carácter abs-

62. La frase está en las citadas «Bemerkungen...»: cf. Bd. 1, en la 2ª edición revista y ampliada, de 2001, p. 427.

63. Bd. 2, p. 355. La alusión de una equívoca pretensión de ser iguales a los demás remite a *Samuel I*, 8, 5. La figura del elegido por Yahvé para dar testimonio de la voluntad divina y ser juez de los judíos «todo el tiempo de su vida» (7, 15), a quien Dios le expresa que Él eligió a Saúl como rey (9, 15-17), y de aquí que Samuel se ocupe de la unción del elegido (10, 24), es *mutatis mutandis* el modelo que Strauss rechaza.



tracto y vago de los mismos). Strauss no encuentra satisfactorio, entonces, la mera obediencia externa a un sistema normativo cuya teleología dadora de sentido es la única sobreviviente a la revolución copernicana: la de la subjetividad que se ha ungido a sí misma como fundamento absoluto.

En esta polémica, Strauss no denuncia la *falsedad* de la Revelación (lo cual, además, sería absurdo desde su convicción filosófica de que la razón no confirma ni desmiente a la fe y su objeto). Simplemente defiende la independencia de la praxis sionista respecto de la creencia en Dios y en las verdades de la Torá; o sea que la política sionista prescinda de esa fe que la ortodoxia exige del judaísmo sin asumir que «la mayoría de los judíos» ya no reconocen los «presupuestos dogmáticos» de esa misma creencia. Para imponer su visión, la ortodoxia se vale de una «treta» como «medio de lucha»: alegar la «doctrina deshonestas de que el judaísmo no tiene dogmas». De este modo, al elevar esa fe no problematizada a condición necesaria de *judeidad*, la ortodoxia se erige a factor determinante de toda conducta del judío sin más, por ende de su compromiso político. Strauss propone la ruptura tajante con esta neutralización tramposa, para quebrar una «tradición» que durante siglos unió fidelidad religiosa sea con apoliticidad e indiferencia, sea con rechazo ante todo compromiso político *pleno* (no meramente utilitario) por fuera de las prescripciones del Pentateuco y el Talmud. A su modo, no es un comportamiento conspirativo consciente de algunos ortodoxos, sino que obedece al simple hecho de que la ortodoxia como actor histórico nunca se esforzó por entender «la voluntad del sionismo político» y creyó que lo liquidaba acusándolo de «*apikorsut*», apostasía.<sup>64</sup>

64. En el «Bemerkungen...», su respuesta a la crítica que le hace Weinberg desde su espiritualismo Mizrahi, Strauss aboga por que el sionismo rompa «la coalición» con la «ortodoxia» y que, en todo caso, establezca una nueva con el «liberalismo», noción, ésta, con la que quiere señalar el margen de maniobra que le da al sionismo la autonomía reclamada, sin que el acuerdo en cuestión conlleve reivindicar la ideología liberal-racionalista que está en la base del asimilacionismo. Más particularmente, la posición straussiana acentúa el hecho de que el sionismo «rechaza el sometimiento sin más a la Ley» (Bd. 1, edición 2001, p. 427). En todo caso, en este trabajo y en armonía con la impronta que Kurt Blumenfeld le va dando al sionismo alemán en su conjunto, Strauss alienta una politización más clara de lo cultural y de lo religioso en aquellos grupos y tendencias más ajenas a la asimilación, pero que en razón de su rigurosa ortodoxia (y su cercanía geográfica y cultural a esa parte del pueblo más necesitada del futuro Estado), como el movimiento Mizrahi, son *enemigos de derecha* del sionismo político. En «Ecclesia militans», Strauss directamente denuncia el ataque de la ortodoxia al sionismo (sobre todo por parte de los religiosos de Frankfurt, a quienes acusa de exigir el sometimiento a la Torá sin siquiera mentar la premisa obvia: tener fe en Yahvé). Strauss ironiza, pidiendo perdón por el «ruido de sables [*säbelrassend*]» de su retórica, y analiza las «armadura [... ] y armas» y el «objetivo bélico» de «nuestro más cruel y malicioso enemigo [*Rüstung /.../ Wehr und Waffen /.../ unseres erbittertsten und bösesten Feindes /...und/ sein Kriegsziel*]». El título del artículo sugiere que la ortodoxia judía ha adoptado la actitud del catolicismo más combativo; con lo cual, el judaísmo políticamente paralizado por el sometimiento a la Ley se vuelve belicista contra el sionismo

Eso sí, consciente de la dificultad de traducir esto en un programa detallado y reglas de conducta concretas (o tal vez desentendiéndose de este problema, ya que de ello se ocupan Jabotinsky y sus seguidores, inmersos en la militarización del movimiento), Strauss se limita a una sugerencia filosóficamente prudente: «Cabe preguntarse si esta oposición no permite una superación interna [*innerliche Überwindung*]». <sup>65</sup>

El término alemán utilizado para indicar la «superación» propuesta nos está señalando un rechazo: Strauss no acepta la manera como Hegel resuelve las contradicciones en una instancia superior conciliadora, en esa *Aufhebung* como dialectización idealista de la marcha progresiva de la humanidad, pilar del racionalismo de la primera modernidad. <sup>66</sup> No resulta tan claro, en cambio, el aspecto constructivo de la cuestión mentada como *Überwindung* interna. Firme en el rechazo del sometimiento del sionismo a la *neutralización* liberal-racionalista y/o humanista, y asimismo convencido de la necesidad de oponerse también a las soluciones utópicas o, mejor, *mágicas* (del tipo «“En Palestina la síntesis se dará orgánicamente”»<sup>67</sup>), Strauss parece, en cambio, menos seguro de cómo resolver el problema que lo está urgiendo: el de volver compatible compromiso sionista y fe religiosa del pueblo mediante un replanteo distinto de una síntesis conciliatoria de sabor hegeliano, pero a su vez sin distorsionar lo propio de ambas actitudes, ni que tampoco se vuelva una fórmula hueca.

Entendemos que, para poder teorizar adecuadamente la auspiciada superación del «antagonismo real entre religión y sionismo», <sup>68</sup> Strauss tiene que resolver antes el problema que hemos presentado como el de determinar cuál puede ser la fuente de legitimidad de un Estado *judío*, fórmula donde la especificidad del adjetivo es condición *sine qua non* del proyecto de estatalidad que distingue, o debería distinguir la visión política y jurídica del sionismo que mantiene Strauss por esos años. Insistamos en que la respuesta y por ende el modelo constitucional así justificado *no debería* consistir en una repetición del esquema liberal,

---

«autocrítico», revitalizador de la «voluntad originaria de Herzl», auténticamente política. De aquí el contrataque tajante: «El sionismo tiene un único enemigo judío: la ortodoxia»; y a la «batalla» que ésta proponga deberá oponerse de un modo combativo, pero apelando «sólo a la razón» (que podríamos precisar como recurso a la auténtica racionalidad de lo político), sin que entre en juego cuestionar a Yahvé y la Torá desde una ya agotada *Kritik* iluminista, cientificista y positivista de la religión. *Lo político se decide políticamente* (Bd. 2, pp. 351, 352, 354, 355, 356).

65. *Idem*, p. 429.

66. La misma palabra española, «superación», puede dar cuenta adecuadamente de las connotaciones de dos distintas en alemán («*Überwindung*» y «*Aufhebung*»). Esperamos haber aclarado nuestra idea de que Strauss buscar marcar con tal diversidad terminológica su rechazo de toda dialecticidad racionalista a la Hegel.

67. *Ibidem*.

68. *Ibidem*.

utilitarista; ni en absoluto practicar la antirreligiosidad del socialismo marxista, llevada al paroxismo por el gobierno bolchevique, que Strauss aborrece.<sup>69</sup>

## 12

Retomamos consideraciones previas, porque, en este punto, el problema con el que se enfrenta el politizado joven Strauss muestra más claramente un núcleo duro, aparentemente irresoluble desde su planteo: las ideas, conceptos o cuerpos discursivos que definen el problema que lo aqueja –a saber: *lo teológico y lo político*– o se excluyen por incompatibles (religión véterotestamentaria y estatalidad), o se mezclan y se neutralizan recíprocamente (Estado liberal agnóstico, orden legal-utilitario).

La *impasse* debe evitarse, porque permite que en el horizonte asome el peligro del asimilacionismo, el desdibujamiento mimético del pueblo-nación judío (ese *ser igual a los otros pueblos*). Pero este punto de partida no llega a concretizarse más detalladamente. Strauss se hace más fuerte en la *pars destruens*, con la conciencia de qué debe rechazar, que en la *pars construens*, a la cual le ha dado una formulación lograda, la de «realizamiento [*Einwirklichkeit*]» y del *Judenstaat* como el *topos* para ello, pero nada más; o sea, puede ir más allá de un filosofema que evoca aspiraciones a una vida normal *qua* judío y la reivindicación del sionismo radical como único medio para lograrla, pero sin exponer qué pautas doctrinales y que acciones consecuentes lo concretizan y pueden efectivizarse en el establecimiento de un orden soberano territorial.

Retomamos el –a nuestro juicio– eje del problema de Strauss con la teología política: ¿se puede armonizar identidad judía, que sin la religión es impensable, con una estatalidad *específicamente* judía? Si la religiosidad tradicional despolitiza y privatiza la vida judía, pues no exige más que la preservación liberal del particularismo, y de este modo perpetúa el *galut* sin detener la desjudaización, entonces la dificultad que afronta el joven Strauss es conceptualizar el venero de la legitimación política judía del Estado de los judíos, atendiendo al problema

69. Hemos utilizado la expresión «no debería» porque, como ya lo hemos expresado, entendemos que el planteo filosófico straussiano parte de una pregunta que formulamos así: ¿cómo se legitima una estatalidad moderna, resultante de una actividad política atea, y sobre todo específica de un pueblo cuya identidad se ha asentado y mantenido a lo largo de su historia en virtud de su fe en Dios y en el orgullo, tareas y sufrimientos que el *Berit*, la Alianza, confiere e impone a quien Él ha elegido? Ahora bien, también hemos planteado las incertidumbres que conlleva esa meta *estatal* del sionismo, ya que un Estado *judío* no puede calcar los principios liberales, ni menos todavía recurrir a la violencia jacobina o soviética. Tengamos en cuenta, de todos modos, que en los años veinte no han comenzado aún las acciones extremas que el sionismo revisionista y grupos derivados de él desarrollarán en el futuro.

específico de la soberanía y la ley. Ante todo, recordemos la pregunta planteada: ¿en qué se diferenciaría este esquema estatal específicamente judío respecto del liberal y laico que él rechaza porque lleva consigo neutralización asimilacionista, desjudaizante? Como dijimos, la respuesta no puede repetir la del racionalismo. Dado que Strauss identifica estatalidad y liberalismo (como si en la modernidad no se hubiera planteado ninguna legitimación del Estado desde premisas no liberales), su concepción de la soberanía no debería ser otra que la de una mera función de protección de la utilidad individualista y del conjunto de principios morales que la sostienen. Pero entonces, ¿desde qué categorías políticas *modernas* puede teorizar un orden *estatal* y a la vez específicamente *judío*, fiel a una tradición? El liberalismo construyó el Estado agnóstico, no intervencionista, guardián de la propiedad privada individualista, no sólo como forma de vida sino, antes, como único criterio válido para delimitar el ejercicio de poder. Ahora bien, el Estado judío, ¿puede sostenerse en el mismo esquema? Strauss no se expresa como sería necesario, pero no puede escapársele que el *Judenstaat* ni se funda ni se mantiene sin una lealtad cívico-nacionalista que sólo puede nacer de un *ethos* que en el caso del pueblo-nación de los hebreos está *conceptualmente* (además de históricamente) entrelazado con la fe religiosa, con preceptos y modelos de conducta que si se los seculariza pasándolos por el tamiz racionalista quedan reducidos a esas nociones universales que el mismo Strauss desacredita por ser –insistimos– la cobertura del asimilacionismo. Reconocer esto no pondría en discusión su sionismo ateo, pues teorizar un Estado cuyo pilar es una ética de impronta religiosa no significa en absoluto desdecirse ni someter la política a la opinión de los grandes rabinos o de los notables de la ortodoxia. Hegelianamente diríamos ¡*Hic Rhodus!*; pero con mayor precisión: ¡*Hic Israel!*

En teoría y *ante factum*, pareciera que una posibilidad intermedia entre una estatalidad liberal moderna, pero no judía, y otra judía, pero teocrática y no moderna (más bien, absurdamente extemporánea), podría ser un sistema de instituciones sincréticas o híbridas y sobre todo el acople normativo de una penalización jurídica positiva a la ley mosaica y a las prescripciones talmúdicas. Pero Strauss tampoco puede aceptar esta variante chirle e impracticable, incompatible con la visión decisionista de lo político que sustenta por entonces, para volver eficaz el proyecto sionista y simultáneamente evitar la deriva nihilista en la que cae la voluntad legisladora del Yo racionalista.

