

Judaísmo y filosofía política en Leo Strauss*

Para Leo Strauss, la condición del filósofo genuino es paradójicamente incierta. Sabe, de un lado, que no conoce lo que más vale conocer, que son los principios de la vida buena para la persona y para la ciudad. Pero sabe también, del otro, que los asuntos a los que más vale la pena dedicar toda una vida de investigación racional son, precisamente, los vinculados con tales principios. El filósofo de Strauss percibe una «desproporción fundamental» entre su aspiración al conocimiento cierto de la totalidad y el carácter misterioso e insondable que, desde su perspectiva, presenta dicha totalidad. Sin embargo, esta aspiración es sumamente dignificante, ya que es la que permite al filósofo ver la condición humana, si no a la luz de la verdad misma, al menos a la de los «problemas fundamentales». La posesión de la sabiduría plena por medios exclusivamente humanos es imposible, pero su búsqueda, la filosofía, es la forma de vida más elevada para los poquísimos hombres a quienes les fueron dados la capacidad intelectual, el carácter y la oportunidad apropiados. Hay, correlativamente, otra desproporción fundamental, y es la que existe entre la conciencia de sí que tiene el filósofo y la falta de conciencia que él piensa que caracteriza al resto de sus conciudadanos, ya que éstos, sin mayor trámite, aceptan como verdaderas las creencias ancestrales y las meras opiniones que articulan la vida en común. El filósofo de

* Este artículo es una ampliación de la ponencia leída en el Encuentro Internacional «Carl Schmitt y Leo Strauss: teología, filosofía y política», de octubre de 2008. Tiene, obviamente, una serie de temas en común con algunos de los trabajos del presente dossier, los cuales, sin embargo, no han podido ser referidos ni discutidos aquí, debido a la elaboración simultánea de los mismos.

Strauss sabe que la opinión, y no el conocimiento, es (y no puede no ser) el elemento de la ciudad.

Estos saberes, que se podrían decir heurísticos, provisionales, pero que, en todo caso, resultan sumamente insuficientes respecto de la totalidad de lo que hay para investigar, generan en el filósofo genuino tres actitudes, que deberían ser sinérgicas: *manía* íntima en el pensamiento para, siendo parte, animarse a desafiar al todo con la sola razón «*unaided*»; *compromiso* para procurar elevar el grado de lucidez de aquellos que, sin ser filósofos, estarían en condiciones, por la nobleza de su espíritu y por la fortuna de su circunstancia, de actuar política y pedagógicamente con vistas a una forma colectiva de vida más justa y menos vulgar; y *prudencia* para comunicar públicamente los resultados de sus reflexiones. Estos resultados no pueden más que poner en duda el núcleo de creencias que sostienen a la comunidad, y entonces, no sólo se debe cuidar al filósofo, y en su persona, a la filosofía misma, de las probables y variadas formas de persecución, sino que también, por una cuestión de elemental lealtad, se debe cuidar la integridad de la ciudad en la que uno nació y fue criado. Por lo demás, es poco probable que la expresión pública de una concepción filosófica acertada tenga una influencia benéfica inmediata sobre la conciencia moral y política de una sociedad, mientras que, por el contrario, es más esperable (e históricamente comprobado, según Strauss) que formulaciones perversas, erradas o simplemente imprudentes propicien el deterioro de las —ya de por sí imperfectas— maneras conceptuales e institucionales vigentes.

Strauss, según sus conocidas definiciones autobiográficas, ha pasado su vida profesional reflexionando acerca de las cuestiones fundamentales, estudiando, escribiendo y enseñando sobre los textos de los que él consideraba los pensadores más importantes de la tradición occidental. Sin embargo, temiendo hacer el triste papel del domador de leones, o del empresario teatral, evita cuidadosamente presentarse a sí mismo como filósofo. Para él, la aparición de alguna de estas «grandes mentes» que sólo tienen discípulos y que no aprenden de nadie es sumamente esporádica y se da, con mucha fortuna, una vez por generación. Para complicar todavía un poco más la situación, Strauss entiende que los filósofos no dialogan entre sí, sino que escriben soberanamente, para decir cosas imprescindibles que no han sido dichas, o para contradecir, o, al menos, mejorar sustantivamente afirmaciones de otros filósofos anteriores. El estudioso que, consciente de las propias limitaciones se atreve, sin embargo, con los problemas y los pensadores más importantes se ve obligado, dice Strauss, a juzgar por sí mismo, sin autoridad y sin criterio. En tal situación, la prudencia aconseja una actitud conservadora.