Strauss se limita a proponer, con mayor o menor despliegue argumentativo, que la vía ineludible para el «realizamiento» pasa por la argumentación filosófico-política con capacidad de convencimiento y sin deudas doctrinarias con la teología ni con las abstracciones iluministas; y, sobre esta base, alienta una acción



política sin hipotecas con el liberalismo y/o el socialismo; una práctica que, por último, tampoco conlleve inevitablemente anular la diferencia que ha distinguido al pueblo judío y le ha permitido sobrevivir en duras circunstancias: ser elegido por Dios. Esta creencia constitutiva de la *diferencia* puede subsistir en las conciencias de los sionistas creyentes, militantes de una política autónoma. Ya vimos que, en su búsqueda de legitimación, Strauss no encara la vía que hipotetizamos como neomesiánica, un mesianismo politizado de nuevo cuño. Pero, independientemente de esto, deja sin resolver (volvemos al mismo punto) *cómo* se genera un cuerpo normativo y un sistema organizativo que *no sea la traducción de la Ley y de las instituciones bíblicas en ley e instituciones civiles, ni transplante a Palestina de la ingeniería constitucional del liberalismo*.

Más que ofrecer respuestas elaboradas en vista de la praxis, tal como es exigible a un ideólogo o a un intelectual orgánico como, a su manera, lo es Strauss, reafirma sin entrar en honduras filosóficas la justificación de la combatividad que anima su intento de unificar todas las organizaciones juveniles del sionismo alemán en conformidad al planteo revisionista; esto es, legitima una suerte de radicalización o *Verschärfung* sionista que *implanta en la dimensión práctica la dicotomía amigo-enemigo*: «Como judíos, somos radicales; no nos gustan los compromisos. ¡Nosotros le ponemos el cascabel al gato!».<sup>70</sup>

Strauss ataca a la ortodoxia en todos los frentes: ella ni siquiera es verdaderamente lo que ella pretende ser, la custodia de la religiosidad tradicional, porque no es consciente de la oquedad de su pretensión. No ha comprendido que la crítica racionalista produjo una cesura insuperable con tales fuentes en sí mismas y que el creyente-lector ortodoxo está inmerso en una hermenéusis saturada de modernidad, especialmente de crítica racionalista y de cientificismo positivista como ideología estándar del hombre contemporáneo. Simplemente permanece impertérrita frente al hecho de que el *Zeitgeist* está hegemonizado por la «ciencia sin presupuestos» y por su correlato armónico: la internalización de lo religioso, esa remisión a la interioridad intransferible de la vivencia íntima (un motivo del sionismo culturalista) que equivale a renunciar a la objetividad trascendente de Dios, anulando la ontología y la potestad judicial supremas y únicas de Yahvé creador omnipotente. Sería absurdo tomar esta subjetivización post-iluminista de la fe como persistencia incólume de la tradición. El ateo Strauss es coherente: Dios no se vivencia; en Él se cree.<sup>71</sup>

70. En «*Biblische Geschichte und Wissenschaft*» (1925), Bd. 2, pp. 357-361, cf. p. 359.

71. Bd. 2, p. 320; y p. 304-305: «[E]ste antiguo mundo judío, cerrado sobre sí mismo, está destruido; la penetración de la ciencia moderna ha eliminado los presupuestos espirituales del vivir en ese mundo»; y se ha buscado una protección ante «el peligro de la ciencia» buscando «“internalizar” la religión», al punto de que «se negó toda pretensión de la religión a la verdad» y reduciendo «todo el

De todos modos, encontramos el nervio de la objeción straussiana en que la ortodoxia, al no poder contrarrestar argumentativamente las impugnaciones que a la fe bíblica le ha dirigido la ciencia, convive con la razón científica como si ésta en nada la afectara y, conscientemente o no, termina de hecho aceptando la teoría de las dos verdades. Es más: lo que ha persistido de tales elementos religiosos (no como simples objetos culturales, sino como instancias espiritual y socioculturalmente significativas) no debe tal permanencia al contra-ataque exitoso de la religión, sino a la «autocrítica de la crítica». No la lealtad ortodoxa, sino el ejercicio reflexivo de la reflexión crítica ha sido el factor que abrió un espacio a la reformulación de algunos dogmas y presupuestos doctrinarios de la fe bíblica, recurriendo a esquemas conceptuales del romanticismo y del idealismo. La «*Selbstkritik*» permitió el cruce entre «crítica iluminista y reformulación [*Umdeutung*] romántica» de lo *trascendente*. La mera fórmula de un «apriori religioso» atestigua cómo lo distintivo del Dios del Libro se ha mutado (y degradado) en lo *trascendental*. En las condiciones del presente, esta resemantización a cargo de pensadores y teólogos tanto cristianos como judíos recurre a la filosofía contemporánea para actualizarse, lo cual equivale a hacer al hombre y no a Dios el referente significativo de la creencia. La fe deviene una *vivencia vital* del creyente y se ha renunciado a esa «aspiración a lo trascendente propia de la religión». Mientras que para el ateo Strauss el pilar incommovible de la religión es la fe en Yahvé y la Revelación, estos esquemas acarrear inevitablemente que en la actualidad ya no pueda hablarse de religión en sentido prístino como la ortodoxia cree que está haciendo, por mucho que ello fuera «lo más entretenido del mundo».<sup>72</sup>

---

contenido *doctrinario* [*Lebrgehalt*] a contenido *interpretable* [*Deutungsgehalt, sic*]. Que en la religión «en primer lugar se trate de “Dios” y no del ser humano; que esta concepción sea el magno legado precisamente del pasado judío» es lo que manifiesta la afirmación de que «la existencia de Dios no se la “vive”, sino que se “cree” en ella». La ciencia, por el contrario, desconoce toda noción teológica, ve en Dios un objeto, negándole cualquier tipo de acción propia de un sujeto, y reduce los problemas teológicos (sobre todo el de la «teofanía») al análisis psicológico de las experiencias humanas propias del discurrir sobre «“Dios”» (p. 359). Cf. la nota siguiente.

72. Bd. 2, pp. 342-343 y 345-346 (en “Zur Auseinandersetzung..., *op. cit.*). En el poco posterior «Biblische Geschichte und Wissenschaft» de 1925 (Bd. 2, pp. 357-361), Strauss se pregunta: «¿Cómo son verdaderamente posibles, hoy en día, la ortodoxia y su creencia en la inspiración verbal y los milagros?», y responde que «esta ortodoxia es ortodoxa no en virtud de la inspiración verbal y los milagros, sino a pesar» de ellos; lo cual no obsta para que siga, imperturbable, invocando «la intervención directriz de Dios divina para conservar a la humanidad» y de la «teocracia» y su remisión al ámbito familiar como paradigma y venero de la vera protección contra el «instinto de poder» estatal; para lo cual la ortodoxia suele remitir a la figura bíblica de Eliahu como símbolo de ello, lo cual genera el comentario irónico de Strauss cuando se lamenta de que «sabemos tan poco, directamente nada de la vida familiar de este profeta» (p. 358). Además de la denuncia straussiana del uso de esta figura, también la conducta pendular de Eliahu, entre el arrebato y la prudencia serena (tanto degüella, como

La ortodoxia perdió su tiempo político, que fue el de la «teocracia». Ni la creencia en Dios ni el discurso teológico tienen hoy la fuerza que tenían en el mundo judío antiguo (y premoderno en general); la actualidad política es estatal y, como tal, autónoma frente a la fe. Más aún, la teocracia pudo establecerse porque el pueblo ya estaba politizado: ésta es la enseñanza bíblica; o, en otros casos, la teocracia en cuestión responde a situaciones en que «ya no había vida política ni, en consecuencia, tampoco comprensión política». La ortodoxia lo ignora. Pero lo que no puede desconocer es que el «ateísmo de la actual ciencia bíblica es manifiesto», está a cargo de profesores y su sede más firme está en «Alemania, el país de las “conciliaciones” y las “superaciones”». El sionismo político es inconciliable con esto.<sup>73</sup>

Hasta mediados de los años veinte, entonces, en escritos donde Strauss tematiza el problema teológico-político desde la perspectiva del judaísmo y de la sustancialidad de la identidad judía, es visualizable una acentuación del voluntarismo inherente a la dimensión política, tal como él encuentra en el decisionismo schmittiano, cuya distinción amigo/enemigo es, para Strauss, la *fórmula formalista* de toda decisión. Es sólo en la política donde la «vigorosa voluntad de existencia» judía, la «voluntad de normalidad» y de «renovación» puede encontrar su realización plena, consistente en la institución del Estado, meta del sionismo.<sup>74</sup> No es que Strauss deje de reconocer que la fe ha sido guardiana y conservadora de la identidad judía a lo largo del *galut*, pero las cosas han cambiado y la situación es novedosa. Dar preeminencia a lo político en desmedro de la religión es la respuesta sensata a las condiciones inéditas de la realidad contemporánea, inasimilable a cualquier otro momento precedente. La actualidad reclama de los judíos una capacidad política extrema y autónoma respecto de su fe. Por este mismo motivo, exige también una legitimación de la autonomía reivindicada y una inevitable crítica a la ortodoxia religiosa, a la que reprocha la actitud antipolítica que ella infiere de la teología que defiende.

---

impone la paz serenamente), puede haber motivado la alusión straussiana; quizás también el coloquial «¡Buen día, Eliahu!», indicando nuestro vetusto «¡Chocolate por la noticia!». Esto es, las conductas ortodoxas son políticamente ambivalentes y ambigüas, acompañadas por la mera repetición de lo ya sabido; por eso no deben influir en la política *seria* del sionismo. Finalmente, el sentido de la referencia no parece concernir a Eliahu como anunciador de la llegada del Mesías.

73. Bd. 2, pp. 358 y 359. El último texto citado precede a la frase coloquial «ponerle el cascabel al gato», con la que Strauss expresa el radicalismo que está defendiendo.

74. Ya hemos indicado estas fórmulas, que aparecen (según el orden en que las hemos enunciado) en «Der Zionismus bei Nordau» («*starken Daseinswillen*», p. 317); «Ecclesia militans» («*Willen zur Normalität*», p. 356) y «Antwort auf das “Prinzipielle Wort” der Frankfurter» («*Willen zur Erneuerung*», p. 305).



Lo cual no equivale a desentenderse del problema de la relación entre religión y política en la comprensión y justificación del Estado postulado por el sionismo. Strauss sabe que la *teología política judía* presenta una particularidad que la vuelve distinta e incompatible con la cristiana: la adjetivación contradice el sustantivo que califica. Desde la teología judía, legítimos y justos en sentido estricto deberían ser exclusivamente los regímenes instaurados directamente por Dios, por ende no puede serlo el Estado. De aquí la incompatibilidad con la teología política cristiana, que teoriza la estatalista en clave ético-religiosa y no meramente utilitaria (mera protección del individuo). Ahora bien, si desde la teología judía tradicional la justificación del sentido que puede tener un orden político, cuya esencia es sólo inmanentista, coincide con la liberal pragmática, entonces la aspiración de Strauss (además, no creyente) a un orden novedoso y éticamente superior a los teorizados a partir del individualismo moderno y su corolario nihilista y hedonista, y su convencimiento de que la teología vétero-testamentaria es frustrante y despolitizante, entonces es comprensible que defienda que uno de los rasgos a los que una política judía auténticamente interesada en constituir el Judenstaat tiene que ser atea, tiene que adoptar ese «Unglauben» que entendemos menos confesionalmente que políticamente: excluir del campo de fuerzas donde se dirime el camino a seguir toda dependencia del universo religioso. A la vez, motivado por el contexto epocal, Strauss se interesa por pensadores autoritarios y se interesa por sus principios, entrecruzando su aspiración de una nueva *integridad* espiritual y social antiburguesa con algo más que atención prestada a principios cercanos al fascismo, aunque su valoración de los «principios» de autoridad que encuentra presentes en el régimen fascista no llega nunca al profascismo de la mayoría de los sionistas revisionistas, dirigentes y militantes del sionismo revisionista (entre los cuales no puede ser categorizado Jabotinski, en lo que hace a este aspecto de su ideología).