Presentadas así las cosas, resulta razonable que la *pars destruens* de la producción del propio Strauss sea más nítida que la *pars construens*. Respecto de lo primero, nuestro autor advierte una relación de causalidad directa entre la concepción an-

tropocéntrica de los primeros modernos, afirmación dogmática de una pura inmanencia sin misterios, y las ulteriores derivas positivistas, historicistas, existencialistas y nihilistas, que terminaron propiciando los hechos y peligros catastróficos del siglo veinte (nazismo, estalinismo, democracia de masas vulgarizada, agresión termonuclear). Gran parte de su escritura, por tanto, consiste en intentar el desmonte de esta concatenación necesaria de figuras teóricas –una especie de fenomenología del espíritu invertida–, procurando con ello la atenuación de sus efectos severamente distorsivos en lo conceptual y corrosivos en lo espiritual. Pero, respecto de lo segundo, este movimiento crítico antiprogresista carece de una contraoferta definida. La negación de la autonomía absoluta del hombre como único creador de sentido y, en última instancia, de realidad, el «retorno» que defiende Strauss, no quiere conducir al reposo, sino que desemboca en una tensión esencial, en la que se enfrentan la concepción teocéntrica, fundada en la revelación bíblica, y la concepción cosmocéntrica, fundada en el racionalismo clásico. La vitalidad de Occidente, según la conocida postura straussiana, radica, precisamente, en la elaborada conservación de dicha tensión. El correlato práctico de esta postura conservadora también reviste un talante moderado: los textos de Strauss no proponen la fundamentación, digamos, positiva, de un determinado ordenamiento institucional, sino que se limitan, de un modo más o menos oblicuo, a optar entre las formas políticas existentes que parezcan menos proclives a claudicar frente a la degradación contemporánea. Por vía de la que él llama «educación liberal», Strauss aspira a apuntalar un constitucionalismo decente, y a propiciar la conformación de una aristocracia sustantiva, y no de cuna, en el seno de la actual democracia de masas.

Si el esquema precedente resulta plausible, habría que admitir que Strauss, en verdad, escribe como si fuera un filósofo en, al menos, dos sentidos. En primer lugar, porque el marco categorial de su programa de trabajo está determinado por un conjunto de opciones firmes y autónomas. Para desmontar los componentes centrales de la crisis de su siglo elige como objeto de análisis la obra de las figuras más eminentes y respetadas de la historia del pensamiento moderno. Si, por el contrario, se trata de remontarse hasta las fuentes mismas de la autoconciencia occidental para recuperar formas originarias de lucidez reflexiva, relea a los clásicos de un modo ostensivamente desentendido de las prácticas y tradiciones académicas vigentes. En cualquier caso, discute cara a cara con los grandes autores, sin confiar demasiado, por lo demás, en la capacidad de sus contemporáneos para comprender, salvo excepciones, la intención de sus textos.¹ Su particular estilo de escritura, el modo de

1. En carta a Alexandre Kojève del 4 de septiembre de 1949, por ejemplo, al agradecer que el pensador ruso-francés haya aceptado publicar su comentario crítico a la edición francesa de *On Tyranny*, Strauss señala que ambos autores, aun con sus diferencias de perspectiva, están trabajando sobre

identificar el centro gravitacional de las épocas y de los libros que elige, la misma meta-tesis de la desproporción fundamental, son también, obviamente, decisiones orgullosamente inconsultas. No es demasiado arriesgado sugerir que Strauss escribe para pedir rendición de cuentas a las mentes más poderosas de su época.

En segundo lugar, si bien define (insistimos, soberana, filosóficamente) el encuentro agonal entre Jerusalén y Atenas como núcleo generador de la vitalidad de Occidente, dedica la casi totalidad de sus escritos a la interpretación de textos mayoritariamente *filosóficos*. Y aun en los contados casos en los que trabaja sobre textos bíblicos, Strauss lo hace con una actitud que, si bien exhibiendo respeto y hasta adhesión, no podría calificarse como religiosa. Sin embargo, si se atiende a ciertos indicios y afirmaciones, se impone considerar la posibilidad de que el elemento fideístico no esté del todo ausente en la identidad logopoiética de Strauss. Está, por ejemplo, el argumento del final de «*Progress or Return?*»,² que aduce que la decisión de vivir una existencia filosófica está subordinada a un acto prerracional de fe. Están también sus observaciones referidas al severo déficit de integridad que supone para el estudioso el hecho de poner entre paréntesis los elementos fundamentales de la propia creencia religiosa en aras de una abstracta (ilustrada) probidad intelectual o científica.³ Pero, además de estas indicaciones generales, opuestas a un racionalismo universalista, hay otras bien específicas: repetidamente, Strauss se presenta como judío no ortodoxo, reivindica la perseverancia en el ser judío de los miembros y de las colectividades de su pueblo, señala con acritud los errores de un programa asimilacionista apoyado en la renuncia a una identidad y a un pasado honorables, celebra sin medias tintas la fundación y el carácter del contemporáneo Estado de Israel, se abstiene, en fin, de extenderse sobre asuntos relacionados con la revelación cristiana⁴ al tiempo

problemas genuinos que las corrientes actuales o bien niegan (existencialismo), o bien trivializan (marxismo y tomismo). En la misma línea, celebra que al fin alguien como Kojève represente la posición moderna con inteligencia, pleno conocimiento, «y sin la cobarde vaguedad de Heidegger» (cf. Leo Strauss, *On Tyranny*, Revised and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence, Edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 2000, pp. 243-244).

2. «Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization» es la compilación de una serie de tres conferencias que ofreció Leo Strauss en noviembre de 1952 en la Hillel House de la Universidad de Chicago. Tomamos nuestras citas según la edición de Kenneth Hart Green en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought by Leo Strauss*, State University of New York Press, Albany, 1997, pp. 87-136.

3. Cf. Leo Strauss, *Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, Trad. Eve Adler, State University of New York Press, Albany, 1995 (1935), p. 45.

4. Cf. Carta a Eric Voegelin del 4 de junio de 1951, en *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, Translated and edited by Peter Emberley and Barry Cooper, University of Missouri Press, Columbia y Londres, 2004, p. 89.

que se aboca sin inhibiciones a discutir sobre problemas relativos a la revelación hebrea, corroborando con ello una relación fuerte entre pertenencia leal, de un lado, y licitud de la reflexión pública, del otro.

¿Cómo interviene, entonces, el judaísmo en el pensamiento de Strauss? ¿Cuán sustantivamente judía es su metafórica Jerusalén? Consciente de otras posibilidades,⁵ propongo que Strauss, con una matriz que podría llamarse platónica, reivindicada, tal vez en su alma, pero seguramente en su escritura, la misma tensión entre fe y razón que, según él, vitaliza al espíritu de la *polis*. La *res publica* de la que se descentra –pero de cuya suerte no se desentiende– el Strauss de la segunda posguerra es la civilización occidental. Ya no (obviamente) Alemania, y tampoco Estados Unidos o Israel, pero, menos todavía, la humanidad del Estado universal. Como sucede en toda situación crítica en la que urge responder al peligro de disolución y aniquilamiento, esta poco nítida pero intensa región identitaria determina con más claridad la enemistad decisiva que la constitución normalizante. El impulso filosófico más fuerte es la crítica (y el consiguiente rescate de figuras antagónicas) a las diferentes formas y causas de la tiranía desespirtualizante. Su correlato práctico es alguna clase de democracia constitucional, que no inhiba la formación de una aristocracia de caballeros que cultiven la virtud de la liberalidad, entendida en el sentido clásico. El componente fideístico judío, en este programa, aporta contenidos indispensables: la creencia en la radical finitud de la condición humana y en la necesidad de su apertura a la trascendencia colabora, como antídoto,⁶ contra la universalización nihilista. En este sentido, Strauss ve en el cristianismo un movimiento espiritual que, mediante su perspectiva teológica de la redención, contribuyó, bien que a su pesar, con el aceleramiento de una ilusoria mundanización sin residuos.

1. En diciembre de 1961, el profesor Leo Strauss pronuncia unas palabras en el funeral de un estudiante de posgrado de la Universidad de Chicago, fallecido a los 32 años de edad.⁷ En la ocasión, Strauss renuncia explícitamente a intentar alguna forma de consuelo pero, en cambio, desarrolla, con la sobriedad que exige el caso, un apretado argumento de lo que él cree que ha permitido al joven Jason

5. Para un panorama ordenado de las diferentes lecturas que ha recibido el tratamiento straussiano del conflicto entre Jerusalén y Atenas, cf. Michael Zuckert, «Straussians», en Steven Smith (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 263-283.