En este perímetro se mueve su pensamiento por entonces, y el camino de salida del mismo no dejará de seguir condicionado por este momento juvenil: podríamos decir que la solución de la continuidad con estas posiciones consistirá en darle a las mismas una validez mayor (las vicisitudes horribles posteriores no lo pueden inducir a otra actitud), a saber: no resolver las tensiones y rispideces del problema teológico-político, sino asumirlas plenamente y postular que un pensamiento judío de la cuestión judía debe mantener rigurosamente separadas ambas dimensiones, fe y compromiso, desplazando pendularmente la mirada a la Biblia y a los clásicos, pero sin trasvasamientos.

En los años que nos interesan, con el propósito de reforzar su rechazo terminante de las trabas que la ortodoxia religiosa pone a la acción política del sionismo, Strauss le imprime a su sionismo ateo un viraje decisionista a partir de su personal recepción de Schmitt.

Es significativo el silencio en su producción durante 1927, año en que Strauss no da a conocer ningún escrito, pero en que el pensamiento contemporáneo se enriquece con dos obras clave para nuestro pensador: *El concepto de lo político y Ser y tiempo*. Ambas lo motivaron para una lectura atenta y concentrada, tal vez en desmedro de la producción escritural.<sup>75</sup> Una de ellas, la de Heidegger, le proporciona una filosofía novedosa que respalda su apología de un ateísmo rigurosamente ético (aunque, en este caso, reconoce el *pathos* cristiano en el origen del existencialismo heideggeriano<sup>76</sup>). A la otra va en busca de las categorías que le ofrezcan un respaldo sólido a la politización radical del sionismo; y lo encuentra mediante una comprensión de la distinción amigo/enemigo como la fórmula de lo que sería el gesto político universal, transhistórico y transideológico. La decisión fundacional es leída, así, como una *forma* plenificable con los más variados contenidos, por ende también el sionista. Digamos que Strauss asimila la distinción *Freund/Feind* a la vacuidad de un imperativo categórico de lo político. Esto es posible porque Strauss entiende (de manera tácita ahora, pero expresa en 1932) que la enunciación schmittiana se asienta en el mismo espíritu formalista moderno que el liberalismo, y al mismo le opondrá, cuando haga virar –no demasiado– su pensamiento, la *virtud* clásica (*i.e.* un referente que confirma las ideas de integridad y autoridad, sin pagar tributos a la voluntad de potencia moderadamente filofascista).

Al formalizar el decisionismo y receptorlo desde las incertidumbres que la suscita la encrucijada existencial del sionismo, Strauss encuentra a Schmitt estimulante para su propuesta de excluir toda ingerencia religiosa en el movimiento. Como ideólogo sionista, Strauss traslada al ámbito de los problemas políticos del judaísmo el famoso *Silete theologi* de Alberico Gentili, con que –es bien sabido–

75. Indicios de que ha leído el escrito schmittiano cuando se publica su primera versión son las referencias siguientes: ante todo, en su mismo artículo de 1932 sobre *Der Begriff des Politischen* (motivado por la reedición de ese año), recuerda –y cita– la «primera versión». Es cierto, sin embargo, que está haciendo una comparación entre las dos versiones y podría remitir a la primera en vista de estas «Anmerkungen», pero esto no invalida nuestra suposición. Una referencia directa a la edición de 1927 aparece en un texto de 1964 al que ya hemos hecho referencia: el «Vorwort» a la traducción alemana del libro oxoniense sobre la filosofía política del de Malmesbury, donde –como vimos– reconoce que la interpretación schmittiana de un Hobbes decisionista también era la suya por entonces (una vez más: cf. *Hobbes politische Wissenschaft...*, *op. cit.*, p. 7).

76. No nos ocupamos de esto ahora, pero cf. el «Preface to Spinoza's *Critique...*», *op. cit.*, p. 237, y «An Introduction to Heideggerian Existentialism», en *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Essays and Lectures edited by Leo Strauss Selected and Edited by Thomas L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, pp. 27-46; cf. p. 38.

Schmitt resume la actitud de los primeros teóricos de la soberanía moderna. De este manera, da un sustento decisionista al ateísmo con que busca radicalizar el sionismo y convencer a los jóvenes a un compromiso activo que rompa el despolitizado sometimiento espiritual que caracterizó la mentalidad judía del exilio. Dado este paso, la lectura straussiana no tiene problemas interpretativos para encontrar en Schmitt críticas similares a la suya, dirigidas contra esa variante también despolitizante o confusionista que es, para Strauss, el sionismo cultural, espiritualista. Dentro de este panorama de la combatividad straussiana, va de suyo que los dos textos schmittianos (*Teología política* y *El concepto...*) le proporcionan elementos para privar de sostén ideológico a eventuales intentos de insuflar espíritu decimonónico liberal en el sistema institucional a instaurar en Palestina. Para Strauss, el principio de legitimación del Estado judío no puede radicar en el metafísicamente chato y éticamente mudo ideal pragmatista de una gestión racional de la convivencia, es decir de una administración utilitariamente positiva de los intereses individuales (en este caso, los de judíos tarde o temprano *arrobinsos*) como estadio perfeccionado del *progreso de la humanidad*. Por último, en Schmitt puede encontrar los motivos que dan cuenta de la continuidad de la modernidad liberal en el socialismo y del coherente incremento del peligro representado por el sionismo marxista y colectivista, como acontece –con sus matices– en el partido *Poalei Sion* y la *Histadrut* (Federación judía del trabajo), creados pocos años antes. En todos estos casos queda abortada esa recuperación de una voluntad judía auténticamente política que auspiciaba Spinoza, cuya (re)construcción Strauss asume como el norte de su tarea. O sea, evitar en su génesis misma un proceso que llevaría a la comunidad estatal judía a disolverse en una suma de individuos egoístas ensamblados por el dinamismo económico, cuyo motor es el deseo infinito de la subjetividad *bourgeoise*; o bien a esclerotizarse en un colectivismo dictatorial justificado como lucha revolucionaria para liberar al género humano. Un universalismo economicista y moralista no puede servir ni para el *Judenstaat* ni, por ende, para movilizar la juventud a la que se dirige Strauss.

A partir de *su* Schmitt formalista, Strauss puede –digamos– inspirarse en argumentaciones en sintonía con la suya. Establecemos, entonces, una analogía que manifestaría nuestra idea del carácter forzado pero fructífero de la lectura que hace Strauss. Desde su ateísmo personal como filósofo, recepta lo político de manera de concretizarlo en vista de su compromiso con la política, tal como Schmitt, pensador católico, teoriza lo político frente a un compromiso similitudemente concreto y preciso. La divergencia no puede ser mayor, y sólo el *formalismo* puede ser el puente hermenéutico capaz de facilitar el tránsito desde éste a aquél.

La intención straussiana de reforzar doctrinariamente la politización del sionismo lo lleva a desdibujar diferencias e incompatibilidades, algunas de las cuales

Strauss mismo destacará pocos años después. Este momento decisionista es de breve duración, pues Strauss no puede aceptar la modernidad de Schmitt, las concesiones al *liberalismo* (una categoría que Strauss utiliza con una amplitud semántica que la transforma en inútil para discernir diferencias fundamentales en el plexo de las ideas modernas). Quizás podamos atribuirle a Strauss ya en estos escritos la conciencia de que la especificidad moderna del criterio schmittiano de lo político, al que recurre para marcar su voluntad de ruptura en el seno del sionismo, lleva a justificar un modelo de estatalidad que le suscita dudas sobre su correspondencia con la idea que él tiene sobre el Estado *auténticamente judío*.<sup>77</sup> La evolución de sus ideas pasará por auspiciar una relectura de los clásicos, tendiente a destacar que la *virtud* antigua es la única alternativa adecuada frente al nihilismo, y trazará, entonces, una divisoria infranqueable entre la *auténtica filosofía* política y la fe religiosa, poniéndolas en tensión y complementación, pero sin establecer una identificación falsa y éticamente nociva, como la que tal vez percibe, o cree encontrar, entre cristianismo y Estado representativo en la base misma de la teología política schmittiana. En su producción estadounidense, Strauss establecerá una ecuación entre esas preguntas esenciales que puede formular el *judío* y a las que su religión *da una respuesta*, y las preguntas propias del ser humano sin más, a las que la filosofía *intenta responder*. Jerusalén y Atenas.<sup>78</sup>

La fase juvenil, entonces, concluirá con el escrito más significativo para su evolución futura: la crítica a Schmitt en 1932. El cierre de este período no significa abandonar o desentenderse del problema teológico-político (del «aprieto» no saldrá nunca), sino, bien por el contrario, modularlo diversamente. En estas páginas no nos ocupamos de las objeciones straussianas en las «Observaciones», y nos limitamos a su previa sensibilidad positiva ante lo político schmittiano, especialmente durante 1928-29, cuando tematiza la relación entre sionismo polí-

77. En todo caso, Schmitt dirige su atención sobre la importancia de Hobbes en lo que hace al sentido de la modernidad y de su creación política: el Estado. De aquí que en 1932 recalque que la cuestión pasa por entender al pensador inglés. Sobre la contraposición entre ideal burgués utilitario hobbesiano y virtud clásica, y sobre todo sobre la conclusión relativista a la que llevó el primero, cf. su *The Political Philosophy of Hobbes...*, *op. cit.*, p. 118 ss., p. 164 («Mientras que, de este modo, para Platón el carácter “concreto”, la “materialidad” de la moral no era ni podía ser un problema, Hobbes recorre el camino que lleva a la ética formal y finalmente al escepticismo relativista»). Por cierto, es *el Hobbes de Strauss*.

78. No coincidimos plenamente con la opinión de Zank, aunque ella es cercana al espíritu de nuestro planteo: para la «pequeña elite de los intelectuales germano-judíos [anhelantes] de un renacimiento», la cuestión a resolver, la de su hibridez, se plantea así: «¿Cómo era posible un retorno al judaísmo si el mundo del gueto estaba perdido para siempre, mientras que el judaísmo moderno (inclusive si se lo transportaba a Palestina) era inextricablemente europeo?». Michael Zank, «Preface» a su edición de Leo Strauss, *The Early Writings...*, *op. cit.*, pp. IX-XVIII; cf. p. XI.

tico y ateísmo, esa *no-creencia* («*Unglaube*») funcional a la directriz que nuestro pensador reclama para la praxis sionista.

No habría dejado de causarle sorpresa a Schmitt saber que el autor del artículo de 1932 sobre su *Begriff des Politischen* (a cuya publicación Schmitt contribuyó directamente, al apreciar la sutileza del análisis<sup>79</sup>) poco antes se había inspirado en él para fortalecer el sionismo.

## 14

Ocuparse de *El futuro de una ilusión* freudiano responde a la persistencia de la discusión en torno al ateísmo que Strauss ha elevado a condición *sine qua non* de la política sionista que se decida a realizar a toda costa la fundación de un Estado judío en tierra palestina. Esta posición straussiana es evidente desde sus primeros escritos, cuando aclara que la idea sionista no se reduce a una mera normalización como mayor protección y eliminación de discriminaciones en la vida cotidiana del judío, creyente o no. Su propuesta de un verdadero «realizamiento» conlleva instituir para el pueblo judío un orden estatal propio en el territorio que res-

79. Queda para el futuro analizar hasta qué punto Schmitt ha tenido plena conciencia de dónde asienta Strauss la crítica que le hace por mantenerse en el ámbito del liberalismo, y del esquema filosófico (meta-teológico político) que da sentido a la invitación straussiana a Schmitt de volver a los clásicos en búsqueda de la *integridad* mentada en la frase final de *Der Begriff...* De todos modos, una carta del 10.06.1932 que Schmitt le escribe a Ludwig Feuchtwanger (director de la editorial berlinesa Duncker & Humblot, donde Schmitt publica la mayoría de sus obras fundamentales, y meritorio intelectual judío) contiene este párrafo: «Entretanto han aparecido alrededor de cien reseñas sobre *El concepto de lo político*, de las que he aprendido bien poco. Lo único interesante es que el Dr. Leo Strauss, autor de un libro sobre Spinoza, ha escrito un artículo muy bueno al respecto, naturalmente muy crítico, que espero colocar en el *Archiv für Sozialwissenschaft* de [Emil] Lederer», o sea el economista y ensayista que edita la revista fundada por Werner Sombart, Max Weber y Edgar Jaffe, donde se publicarán las «Anmerkungen» straussianas. Feuchtwanger le contesta con fecha 13.06.1932, y sobre el tema que nos interesa, y refiriéndose al libro straussiano de 1930, se expresa así: «Acerca de su trabajo sobre Spinoza he entrado en contacto epistolar con el Dr. Leo Strauss»; lo cual parece indicar un interés del editor por intercambiar ideas con Strauss sobre Spinoza (¿o una suerte de confusión?, pues Schmitt no se había referido más que de pasada a ese libro, elogiando en cambio las «Anmerkungen»). El editor de este epistolario, Rolf Rieß, informa que en los papeles póstumos de Strauss no se han podido encontrar tales cartas. Cf. Carl Schmitt – Ludwig Feuchtwanger, *Briefwechsel 1918-1935*. Herausgegeben von Rolf Rieß. Mit einem Vorwort von Edgar J. Feuchtwanger, Duncker & Humblot, Berlin, 2007, pp. 377 y 378. Heinrich Meier no sólo reproduce la carta de Schmitt, sino también la de Feuchtwanger a Strauss del 15.4.1935, donde, refiriéndose al recientemente publicado *Filosofía y ley* de su interlocutor, le informa que Schmitt ya en 1932 le había escrito elogiosamente sobre él, «lo cual no era en absoluto necesario, pues yo ya conocía su libro sobre Spinoza. [...] Tengo puestas esperanzas en usted como en uno de los muy pocos que tienen algo que decir». Cf. H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss...*, *op. cit.*, p. 16, nota 7.

ponde a la tradición y alienta la esperanza de dejar definitivamente atrás la miseria del exilio. La «negación sionista del *galut*» tiene como premisa histórica y estratégica el «convencimiento de que está quebrada “la fuerza de la religión”». <sup>80</sup> Precisamente, que en Occidente la religión esté en crisis es el contexto en que se inscribe el ensayo de Freud, del que se ocupa.

Strauss destaca la claridad del texto analizado, su accesibilidad a un lector lego, pero que está bien alejada de toda superficialidad. El momento positivo radica, entonces, en la profesión de fe atea de la que da prueba el fundador mosaico del psicoanálisis, pues acentuarla le resulta a Strauss conveniente en vista de la legitimación del ateísmo como punto de partida para la política sionista: «Y esto es decisivo: en la época del ateísmo, el pueblo judío ya no puede más fundar su existencia en Dios, sino solamente sobre sí mismo, sobre su trabajo, su tierra y su Estado; también como pueblo tiene que romper con las tradiciones, con las cuales tantos individuos han roto ya desde hace tiempo; es mejor la honrada estrechez y aridez [*Kargheit*] de la civilización, que una amplitud y plenitud que para el ateo sería adquirible sólo mediante una mentira». <sup>81</sup>

El sionismo se caracterizó desde el comienzo por la «voluntad de normalizar la existencia del pueblo judío, al pueblo judío [mismo]», o sea por la necesidad de dejar atrás el exilio y la vida en el gueto, sobre la base de que, habiéndose ya alcanzado la «edad del ateísmo», ningún prurito religioso impide que el judío normalice su existencia. La palabra de orden del sionismo, reveladora de su espíritu político renovador, fue «romper con la tradición». <sup>82</sup> Pero la nitidez de esta toma de posición se diluye con el *sionismo cultural*, que despolitiza y simultáneamente reduce la tradición religiosa a mera forma históricamente justificable de lo que *en sí* son preceptos morales, en sentido lato. Coherentemente, este sionismo

---

80. Leo Strauss, «Die Zukunft einer Illusion» (1928), en *Gesammelte Schriften...*, *op. cit.*, Bd. 1 (2ª edición revisada y ampliada), pp. 431-439; cf. p. 431. La cita interna de Strauss proviene, como él mismo indica, de Jacob Klatzkin, *Krisis und Entscheidung, im Judentum*, Jüdischer V., Berlin, 1921, p. 57 (segunda edición ampliada de *Probleme des modernen Judentums*, 1918). Son muchos los motivos sionistas de Klatzkin por los que Strauss puede sentirse atraído, y fundamentalmente la crítica al sionismo cultural-espiritualista, cuyas nociones clave (esencia judía, mesianismo, justicia social) son meras abstracciones, o mejor, en la conceptualización de Klatzkin, un «contenido» sin «forma». Esta *Form* es, para Strauss, el orden estatal propio a la nación judía, con su territorio y su lengua. No creemos, empero, que nuestro pensador comparta la idea klatzkiniana de que sólo los habitantes de Israel serán los únicos judíos auténticos, porque aquellos que permanezcan en el exilio perderán su condición de tal. Strauss, en este sentido, tiene otra actitud, como vimos, y los principales destinatarios de su estatalidad sionista son los judíos sometidos a discriminaciones violentas, persecuciones y abusos sobre todo en Europa Oriental. El artículo está obviamente motivado por Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich, 1927.

81. Bd. 1, 2ª edición, p. 432.

82. *Idem*, pp. 431-432.

despolitizado admite que la moral judía puede revestirse de otras formas más acordes con la época actual, sin de esa manera traicionar la verdad precisamente *cultural* del judaísmo.

Frente a una situación que no tolera que el programa sionista se trastorne por el canto de sirenas del asimilacionismo, ni –peor– se hunda en las arenas movedizas de la despolitización religiosa o espiritualista, comentar a Freud es una ocasión para insistir en el rechazo de la solución acomodaticia de *culturalizar* la religión judía como producto del espíritu popular del judaísmo, esto es, como fruto de una «moral», de un «*pathos* [entendido] como lo específicamente judío»<sup>83</sup>. No es posible seguir navegando las aguas apolíticas de la indecisión: frente a una ateización a menudo inconsciente, dadas las vaguedades que se enuncian, pero siempre antipolítica, el sionismo tiene que asumirse como políticamente ateo; *ateizarse* para romper con el estado de cosas.

Cuando los sionistas culturales recurren a su arsenal conceptual para mediar conciliatoriamente («dudoso mérito») entre sionismo y tradición, y recurren al énfasis moralista que les suministra la tan «magra abstracción» de una «“ética profética”», no ven que a sus espaldas tienen el nihilismo: sus fórmulas son residuos que quedan *después de negar a Dios*. Se trata de un ateísmo temeroso (o inconsciente) de serlo, arropado con la *renovación* de la espiritualidad y el reconocimiento de *la Ley por encima de la fe* o fórmulas similares. Por el contrario, el «sionismo político, que en la confrontación con el ambiente no judío y no sionista se ha opuesto enérgicamente al espíritu claudicante [*Geist des Hinkens auf beiden Seiten*], en particular al espíritu de esa claudicación “comprensiva” [*“verstehenden” Hinkens*] que se llama a sí misma “[la] piedad propia del vivir [*Lebensfrommigkeit*]”, debe renunciar de manera clara y nítida a los títulos que se ha procurado el sionismo cultural», obviamente sin merecerlos y simplemente ejerciendo la muy alemana mediación y búsqueda de conciliación entre los opuestos, o (como ilustra irónicamente Strauss con la alusión bíblica a la frase de Elías, *I Reyes*, 18, v. 21) al andar rengueando de ambas piernas, inclinándose a un lado y al otro sin decidirse claramente entre dos posiciones antitéticas; o sea, al *claudicar*.<sup>84</sup>

Más concretamente, los sionistas culturales creen resolver la tensión entre el componente teológico y el político de la *Judenfrage* recurriendo a una espiritualidad entre místico-religiosa y cultural, alegando ante todo que basta con cumplir con la Ley para ser judío, y desentendiéndose deshonestamente de la fe, como si

83. *Idem*, p. 432.

84. *Idem*, pp. 432 y 433. Elías plantea al pueblo o seguir a los profetas de Baal, o a él, profeta de Yahvé, pero no ir claudicando de un lado a otro, indecisos como un péndulo. Prepara un holocausto y Dios lo respalda con un milagro (hace arder las aguas), y a continuación, como para reforzar la creencia en Yahvé, Elías degüella a los profetas del falso dios Baal.



la *vida media* o el *juste milieu* de los buenos sentimientos y las tradiciones nacionales bastaran para reivindicar y normalizar la vida de la nación judía.<sup>85</sup> El ateísmo sionista, por el contrario, es honrado y sin cortapisa y encuadra su lucha dentro de un panorama más amplio, histórico-mundial. «El sionismo político que pretende fundamentarse de manera radical, debe hacerlo como ateo. La confrontación entre el sionismo político y sus adversarios radicales debe conducirse sólo como lucha entre ateísmo y fe [*Unglauben und Glauben*]»; una situación que constituye el capítulo contemporáneo de un enfrentamiento decisivo a lo largo de *toda la historia*: «Esta lucha es antigua, es “el tema eterno y único de toda la historia del mundo y de la humanidad”». La neutralización liberal y espiritualista más actual, en la forma de «filosofía de la cultura y de la vivencia [*Erlebnis*] la había aletargado, pero se ha despertado nuevamente».<sup>86</sup> El mérito que le encuentra Strauss al ensayo de Freud (arriesgaríamos que es el único) es contribuir a la reactualización de ese conflicto. Lo que explica su ensayo y contextualiza las consideraciones precedentes es atizar la lucha contra la fe religiosa que ha devenido un obstáculo: *en Freud, para el progreso, que Strauss rechaza; en Strauss, para fundar Israel, que Freud no justifica.*

No le importa, ciertamente, que Freud haya vuelto a poner sobre el tapete la cuestión teológico-política desde una posición que no es sionista; igualmente no duda en utilizar el aporte que el psicoanálisis ofrece a la «lucha entre la fe y la falta de fe [*Glauben und Unglauben*]». Strauss se desentiende de la visión pedagógica y positivista que anima a Freud, cuyas disquisiciones históricas y culturales de obvia impronta y desarrollo psicoanalíticos le sirven porque insuflan antirreligiosidad y vigorizan el rechazo del argumento que la ortodoxia usa habitual-

85. «Nadie puede creer en Dios por mor del pueblo; nadie puede cumplir con la Ley por razones [exclusivamente] nacionales»; invocar la «cultura nacional» como la base sólida es inútil; el sionismo cultural «capitula» al llegar al problema de la Ley: se derrumba «ante la fe cerrada o ante el ateísmo [*Unglauben*]» (p. 433).