6. La educación liberal, dice Strauss, es un «antídoto para los efectos corrosivos de la cultura de masas», cf. «¿Qué es la educación liberal?», en *Liberalismo antiguo y moderno*, traducción Leonel Livchits, Katz, Buenos Aires, 2007 (1968), p. 16.

7. Cf. «Memorial Remarks for Jason Aronson», Appendix 3 a Kenneth Hart Green (ed.), *Jewish Philosophy...*, *op. cit.*, pp. 475-476.

Aronson morir una muerte noble. La muerte, dice Strauss, es una experiencia aterradora y amenaza con su poder corrosivo la posibilidad de vivir humanamente. Frente a este peligro existen dos tipos de experiencias, que protegen del terror a quien puede entregarse a ellas. Una es la filosofía, ese continuo despertar hacia la comprensión de la «necesidad ineluctable» sin el cual no es posible una vida buena. La otra es la conciencia «fuerte y profunda» de la pertenencia al pueblo judío, lo cual significa, a la vez, reconocer que las propias raíces se hunden en el pasado más antiguo y que se está comprometido con un futuro que está «más allá de todo futuro». Esta conjunción de experiencias, sin embargo, no debe fundirse en una síntesis ni convertirse en el primado de una sobre la otra, y por eso encomia Strauss que Aronson no haya permitido a su mente que acallara al corazón, ni al corazón que gobernara su mente.

El discurso fúnebre de Strauss concluye con una fórmula tradicional, en la que se ruega a Dios que los deudos sean incluidos entre los piadosos que lloran por Sión y por Jerusalén. Teniendo en cuenta el contexto pedagógico institucional, es decir, propiamente *político* de la situación,⁸ conviene reparar en la manera con la que Strauss condensa su homenaje al joven difunto: «Su vida fue corta y buena. Nunca nos olvidaremos de él, ni de lo que él representó.» (En inglés: «*We shall never forget him and for what he stood.*».)

Esta última expresión nos remite a otro discurso de Strauss, pronunciado unos siete años antes, en un contexto también académico, aunque con una carga de politicidad más notoria. Se trata de los primeros párrafos de la serie de conferencias dictadas entre diciembre de 1954 y enero de 1955 en la Universidad Hebrea de Jerusalén, que luego serían publicadas bajo la forma del célebre ensayo «*What is Political Philosophy?*».⁹ Los asuntos de que se ocupa la filosofía política, dice Strauss, son aquellos grandes propósitos que pueden «elevar a todos los hombres más allá de sus pobres sí mismos [*beyond their poor selves*]».¹⁰ Pero la distancia que existe entre lo que intenta la filosofía política y lo que puede aspirar a conseguir efectivamente es insalvable, y esto se hace más patente todavía en la ciudad moderna de Jerusalén. Strauss es consciente de que lo máximo a que puede aspirar el mejor de los filósofos será apenas una tenue imitación de la visión profética.

8. Señala Heinrich Meier que la única acción significativamente política que emprendió Strauss después de su etapa juvenil de adhesión al sionismo durante los años '20 en Alemania fue la fundación de una escuela a partir de su designación como profesor en la Universidad de Chicago en 1949 (cf. Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press, Nueva York, 2007, p. 15).

9. Leo Strauss, «*What is Political Philosophy?*» en *What is Political Philosophy? and Other Studies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1959, pp. 9-55.

10. *Idem*, p. 10.

La Jerusalén bíblica, santificada por esa visión, fue el sitio de la tierra en el que se tomó con mayor seriedad que en ninguna otra parte el tema de la filosofía política. Allí, el ansia de justicia «ha inundado los corazones más puros y las almas más elevadas». Aunque obligado a errar por parajes en los que la memoria del legado profético se ha desvanecido, en los que se toma a burla la cuestión del reino divino como si sólo fuera un invento de la imaginación, dice Strauss: «Nunca olvidaré, ni por un momento, qué es lo que representa Jerusalén [*I shall not for a moment forget what Jerusalem stands for*]». ¹¹