86. *Ibidem*. Que para Strauss la cifra de la historia sea la historia de la lucha entre religión y ateísmo (*pace* Marx), es una alusión a Goethe, pese a que no lo nombra, como hará en otro trabajo de la misma época, 1929 (cf. Bd. 1, 2ª edición, p. 445), animado por el mismo espíritu que el de éste, sobre Freud; y también en su conocido *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 107, nota 35, donde Strauss indica nuevamente la fuente: *Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis der West-östlichen Divans*, en la Weimarer Aufgabe de las obras de Goethe, volumen VII, p. 157, y además reproduce la frase en su lengua original, el texto referente en todos los casos. La edición más reciente en la University of Chicago Press (1988) reproduce la paginación de la 1ª edición. Cf. también *The Early Writings...*, *op. cit.*, pp. 210-211, nota 11. Acotemos que se trata del tercer párrafo del parágrafo titulado «Israel en el desierto», y, sobre todo, que la referencia straussiana es osada o directamente inadecuada, porque la enseñanza que unívocamente deja Goethe es que las épocas «brillantes, edificantes para el corazón y fructíferas» son las animadas por una fe profunda; las ateas, en cambio, no dejan nada digno de recuerdo. *O sea que Strauss interpreta el goetheano texto fuente exactamente al revés de lo que éste expresa.*



mente contra los ateos y *a fortiori* contra los sionistas: *i.e.* alegar que por no creer en Yahvé y la Revelación, el no-creyente cae en el nihilismo y la desesperación. El ateísmo es un motivo vertebrador de la política sionista de Strauss, quien en el Estado judío no ve una anticipación, sino la única realización sensata de la ilusión alentada equívocamente por la harto dudosa venida redentora del Mesías. El sionismo no necesita endeudarse con esta creencia para obtener prestigio ni para justificarse.<sup>87</sup>

Este ateísmo político, entonces, es para Strauss menos un problema para la reflexión filosófica que un instrumento ideológico de combate. De aquí que escriba con un tono a grandes rasgos positivo sobre una teoría que, como la freudiana, entra en fuerte antítesis con nociones straussianas incompatibles con el espíritu moderno de *El futuro de una ilusión*. La interpretación resultante es literalmente unilateral: acentúa sólo un lado del discurso freudiano, el *côté athéiste*, y soslaya, en cambio, el *progresismo* de ascendencia racionalista y propósitos iluministas que contextualiza la posición antirreligiosa de Freud y su justificación del psicoanálisis, *pese a que esta visión progresista es el vehículo doctrinario que lleva al asimilacionismo liberalizante, que Strauss también combate*. El compromiso político es el factor condicionante tanto de lo que su artículo expresa, como sobre todo de lo que deja en silencio, porque es en este segundo aspecto, el de lo *no-dicho*, donde radica el elemento más significativo de este trabajo, hasta el punto de que Strauss se abstiene de criticar esos aspectos centrales de la visión freudiana de la cultura en general, y del psicoanálisis en particular (al que Strauss es poco propenso –por decirlo de algún modo– a concederle espacio teórico), que forman parte del *corpus* ideológico del judaísmo asimilado.

A nuestro sionista tan combativo en el frente de la teoría no se le puede haber pasado por alto esa suerte de tono condescendiente (propio de quien es comprensivo con los que vivieron en épocas no esclarecidas, a su modo infantiles, y con los aún no iluminados, mientras no se vuelvan amenazantes), con el cual Freud presenta el psicoanálisis como la nueva ciencia que da un impulso renovador al conocimiento racional de la realidad, en una situación histórica tanto o más difícil que la del surgimiento y afianzamiento de *la* razón, ya que los actores no son ahora las élites ilustradas sino las masas urbanas medias y bajas manipuladas por los demagogos.

Ahora bien, aunque el silencio de Strauss sobre la apologética científicista del psicoanálisis en el escrito comentado revele su opción interpretativa, esto no

87. «Mucho se gana, si el desconsuelo, la desesperanza, el desamparo del hombre; si “la miseria del hombre sin Dios”; si la intranquilidad, la irritabilidad [*Friedlosigkeit*], la banalidad y la chatarra de la vida sin Dios dejan de ser una objeción contra el ateísmo» (*idem*, p. 438).

autoriza a atribuirle el abandono de sus objeciones al racionalismo en general y al positivismo en particular, el cual, por lo demás, es la idea de numerosos escritos sionistas desde la fundación del movimiento. Strauss sabe que este componente teórico opera de manera nociva sobre el sionismo porque tiene el mismo efecto que la religión, sólo que mediante un influjo contrario. Mientras ésta encapsula la judeidad en la creencia y de este modo neutraliza la voluntad política del judío, el racionalismo positivista disuelve esta voluntad en el torrente incontenible de la biología y/o del dinamismo histórico, corrientes evidentes para el ojo del científico y el oído del político que lo escuche. Si la religión circunscribe la especificidad judía a las connotaciones bíblicas que dan sentido a la persistencia en el *Exilio*, las doctrinas sociales racionalistas y los proyectos políticos en ellas sustentados hacen del judío un simple miembro de una *species* ontológica y éticamente secundaria respecto del *genus humanidad* (estadio final en el que desembocarán también los por ahora explotados, perseguidos, etc.). O sea, ser *judío* resulta una connotación secundaria de las vacuas nociones universalistas que han poblado las invocaciones morales de los revolucionarios modernos (recordemos «la cáscara de los sublimes ideales de la Revolución Francesa»). El joven Strauss es un intelectual en absoluta sintonía con su época, precisamente por ser un anti-*moderno* (y contrarrevolucionario) que en sus escritos sionistas da muestras expresas de lucidez frente a los dogmas fundantes del panorama histórico en el que Freud encuadra *El futuro de una ilusión*. En los conceptos de la *ratio* esclarecida y esclarecedora encuentra enunciaciones de tipo general y abstracto, pero que en virtud de su misma vaguedad alientan doctrinas y acciones cuyo efecto, en el terreno que le interesa a Strauss, es privar de auténtica legitimidad a un Estado judío, ya sea porque no permiten entenderlo más que como una repetición del modelo liberal en otras tierras, ya sea porque la conclusión que inducen es *asimilarse*, no ser sionista.

Para Strauss, esta cultura del *progreso*, de la que Freud se considera un renovador, desacredita la legitimidad profunda de un *Judenstaat*, pues muestra la insensatez de permanecer en los particularismos idiosincráticos cuando la conducta racional y razonable es la gradual e ininterrumpida integración en cuanto *seres humanos*, antes que *judíos*, a los regímenes liberales realmente existentes. En todo caso, para que esa adaptación integrativa se vaya realizando exitosamente, la razón enseña que estos regímenes sólo tienen que reforzar el momento estatal de protección y la no discriminación de un grupo atávico amenazado, como el de los judíos. Éstos podrán, sí, mantener costumbres culturales de todo tipo, folclóricas, gastronómicas e inclusive las religiosas, pero siempre encauzadas y contenidas por la pedagogía universalista de la razón. En este contexto, la idea de un Estado propio en Palestina puede eventualmente justificarse como la liberación

posible sólo para las poblaciones judías en situaciones de particular atraso social y político; pero inclusive en este caso, siempre y cuando instaurar estatalidad no genere más problemas y peligros que los que busca solucionar. Pero aun independientemente de esta última consideración, se mantiene en vigencia la pregunta de qué podría significar el calificativo de «judío» más allá de indicar un Estado liberal poblado con mayoría de ciudadanos judíos. Con lo cual, y para no provocar dificultades mayores, otros lugares del planeta pueden resultar más aptos que el territorio palestino, donde la guerra será inevitable.<sup>88</sup>

El *logos* cosmopolita que Freud invoca expresamente amengua el fundamento esencialista de la judeidad, horada hasta dejar destruido el sustancialismo diferenciante de la identidad judía, que al sionista le basta con definirla negativamente, es decir como irreductible a la movilidad desterritorializada del *homo liberalis*, ciudadano del mundo que tiene en cualquier sistema normativo *racional* su patria; e incompatible con la *no-patria* del creyente ortodoxo. Una especificidad judía, entonces, que no puede quedar disuelta bajo los dogmas ilustrados ni hegemonizada por los religiosos; ambos, a su manera, perpetúan al judío errante. Por el contrario, la carga semántica del adjetivo «judío» referido a un Estado debe poseer fuerza perlocucionaria para sostener la decisión por una soberanía territorial propia que estará localizada en una geografía política altamente compleja como la de Palestina. Los sionistas políticos como Strauss, intelectual-ideólogo sensible al planteo de Jabotinsky (no importa en qué medida de acompañamiento), saben que *Israel* conlleva radicalismo político y militarización, porque abrirá un estado de excepción sin perspectivas sensatas de tener fin en poco tiempo.

Lo paradójico en el ateísmo del joven Strauss es que, para que el proyecto de fundar estatalidad judía encuentre una justificación lo suficientemente fuerte como para que no la invaliden ni las objeciones previas de parte de amplios sectores del judaísmo, ni los efectos que tendrá (desencadenar una violencia de difícil contención y de finalización harto dificultosa), debería apoyarse en una teología schmittianamente anti-política, para la cual el decurso temporal previo al evento redentor está afectado por la excepcionalidad propia de todo lo que acontece entre el silencio de Dios y la redención mesiánica. Coherentemente, si todo orden político es estado de excepción, *Ausnahmezustand*, más lo será el Estado judío que surja del regreso del pueblo elegido a Palestina y de los avatares de esta nueva puesta a prueba de su fidelidad. Que la ortodoxia no pueda aceptar esta legitima-

88 .Ya hemos visto que en 1962 Strauss expresa su idea de que, en términos del hecho liso y llano de fundar un *Judenstaat*, no había diferencia entre Uganda y Palestina (*Jewish Philosophy...*, *op. cit.*, p. 319). Agreguemos: quizás habría sido menos conflictivo.

ción, porque supone un voluntarismo humano casi sacrílego, es comprensible; que no la pueda aceptar el ateo Strauss, luce coherente. Sólo que, como doctrinario, debe ensayar una justificación doctrinaria que no encontramos en sus escritos de aquellos años de militancia como *idéologue* (¿llegan sus ideas a la dirigencia sionista?); o, en todo caso, sus argumentaciones no exceden el nivel de la crítica a las posiciones contrarias a la suya. El motivo rector es simplemente excluir todo condicionamiento de proveniencia ortodoxa (por ende, que la fe quede circunscripta dentro del fuero interno, y que se manifieste en liturgias que no paralizen la acción); un discurso complementario al rechazo del liberalismo y del socialismo.

## 15

Strauss sabe que, en el ensayo de 1927, Freud está animado por una confianza que le permite balancear el pesimismo que le provoca la marcha de los acontecimientos en Europa y presentar en sociedad al psicoanálisis y su acción terapéutica individual y colectiva como contribución epistemológicamente revolucionaria a la educación racional de la humanidad. Como pensador compenetrado con los cuestionamientos filosóficos de las primeras décadas del siglo XX, Strauss no puede aceptar esta visión filosófica ingenua, pero por motivos *tácticos* somete su comentario público a un requisito *coyuntural* expuesto en otros artículos: asumir como el enemigo principal a la ortodoxia religiosa y sosegar momentáneamente la crítica a los esquemas progresistas, sostén ideológico de los judíos asimilados. O sea, evita destacar críticamente el hecho de que Freud, no obstante sea consciente de las torsiones e innovaciones que el psicoanálisis imprime al paradigma científico estandarizado y, consecuentemente, a pesar de las dificultades que como *Moisés y padre* del psicoanálisis tiene para sumar a su vástago a la lista de logros de la ciencia, se proclama heredero de la racionalidad moderna, y neoterapeuta de la psiquis humana.

Sin entrar en los detalles del ensayo freudiano, señalemos algunos de sus rasgos básicos, en vista de nuestra evaluación de la manera como Strauss lo comenta.

Freud enseña que el modo como los humanos comienzan a elaborar su protección frente a la naturaleza amenazante es la represión de pulsiones instintivas, pasiones e indolencia naturales; esto es, sobrellevan sacrificios e insatisfacciones que generan neurosis. Pero los hombres se civilizan superándolas, y un elemento clave para aliviarlas, compensando tales restricciones y permitiendo una vida de integración con los semejantes y una actitud diversa ante la naturaleza, radica en las *ilusiones*. La *ilusión* es una configuración ideal que carece de realidad extrapsíquica, pero que goza de la capacidad de mitigación equilibrante de la psiquis ante

lo angustiante. El primer paso de este proceso compensatorio es personalizar lo desconocido y aterrador para enervar su efecto atemorizante. La humanización de lo natural tranquiliza. Y acá radica el proceso genético de la religión, *i.e.* no el miedo a lo desconocido, sino el mecanismo para superarlo mediante una secuencia de ilusiones religiosas. Un significativo paso adelante lo cumplen los griegos al postular la idea de un destino que prevalece por encima de la pluralidad de dioses, y al hacer de la naturaleza el objeto de estudio y conocimiento científico. Pero el paso decisivo lo lleva a cabo el pueblo judío cuando vuelve trascendente, como Dios único, omnipotente y creador, la figura de un dominador-protector único absoluto, de autoridad ilimitada y firme garante de un orden no arbitrario, previsible y, en cuanto tal, que ya no genera la angustia que provoca una alteridad incognoscible y amenazante. Freud entiende que el aporte judío al proceso civilizatorio consistió en universalizar en forma *ilusoria* la experiencia de la niñez: el padre que infunde miedo es a la vez la figura protectora. El Dios bíblico es sumo juez castigador y protector supremo. Ha elegido a un pueblo en especial como el objeto de su *potestad ambivalente* (castigar/proteger), pero tranquilizante en su ambivalencia misma. Este pueblo sabe que ser castigado es prueba de ser protegido; aceptar el castigo divino y obedecer la Ley revelada es la prueba que otorga tranquilidad a quien la supera. Dios es confiable y digno de fe y adoración.

Con una perspectiva de largo alcance, Freud entiende que sacar al hombre de la parálisis que puede provocarle la sensación de desamparo e indefensión que vivencia en sus estadios primitivos y en su niñez es la cifra de la misión educativa que desempeña la religión. Sólo que el mundo moderno y la situación contemporánea muestran que la religión ya ha cumplido esta función progresista y que su efecto positivo pertenece al pasado; la fe religiosa ya no es necesaria y la tarea civilizatoria que desempeñó puede y debe ser llevada a cabo tanto más adecuadamente y sin las injusticias y barbaridades que también cometió la religión, como muestra la historia, si queda en manos de la racionalidad científica, enriquecida en la actualidad por el aporte del psicoanálisis.

Para que el proceso de saneamiento espiritual y material de la humanidad no se detenga o retroceda, y se superen los nuevos peligros que asoman en la sociedad de masas, es necesario que, por descarnada que fuere la «verdad», sea mostrada sin reticencias. En este caso, debe exponerse la génesis psicológica y, por ende, los límites y prejuicios de la creencia religiosa; consecuentemente, el desengaño será contenido con la terapia psicoanalítica y no mediante una ilusión extemporánea e infructuosa. Sobre todo porque el mayor peligro contemporáneo es inverso al que atemorizaba al hombre primitivo: lo que se ha vuelto angustiante es la cultura misma, la vida civilizada. Y como la ciencia aleja al hombre de su fe, el efecto que sobre las masas (no sobre las minorías que razonan y obran razonablemente)

tiene la secularización creciente es un fenómeno de creciente insatisfacción y malestar que puede llevarlas a utilizar esa joya esmerilada por la razón, que es la ciencia, sin estar capacitadas para hacerlo adecuadamente. Ante el peligro representado por la difusión creciente del ateísmo en las masas, y por la consecuente conformación de una nueva intemperie angustiante en las mayorías urbanas que acceden a la verdad desconsolante de que la ilusión religiosa ya ha agotado su ciclo histórico, Freud entiende que no es en la subjetivización espiritualista de lo religioso, sin ningún valor científico, sino solamente en la «revisión psicoanalítica del nexo entre cultura y religión» donde radica su rigurosa contribución a que la persistencia en la ignorancia o bajo una represión mayor no sea el medio para mantener el orden civilizado y proteger las instituciones de la cultura.

Le cabe al psicoanálisis, entonces, iluminar la matriz infantil de la religiosidad y de este modo contribuir decisivamente a que la maduración y la independencia del hombre que acepta su destino y obra sin falsas consolaciones sean la fuente de los límites a los impulsos autodestructivos inherentes al ser humano. Es a partir de la comprensión del origen de los mismos que se darán respuestas cada vez más racionales a los desafíos de la convivencia civilizada.<sup>89</sup>

---

89. Leemos en *Die Zukunft...*, *op. cit.*, que las instituciones de la cultura, «que sirve[n] para dominar la naturaleza y producir bienes», deben «ser protegidas del individuo», originariamente animado por impulsos destructivos de todo lo que lo reprime en sus pasiones y pulsiones (p. 140). La religión tiene un papel clave al respecto, pues satisface «la necesidad de protección» del hombre, vence el «desamparo, [...] el sentimiento de la pequeñez y la impotencia humanas» ante lo desconocido amenazante (pp. 149 y ss.). Que la religión sea una «ilusión» no significa que sea un «error» ni tampoco «necesariamente falsa», ni «irrealizable, ni entra en contradicción con la realidad», sino que responde a un dispositivo psíquico connatural al hombre, que contribuye a su crecimiento y maduración, tanto individuales como colectivos, aunque también puede alimentar retardos y desvíos si persiste indebidamente. Los ejemplos freudianos prueban esta bivalencia de la «ilusión»: la ruta a Oriente para Colón; la meta de los alquimistas; el acaparamiento de oro para los usureros; la superioridad racial de los indogermanos para «ciertos nacionalistas»; la a-sexualidad del niño; el príncipe azul para la joven guaposa; y, en la misma lista, «la más improbable de todas»: que «llegue el Mesías y se funde una edad de oro», para los judíos (pp. 164-166). Lo cual no desmerece el aporte del «pueblo no poco orgulloso que primero logró la concentración de las propiedades divinas», o sea del autodefinido *pueblo elegido*, que Freud destaca como actor histórico de una ilusión religiosa que «ha puesto al descubierto el núcleo paternal siempre oculto detrás de cada configuración de una deidad [*Gottesgestalt*]» (p. 153). Las «doctrinas religiosas» cumplieron una tarea histórica positiva como factor civilizador, pero ahora son un obstáculo para superar el malestar que la misma cultura genera en el hombre estándar contemporáneo, alejado de la religión por obra del avance de la ciencia (pp. 171 y 172). La religión ha dejado de servir como «motivación de las prescripciones culturales» y es una instancia de disciplinamiento desactualizada y opresiva. El paso adelante que da el psicoanálisis es la «radical revisión del nexo cultura-religión» que abre perspectivas superadoras (p. 173). Fiel a la premisa de que sólo la ciencia «nos puede guiar al conocimiento de la realidad exterior» y nos permite distinguir verdad y error (pp. 165-166), pues «[n]ada hay superior a la razón» (p. 162), el psicoanálisis («un método de investigación, un instrumento neutral [*parteilos*], a la manera del cálculo infinitesimal», pp. 170-171) bucea rigurosamente en las profundidades de la psiquis y también recorre sus exteriorizaciones en la cultura,

De este modo, el psicoanálisis, la promisoría *Cenicienta* del conocimiento científico, debela la ilusión religiosa, devenida inútil y opresiva, y mantiene alzada la antorcha del programa iluminista en la maratón de la historia. «Nuestro dios Λόγος habrá de realizar entre todos estos deseos [humanos] aquellos que la naturaleza exterior permita, pero muy gradualmente, en un futuro inavizorable y sólo para los nuevos vástagos de los hombres. No promete ninguna compensación para nosotros, que sufrimos duramente en la vida. En el camino a esta meta lejana tienen que ser desechadas vuestras doctrinas religiosas [...]. Sabéis por qué: a la larga, nada puede contraponerse a la razón y a la experiencia, y la contradicción de la religión frente a ambas es demasiado evidente [...]. La educación liberada de las doctrinas religiosas» quizás no altere mucho la «esencia psicológica del hombre; nuestro dios Λόγος tal vez no sea demasiado poderoso [y] apenas pueda cumplir con sólo una

---

llevando a cabo la «tarea [...] de conciliar al hombre con la cultura»; coherentemente, no caben lamentos de que se reemplace la «verdad histórica» (la génesis de la religión a lo largo de la vida humana en la Tierra) por la auténtica «motivación racional de las prescripciones culturales» (p. 178), pues lo guía el «único propósito» de educar al hombre a ser independiente. Por eso, el psicoanálisis se esfuerza científicamente por «llamar la atención sobre la necesidad de este proceso»: el hombre no puede ser siempre niño y «finalmente debe salir a enfrentar la vida "hostil"», lo que «puede ser llamado "la educación a la realidad"» (p. 182). La enseñanza psicoanalítica es que en la humanidad sucede lo mismo que en el niño: pasar por un estado de neurosis y angustia para poder acceder al estadio de la cultura. La religión es fundamental en este proceso, ya que su origen es análogo al de la maduración del niño: en ambas dimensiones es clave «el complejo de Edipo, la relación con el padre» (p. 177). El «padre primordial» como «la imagen originaria de Dios» tiene su expresión religiosa en la fórmula del origen divino de la ley, cuya función positiva es solidificar la función civilizatoria de la culpa y de la auto-impuesta prohibición de matar (p. 175). De esta enseñanza se sigue el carácter utilitario del Estado, y en este sentido el psicoanálisis permite al hombre tener una «relación amistosa» con la ley (secularizando, racionalizando educativamente el miedo a Dios), a la par que favorece la «conciliación con la presión de la cultura» (*ibid.*). El psicoanálisis revitaliza la posibilidad de una creciente erradicación de la violencia, pues permitirá a los hombres entender que las normas «han sido creadas no para dominarlos, sino para servir a los intereses de los mismos, [...con lo cual] ganarían una relación más amistosa con ellas y tendrían como meta no derogarlas sino sólo mejorarlas», p. 175). Madurar es aceptar el destino, y con la misma impronta spinozista Freud confía en que, «abandonando sus expectativas puestas en el más allá y concentrando en la vida terrenal todas las fuerzas liberadas, el ser humano pueda lograr que la vida sea tolerable para todos y que la cultura no oprima a nadie» (p. 183). En consecuencia, «el alejamiento de la religión» es un paso necesario para el niño y para la humanidad, que debe cumplirse con «la fatal inexorabilidad de un proceso de crecimiento. Y» –diagnostica– «precisamente ahora nos encontramos inmersos en el medio de esta fase de desarrollo» (p. 177). No es casual que cuando Freud justifica la eficacia pedagógica y civilizatoria del psicoanálisis cite un verso de Heine («Dejémosles el cielo a los ángeles y a los gorriones»), cuyo referente es Spinoza (p. 183). Al igual que su antecesor en legitimar la aceptación del destino por duro que fuere, porque así lo enseña el conocimiento de la naturaleza toda, también Freud se enrola en la lista de los críticos de la religión, aunque, realista, reconoce que «los motivos puramente racionales consiguen poco, inclusive en el hombre actual, contra los impulsos de las pasiones» (p. 176). Esta consideración, sin embargo, no mella su confianza en el aporte que el psicoanálisis ofrece a la tradición del ateísmo liberador: la «fundamentación psicológica» del proceso emancipatorio.

pequeña parte de lo que sus predecesores prometieron». Pero la razón ofrece «un apoyo seguro» a nuestra vida en el mundo, y lo que el «trabajo científico» experimenta de este mundo nos permite «acrecentar nuestro poder» y nos sirve para «orientar nuestra vida»: sus éxitos, por exiguos y/o lentos que sean, muestran que «nuestra ciencia no es una ilusión». <sup>90</sup> La enseñanza que deja este *grand finale* freudiano es que la conciliación posible entre el ateo y el creyente consiste en que éste deje de serlo; eso sí, sin perder las ilusiones, es decir: optando por las sensatas, razonablemente promisorias, y no manteniendo una ya perimida.

Es evidente la utilidad de este esquema para la polémica contra el efecto neutralizante y retardatario que tiene la religión judía para los propósitos sionistas. Una fe que, por lo demás, tampoco constituye una alternativa cuestionadora de la asimilación del judío a las normas laicas y a la cultura crecientemente atea de las sociedades occidentales contemporáneas. Por el contrario, la terquedad ortodoxa y su inconciabilidad con la razón impulsan a la desjudaización, a que el judío sensible al clima contemporáneo abandone la fe de sus antepasados. Pero sobre este otro aspecto, el *asimilacionismo*, y sobre cómo el psicoanálisis favorece esta concepción no menos adversa al sionismo que la creencia ortodoxa, Strauss guarda prudente silencio y limita su comentario a los elementos antirreligiosos que contribuyen a reforzar la reclamada *decisión* intrínsecamente política que *discidat*, que corte las ataduras ideológicas y las componendas que traban al movimiento nacional-sionista.