La referencia ahora es más explícita y, casi con seguridad, alude al Salmo 137. Éste es un poema bíblico muy frecuentado por la tradición judía, que se recita en el ritual del día 9 del mes de *Av*, fecha que conmemora las diferentes catástrofes padecidas por el pueblo de Israel, y entre ellas, con eminencia, las dos destrucciones del Templo. El Salmo relata que, a orillas de un río de Babilonia, los guardianes querían forzar a los prisioneros hebreos a entonar con alegría cantos de Sión. El salmista recuerda cómo él y sus compatriotas exiliados se negaron a cumplir la orden, colgando en señal de protesta sus instrumentos de los árboles, y a continuación, como prueba de lealtad, reclama que se le paralice la mano derecha y que la lengua se le pegue al paladar si alguna vez dejara de tener presente a Jerusalén y de ponerla por encima de sus mayores alegrías. En su amarga demanda de justicia, además, pide a su Señor que tampoco Él olvide a quienes destruyeron a Jerusalén mientras gritaban salvajemente la consigna de derrumbarla hasta los cimientos.

Tenemos aquí una profesión de fe por parte del salmista. Él proclama que su destreza y su habla, es decir, dos de las cualidades específicas de su condición humana, sólo son válidas si, aun en medio de las presiones sufridas en un exilio forzado por la enemistad de un pueblo idólatra, logra conservar la conciencia de que no hay para él vida alegre lejos de Jerusalén. Strauss se hace eco del Salmo, y da a entender, a su vez, que no puede haber para él puro goce en la filosofía que se practica en ese exilio que es el mundo moderno colonizado por la idolatría, el ateísmo y la desesperanza. Vemos ahora que declarar, en 1961, que nunca olvidará a Jason Aronson como había dicho, en 1954, que no olvidaría a Jerusalén, poniendo a un joven piadoso y pensante en un casillero equivalente al de la ciudad santa no es una blasfemia, y tampoco una igualmente imperdonable exageración sensiblera. Se trata, en cambio, de una reformulación del planteo platónico clásico, que reflexionaba acerca del problema fundamental de la relación que existe entre los órdenes justos y nobles del alma y de la ciudad. Siguiendo con el paralelo sugerido por Strauss, podemos reconocer la enemistad que ejerció Babilonia ree-

11. *Ibid.*

ditada por la agresión nacionalsocialista en Europa, y, en Asia Menor, por la guerra total que declaró el mundo árabe al reciente Estado de Israel. Éste es el tipo de terror corrosivo al que se enfrentan el corazón creyente y la mente reflexiva.

La frase verbal inglesa *to stand for* tiene, al menos, dos valencias afines pero diferentes, difíciles de condensar en un único verbo del castellano. Significa sostener, defender y también dar testimonio, representar. En todo caso, propone una situación con tres clases de agentes: (i) el público o eventual adversario, aquellos ante quienes se ejerce la acción de proclamar, sostener o representar; (ii) el que representa, defiende o proclama, y (iii) aquél o aquello que es defendido y proclamado. Esta entidad, última para nosotros, es, según el sentido de la expresión, jerárquicamente superior en el orden del ser. Confiere valor y sentido, pero debe ser mediada porque está alejada, y probablemente ausente. Strauss ofrece, entonces, una cadena de representación. Afirma su propia identidad por referencia reverente a algo remotamente pasado que, a su vez, valía por referencia a lo absolutamente superior. Ni el más lúcido y leal de los pensadores judíos ni la más luminosa capital de la Biblia podrían, sin peligro letal para sus respectivos espíritus, olvidarse de aquello mayor de lo cual nada puede ser concebido. La Jerusalén añorada por el salmista y, por su intermedio, por el propio Strauss, no era perfectamente justa. En ella, las almas elevadas –que, podemos presumir, no eran la mayoría– *aspiraban* a la piedad y a la justicia, pero no las *realizaban*. Por esa razón, precisamente, era necesaria la visita visionaria de los profetas. Jerusalén era una ciudad habitada y gobernada por hombres y, a su manera, también tenía su propio «problema teológico-político».