Se entiende así que pase por alto la amalgama freudiana de racionalismo positivista y condescendencia, si no misericordia, del docto que comprende la realidad de las cosas, el esclarecido que ve esa verdad que la masa ignora (en este caso: el origen de la religión en la psiquis angustiada, como paso inicial para superar la angustia). Asimismo, por esos años Strauss está elaborando una demostración rigurosa del presupuesto dogmático en que se apoya la crítica de Spinoza a la religión bíblica. Es comprensible, entonces, que también encuentre en la explicación freudiana una mezcla *à la Spinoza* de escepticismo (ante la tozuda persistencia de los muchos en el irracionalismo) y de confianza (de los pocos) en las virtudes terapéutico-pedagógicas de las sucesivas oleadas de esclarecimiento científico de las cosas, la última de las cuales es el psicoanálisis. Con su mirada cenital, Freud evalúa la función cumplida por la religión en el progreso de la humanidad y, a su manera, la respeta por los servicios prestados otrora, pero de modo primario la critica porque su permanencia no es más que una rémora obstaculizante, vigente sólo entre quienes actúan arrastrados por las fuerzas irracionales, atavismos y/o aparentes beneficios espirituales (la fe), que *en realidad* son

90. *Idem*, pp. 187 a 189.



perjuicios y lastres, como enseña el psicoanálisis. Y no importa cuán raquíticas sean las expectativas que pueda tener Freud ante lo poco alentador del presente y la incertidumbre del futuro, su ensayo da testimonio de su esperanza en que tarde o temprano *ratio omnia vincit*.

Ahora bien, no obstante prescinda de criticar los dogmas modernos y asordine sus objeciones al racionalismo desjudaizante, Strauss no deja de ofrecer al lector un par de indicios unívocos del tipo de lectura acotada que está haciendo, de modo tal que su trabajo no genere la equívoca impresión de que comparte las opiniones de Freud en bloque.

Ante todo, tras reconocer que la manera como el psicoanálisis da cuenta de la religión es deudora de una situación de incredulidad y ateísmo instalada previamente (es decir: la condición de posibilidad existencial y teórica del psicoanálisis es el ya acontecido derrumbe de la religiosidad), Strauss sugestivamente renuncia a ocuparse de la «explicación freudiana de la religión, por lo demás *altamente discutible sobre la base del ateísmo*».<sup>91</sup> Ciertamente es que, a diferencia de los críticos de la religión que confiaban en que junto con el triunfo del ateísmo llegaría «la era de la felicidad, del cielo en la tierra, [...] Freud no promete nada, salvo la visión profunda en la situación real del hombre»; pero Strauss aclara que ya desde hace tiempo se sabe que la dura situación del ateo no es un argumento a favor de la fe religiosa. Además, el ensayo freudiano deja abierta una cuestión que debió haber ahondado: «¿Acaso el sentido de la fe, tal como Freud supone, es conceder consuelo y ayuda, dar sentido, paz y profundidad a la vida?». O, por el contrario, «¿trae la fe más bien desesperación, antes que consuelo y ayuda?». El creyente, ¿cree desde su desamparo y desesperanza, o vive una sensación angustiante precisamente «porque cree?». La miseria mentada por Freud y la miseria existencial del creyente, ¿son la misma? «Hacer esta pregunta significa que la cuestión verdadera y propia comienza recién después de la crítica freudiana». Lo cual llama en causa la mutación sufrida en el sentido de los dogmas religiosos básicos; pero el psicoanálisis poco ofrece en lo relativo a esta dimensión filosófica, pese a la importancia que ella tiene.<sup>92</sup>

91. Bd. 1, 2ª edición, p. 437. Las cursivas son nuestras.

92. *Ibidem*, pp. 438-439. Tres décadas después, Strauss puntualiza críticas que ya podría haber hecho en 1928. No discute la honradez de Freud como «buen judío», pero duda sobre su capacidad para pensar este «augusto tema» (agreguemos) *teológico-político*, y, además, su lectura psicoanalítica presupone lo que no puede demostrar: que Dios no existe; la elevación freudiana de la «verdad» a valor supremo no se armoniza con la esencia meramente hipotética de la ciencia que defiende, y una verdad que es muda en la dimensión ética no justifica su presunta superioridad sobre la «virtud»; el autor de *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen* (1939) no entiende que el mensaje central de la Biblia es glorificar a Dios, no a Moisés, una figura cuya humildad Freud tampoco comprende, pues le preocupa más «humillar al hombre»; Freud ensaya una hipótesis de difícil

Otro trabajo contemporáneo al dedicado a Freud y con consideraciones similares a las de éste, es decir también de índole antirreligiosa, evidencia que el compromiso político de Strauss y los conflictos intra-sionistas no sólo condicionan sus lecturas de otras posiciones teóricas y prácticas de alta significación en el judaísmo, sino que lo ponen al borde de un ateísmo *enragé*. En respuesta a uno de sus críticos, leemos: «De una manera clara y nítida se contraponen la política creyente que se asienta en la fe y la política no creyente que se asienta en la falta de fe. Deben encarar su lucha en el campo de la política».<sup>93</sup> Y en tono de arenga a los jóvenes sionistas politizados, proclama «que aquello que, en última instancia, específicamente queremos no lo podemos dejar en claro hasta tanto no par-tamos de que somos judíos sin fe».<sup>94</sup>

Las últimas palabras son rotundas y su retórica combina exigencias políticas (profundas algunas y coyunturales otras) con un convencimiento que responde a la politización straussiana de la religiosidad, en el sentido de que el ateísmo reivindicado es también una respuesta *política*, con lo cual Strauss genera otra paradoja más: recurre a la politización de una posición religiosa en su carácter negativo o antirreligioso (la no-creencia) para mantener separadas religión y política; una distinción, ésta, que concierne al núcleo profundo de su filosofía.

---

corroboración, pero cuyo significado es «un acto supremo de asimilación»: la identidad última entre la situación de los judíos respecto de Moisés y la de los cristianos alemanes respecto de Jesús; la interpretación en clave psicoanalítica es «un intento de explicar lo que es una invención de la imaginación de Freud»; al limitarse al presunto origen psicoanalítico-histórico de la doctrina bíblica, su miopía filosófica le impide tematizar la doctrina misma, y, para peor sustenta sus hipótesis en el nexo cientifista por excelencia: el causalismo, sin ver que la cuestión importante es teológico-política (en el mensaje mosaico –propone Strauss– los judíos encontraron la promesa de liberación que los ató por siglos a la Revelación y, a su modo, arroja luz sobre la supervivencia de los judíos –¡«un pueblo sin armas y sin un territorio!»– sin disolverse en el asimilacionismo); Freud no reflexiona sobre qué significa reflexionar filosóficamente como algo esencial de la vida humana. Por último, lo que entendemos como la crítica más dura de Strauss, pese o gracias a que no es expresada claramente, sino por una alusión indirecta (citando a Nietzsche): de las tesis freudianas se infiere la disolución de la conflictividad trágica de lo humano, *y así contribuyen al dominio del «último hombre»*. Cf. su «Freud on Moses and Monotheism», de 1958, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity...*, *op. cit.*, pp. 285-309. Las cursivas finales son nuestras.

93. Véase su «Zur Ideologie des politischen Zionismus (In Erwiderung auf drei Aufsätze Max Josephs)» (1929), en Bd. 1 (2ª edición revisada y ampliada), pp. 441-448; cf. p. 443.

94. *Idem*, p. 444. La contracritica straussiana a Max Joseph aparece en el órgano estudiantil sionista: *Der jüdische Student. Zeitschrift des Kartells Jüdischer Verbindungen*, Berlin 1929, 26 Jg., Heft 5 (Mai), pp. 22-27. Por entonces, Strauss es ya un *senior* de la organización Saronia (componente del *Kartell*), a la que había ingresado a comienzos de los veinte en la sección de Frankfurt. Su palabra tiene peso en las discusiones de entonces entre los estudiantes judíos. Cf. Leo Strauss, *The Early Writings...*, *op. cit.*, p. 72 nota 4 y p. 121, introito a las notas.

Strauss no abandonará nunca su convicción de que lo religioso y lo político no pueden nunca identificarse ni disolverse uno en el otro, si bien luego estructurará la correlación virtud/fe en la forma del sinuoso dispositivo conceptual *Atenas/Jerusalén*. Pero en los años veinte, el mensaje de estas afirmaciones juveniles es una palabra de orden nítida: al ser sionistas, no dejemos que la manipulación ortodoxa de la religión distorsione nuestra meta de una estatalidad judía plena. En consecuencia, desembaracémonos de ese lastre formado por las opiniones de los religiosos y creyentes ortodoxos, un peso retardatario que resulta tan nocivo como lo son también los efectos paralizantes que produce el sionismo *cultural*. La continuación del texto ahonda esta propuesta: «Precisamente por eso entendemos que el sionismo político puede fundamentarse de un modo radical sólo como ateo [*ungläubig*], y que sólo teniendo bien en claro que el ateísmo es su premisa puede resistir con firmeza los ataques por parte de los creyentes radicales que, de otro modo, serían victoriosos [*überlegen*]». <sup>95</sup>

Con retórica clara, Strauss machaca: «El sionismo político es la organización del ateísmo en el judaísmo; es el intento de organizar al pueblo judío sobre la base del ateísmo [*Boden des Unglaubens*]». El conflicto así planteado reemplaza al más tradicional entre fe y ateísmo [*Unglauben*], que Goethe consideró el tema eterno y único de la historia universal. Y poco después de esta reiteración del referente convalidante, <sup>96</sup> prosigue con el mismo tono: «Al menos yo no invocaría nunca la neutralidad del sionismo político, para evitar a cualquier costo la lucha más importante», como en cambio lo hacen con afán conciliador los sionistas culturalistas, que se consideran a sí mismos como los administradores de «la herencia del profeta Elías». <sup>97</sup>

La conexión de este texto con el dedicado a Freud obedece a que Strauss es criticado por un sionista metafísico, Max Joseph, quien, desde su «“idealismo”» teñido de vitalismo también impugna el «“naturalismo”» de Freud; y esto mueve a que nuestro pensador prefiera a éste último y, no obstante la deuda que el médico vienés mantiene con el positivismo, anteponga los esquemas psicoanalíticos a las pretensiones de Joseph de que «la vida sea “glorificada” [y] la gente resulte “enaltecida”»; aspiraciones estentóreas en virtud de su vacuidad. Sólo que Strauss no deja dudas de que «así como no necesitamos la metafísica idealista, tampoco necesitamos la naturalista», o sea de que *también prescinde, en última instancia, de la metafísica freudiana*. Frente a este panorama, Strauss –fiel a su empeño

95. *Idem*, p. 445. Ya vimos que al «profeta Elías» también se refiere en su artículo sobre Freud.

96. *Ibidem*. Reiteremos algo indicado: Strauss ha hecho esta referencia a la frase de Goethe (pero sin nombrarlo) en su escrito sobre Freud (en p. 433) y la retomará en *Persecution and the Art of Writing*.

97. *Ibidem*, p. 445.

militante— defiende la necesidad de ir a lo concreto, de atender a la experiencias que van teniendo los seres humanos, a esas vivencias mucho más indicativas y fructíferas que las idealizadas por su adversario Joseph, cuya filosofía «habría tenido que desaparecer de la conciencia filosófica de la humanidad, aunque no de los manuales de la dogmática católica, desde la *Crítica de la razón pura*». <sup>98</sup> Es «sólo en el campo de la experiencia que debe encararse la lucha entre fe y ateísmo», sin que quepa invocar el argumento, que «es empero discutible, de que la vida sin fe en Dios, Creador del cielo y de la tierra, no tiene sentido»; <sup>99</sup> o que sin «fe en la inmortalidad» o en Dios, la vida carece de seriedad y responsabilidad, pues quien así argumenta, lo hace a partir de su ignorancia de otra legitimación de una vida digna. <sup>100</sup>

17

Ahora bien, ¿cómo interpretamos estas aseveraciones programáticas de la necesidad de renunciar a la fe? En sentido político estricto, significa excluir la creencia religiosa de los principios y programas que determinan las acciones concretas, pues sólo así podrá el pueblo judío llevar a cabo el «realizamiento» que Strauss defiende en contra de la tenaza neutralizadora conformada por la asimilación desjudaizante y la despolitización religiosa.

Acentuar la politicidad de estos textos conlleva atender a ciertas peculiaridades, para evitar equívocos interpretativos. El ateísmo personal del pensador Strauss escapa a las coordenadas tradicionales, sobre todo las modernas (no sin continuidades con el escepticismo y el ateísmo antiguo), que delimitan la cuestión; responde, en cambio, al clima de época fuertemente marcado de nietzscheanismo y, sobre todo, a la impresión que le produjo Heidegger. Esto no genera antítesis, menos aún contradicciones con lo que ha sido el *respeto* de Strauss por la fe sincera en la Revelación y por la función preservadora de la judeidad que esa misma fe tuvo a lo largo de la historia. Al mismo tiempo, pero desde la perspectiva inversa, su escritura polémica con la ortodoxia no desdibuja su distanciamiento y crítica

98. *Idem*, p. 445 y 446.

99. *Idem*, p. 446

100. «Si se puede vivir de manera seria y responsable, por desprotegido que fuere, sin fe en Dios es algo que en última instancia sólo cabe que lo decida la experiencia de una humanidad que alienta desde su propio seno el ateísmo, es capaz de ser atea y mira en libertad las posibilidades del ateísmo», pero la respuesta no la pueden dar las «declamaciones de aquellos que, inclusive en sus dudas artificiosas, dejan abierta la posibilidad de la fe» (*idem*, pp. 447-448). No ver esto es propio de quienes creen que, porque la única «llama» que conocen se apaga, «el sol se ha puesto» (p. 448). Esta argumentación también se encuentra en el comentario a *El futuro de una ilusión*, como vimos.

del asimilacionismo de tantísimos judíos ateos. Como en otros momentos posteriores de su pensamiento, ya entonces Strauss escapa a las dicotomías establecidas, busca posiciones novedosas, borra las líneas divisorias imperantes y traza otras.

De todos modos, no nos interesa el joven Strauss *qua* ateo (menos aún como eventual apóstata), sino como el intelectual y militante que teoriza polémicamente a favor del activismo sionista que defiende; o sea, leemos a *éste* Strauss como ideólogo orgánico, cuyo empeño teórico y práctico lo lleva a reconocer la necesidad de que el sionismo no dependa de lo que rabinos y sus acólitos, o los creyentes más estrictos en general entiendan que es la única conducta posible para el judío auténticamente tal; pero de que tampoco quede condicionado a ser un camino más en la lucha por el socialismo, rindiendo pleitesía al marxismo. La directriz de su línea combativa es política, no teológica ni metafísica. Para Strauss, hay requerimientos y urgencias que nacen de la historia y de la cotidianidad contemporánea del judaísmo en una diversidad de situaciones, algunas mucho más negativas y apremiantes que otras, pero todas motivadoras de un compromiso que atañe a la comunidad judía en su conjunto. La respuesta que se dé a tal reclamo de normalización definitiva sólo la podrá dar una *decisión política* auténticamente tal, y el dinamismo que ella pone en marcha, una práctica condicionada por las conciencias de sus activistas, las circunstancias contextuales y las condiciones específicas de los interesados, miembros de tal o cual Estado o de tal o cual régimen (en los casos donde no quepa hablar de ciudadanía moderna en sentido estricto). La voluntad decisoria debe obrar con autonomía respecto de la fe, sin que este «ateísmo» marque una exclusión o rechazo absoluto del sentimiento religioso, sobre todo en la esfera íntima de cada judío.

En suma, *Strauss politiza el ateísmo en clave schmittiana*: no es una categoría neutra sino política; decidirse en su favor conlleva definir a los enemigos y así distinguir los amigos.<sup>101</sup> En este punto, encontramos que ahonda la paradoja recién señalada (para separar política y religión, politiza una figura condicionada por la fe: la falta de fe), pues coincide con aquellos ortodoxos, a los que combate, en que lo religioso no debe inmiscuirse en lo político. Sólo que es una coincidencia de los simétricamente opuestos, y por ende es la convergencia de dos contrarios en un enfrentamiento recíproco. Queremos decir que la contraposición

101. *Unglaube*, o sea *falta de fe*, y de allí *ateísmo*, no llama en causa la dimensión personal de la fe en el creyente auténtico, sino la dimensión pública propia de la necesidad straussiana de excluir la creencia religiosa comunitaria del espacio de lo político por su performatividad neutralizante. En Schmitt, el problema equivalente está planteado con similitudes, pero no en la clave específica con la que lo lee Strauss, aunque no falten textos de *Der Begriff des Politischen* que podrían dar pie a su lectura, finalizada a su perspectiva sionista: neutralizar el influjo disuasivo y negativo de la ortodoxia y fomentar los esfuerzos para establecer un Estado judío en Tierra Santa.

straussiana con la ortodoxia es en inversión simétrica porque así lo prueba el hecho de que también la ortodoxia judía encuentra incompatibles religión verdadera y política (a diferencia de la teología política cristiana); más aún, hasta coinciden en que la justa recomposición de ambas dimensiones es imposible mientras dure el *galut*. Strauss comparte con la ortodoxia la incompatibilidad entre teología y política, pero mientras que la segunda entiende que sólo el Mesías le pondrá fin, nuestro pensador está convencido de que hay que radicalizar la incompatibilidad y optar por una politización radical que anule la castración religiosa de la voluntad política judía.

Al mismo tiempo, esta politización decisionista lo ubica en un segundo frente contra un adversario que también comparte, a su manera, el divorcio entre religiosidad y politicidad: el asimilacionismo de liberales o de socialistas, recíprocamente polarizados entre ser electores burgueses de regímenes constitucionales o militantes de la revolución proletaria, pero en ambos casos hostiles a toda ingenuidad religiosa. En el *galut* coinciden el ultracreyente y el laico emancipado de atavismos, la fe en la Revelación del creyente y la fe en la Razón del asimilado.

En *El concepto de lo político* encuentra Strauss el respaldo categorial que juzga adecuado para luchar en ambos frentes, más allá de que las circunstancias lo lleven a privilegiar una enemistad (con la religión), sin descuidar la otra (con el asimilacionismo). Ni tradición atávica ni modernidad nihilista. En su recepción de Schmitt *pro domo* sionista, lee la decisión fundacional como momento formal, válido para cualquier tipo de orden. Más lo será para el que el sionismo alienta, movido por una voluntad decidida a garantizarles a los judíos el «realizamiento» en un Estado propio.

Si tenemos en cuenta que contemporáneamente lee *Ser y tiempo*, podemos trazar un paralelismo algo forzado, pero –esperemos– no desviante: así como Strauss abreva en Heidegger para respaldar filosóficamente su peculiar apología de un ateísmo con un fuerte carácter ético, sin abandonarse en brazos del *Sein* heideggeriano, algo análogo ocurre con su recepción del tratamiento schmittiano de lo político. La distinción soberana entre amigo y enemigo –como *forma decisionista* que estructura la oposición extrema motivada por el estado de excepción– lejos está de cristianizarlo, esto es obvio; ni siquiera lo desjudaiza, esto sería absurdo: simplemente le proporciona a su sionismo un soporte conceptual. Esto es posible porque Strauss está interpretando a Schmitt en clave formalista, desatendiendo al elemento *cristiano* y su componente ético, consecuentemente *secularizado*, en virtud del cual encuentra su legitimidad el principio estatal de la representación político-jurídico en clave vertical y no horizontal economicista, es decir no utilitario, como si fuera un mero dispositivo coactivo al servicio del beneficio individualista. Mediante cierta *forzatura* hermenéutica, el joven Strauss

recepta la visión teológico-política schmittiana como funcional a su ateísmo político y filosófico. De aquí su interpretación de la famosa dicotomía decisionista como *Form*, pero en un sentido distinto al que le da, con mayor o menor claridad, Schmitt. Puede así transplantarla en el terreno fundacional de la política estatista del sionismo.

Más claramente: nuestra hipótesis de lectura de estos escritos juveniles es que, para solidificar su posición política, Strauss ensaya una concretización sionista del decisionismo mediante una lectura que disuelve la fundamental analogía estructural teológico-política entre iglesia, cuerpo místico y orden eclesiástico indispensable para la fe, y Estado, cuerpo nacional y orden jurídico-institucional fuera del cual no hay convivencia pacífica. Sólo que el Estado *sionista no puede hacer suyo el paradigma cristiano secularizado*, sino que debe asentarse en una suerte de anti-teología hiperpolítica, como la que Strauss esboza, sin recurrir a la lógica de la representación tal como el cristiano Hobbes la teoriza desde una perspectiva decisionista, según la interpretación que de él da Schmitt y que el joven Strauss por entonces comparte (como reconocerá expresamente más de treinta años después).

Si bien para desprenderse de su deuda con el concepto decisionista de lo político debe aún desarrollar la *alternativa/completación* entre filosofía política moldeada como virtud clásica y fe auténtica, ajena a toda filosofía, a Strauss no podía escapársele que su utilización de la distinción amigo/enemigo en defensa del sionismo era posible sólo desprendiendo *das Politische* de la teología política cristiana que lo sustenta, en la cual Strauss (coincidiendo con la religión que busca neutralizar) ve una suerte de *compositum* que mundaniza lo trascendente y cede ante la inmanencia, o sea que identifica dos dimensiones que no son identificables, bastardeando ambas.

Pronto comprenderá que esta maniobra lo contrapone a Schmitt. La incompatibilidad entre las respectivas maneras de comprender la historia y la política, que tienen en el significado del *estado de excepción* su punto de encuentro y divergencia, se hará más evidente cuando, pocos años después, critique públicamente a Schmitt con sutileza. Allí le reprochará ser un liberal, o sea un moderno, cuya visión nihilista no puede sino absolutizar la ausencia de virtud clásica y la continuidad ininterrumpible del estado de excepción, que es el espacio donde moran los individuos modernos, de las subjetividades relativistas y nihilistas. A *este* Schmitt le recrimina no poder comprender el dinamismo político más que como un voluntarismo continuamente activo en un proceso de autorreproducción a lo largo de la temporalidad excepcional, una mera *forma* que al producir orden como sistema formal plenificable con contenidos éticos diversos, siempre va reproduciendo su propio formalismo durante el tiempo de la violencia. El Schmitt

straussiano será en 1932 un liberal y simultáneamente un teólogo político, pero representante de una extraña cristología judeo-mesiánica: la de la excepción permanente, sin *katejon* posible en este mundo no redimido por Jesucristo.

Pero no nos ocupamos ahora de esta fase conclusiva de un período caracterizado por una producción escritural que, significativamente, deja sin dilucidar filosóficamente el fundamento específico y los rasgos distintivos de la estatalidad sionista. Strauss no puede pensar el Estado por afuera de la concepción liberal utilitaria del dispositivo protector, que encuentra en todo estatalismo. Como sus aspiraciones para el *Judenstaat* no pueden quedar limitadas a esta impronta, la prosecución de su desarrollo intelectual debe tomar otros caminos. Correlativamente, el acercamiento al formalista Schmitt, por muy o poco positivo que le haya resultado en la arena de la política *intra*-sionista, no le sirve para pensar el *Judenstaat*, porque la concepción schmittiana es demasiado cristológica y, a la vez, en tanto moderno, es –para Strauss– una versión más de esa forma secularizada de tal matriz cristiana: el Estado liberal.

Hacia finales de la década del veinte, consciente de esto, Strauss somete su propia lectura a críticas y repensamientos que encontrarán una expresión muy bien lograda en su antischmittiano «Observaciones sobre *El concepto de lo político*». Entre 1928 y 1932 estas cuestiones estén presentes, pero sin resolverse orgánicamente, en algunos ensayos que vimos y en otros que no da a conocer (y que no hemos analizado), a la par que se vislumbran en su libro de 1930. De este momento de cierre de su producción juvenil nos ocuparemos en otra ocasión.

Universidad de Buenos Aires - CONICET