Si la Jerusalén de los tiempos bíblicos no era perfectamente justa, menos todavía puede serlo el Estado de Israel efectivamente existente que cobija a su homónima en 1954. Dos páginas después del pasaje que acabamos de comentar, Strauss establece la diferencia que existe entre la *filosofía* política y el *pensamiento* político. La primera es un esfuerzo continuo para reemplazar la mera opinión por un conocimiento verdadero acerca de la naturaleza de las cosas políticas y del orden correcto. El segundo, en cambio, es ciego a la diferencia radical que existe entre el conocimiento y la opinión, y se empeña en la defensa de una convicción, o de un mito; expresa la mera adhesión a un orden y a un curso de acción política determinados. El párrafo que continúa a esta distinción no termina de especificar si lo que se debería entender por *teoría* política es o no un subgénero del pensamiento político. En todo caso, establece que tampoco aquella debe ser confundida con la filosofía, ya que parte del propósito de la teoría política, según Strauss, consiste en presentar desarrollos dogmáticos que, aceptados por mucha gente, puedan contribuir a realizar un programa político ambicioso. Y para ilustrar el punto menciona, significativamente, dos libros centrales en el movimiento

sionista contemporáneo: *Judenstaat*, de Herzl, y *Autoemancipation*, de Pinsker. Sobre éste último, Strauss señala que el lema del autor es una cita célebre, a la cual, sin embargo, se le escatima una frase, distorsionando así su significado más pleno. Pinsker encabeza su libro proclamando: «Si no soy para mí, ¿quién lo será? Y si no es ahora, ¿cuándo?» Pero omite la frase intercalada, a saber: «Pero si sólo soy para mí, ¿qué soy?» Esta omisión, dice Strauss, es una premisa central en la teoría política sionista, y agrega que la justificación de la misma se encuentra en el *Tratado teológico-político*, del filósofo Spinoza.¹²

El conocido argumento de Pinsker decía que la llamada cuestión judía, el maltrato y la segregación recurrentemente soportados en la diáspora durante casi dos milenios, no podría solucionarse, como esperaban los ilustrados, por vía de la asimilación individual de cada judío a las sociedades gentiles que los hospedaban. Los Estados, a lo sumo, estarían dispuestos a conceder derechos especiales a los judíos *en tanto judíos*, lo cual, además de ser humillante, configuraba una posición sumamente endeble. Dado que los Estados nacionales amainan, eventualmente, su prepotencia sólo cuando tratan con otros Estados, pero nunca con meros grupos étnicos o religiosos y, menos aún, con personas particulares, y dado también que la dignidad exige perseverar en la propia identidad, la respuesta política ineludible para el problema judío, concluía Pinsker, era la creación de un Estado judío. Por otra parte, tampoco era sensato esperar la realización mesiánica de una comunidad supranacional humanitaria y armónica, de la cual se hubiesen extirpado la enemistad en general y el naturalizado odio al judío en particular. De ahí, entonces, la significación del epígrafe en *Autoemancipation*: nadie nos ayudará si no luchamos política, económica, diplomática y militarmente por nuestra existencia. Esta empresa debe iniciarse cuanto antes, ya que *tarde* –como bien estuvo a punto de demostrar la historia subsiguiente– puede llegar a significar *ya nunca*.¹³

El lema del panfleto de Pinsker está tomado de un aforismo celeberrimo, atribuido al sabio Hilel, que consta en el párrafo 15 de la sección primera de *Pirquei Abot* (*Sabiduría de nuestros padres*, en hebreo), texto talmúdico de suma relevancia en la tradición rabínica. Un poco antes, el párrafo 12 de *Abot*, que se atribuye a otro Padre, Avtalyon, advierte a los sabios que deben ser cuidadosos con lo que dicen y enseñan, ya que su irresponsabilidad puede exponerlos al castigo del exilio en un lugar de aguas malsanas, aguas que podrían beber sus discípulos, con peligro

12. Cf. «*What is Political Philosophy?*», p. 13.

13. León Pinsker, *Autoemancipación* (traducción y prólogo de Salomón Liebeschütz), Asociación Juventud Cultural Sionista, Buenos Aires, 1934 (1882).

de muerte o, lo que es peor, de profanación del nombre divino.¹⁴ Notemos que el contexto inmediato de la fuente restituida por Strauss dialoga con el significado del texto bíblico del que extraía su profesión de fe: en Avtalyon, igual que en el Salmo 137, también se habla de exilio, malas aguas, profanación y muerte, pero la causa de estos males ya no es la enemistad externa, sino la imprudencia de la élite propia.

Hilel, según la tradición, fue un estudioso que fundó, unas décadas antes de la destrucción del segundo Templo en el año 70 de la era cristiana, una escuela que llevaba su nombre. En el parágrafo 13 de *Pirquei Abot*, continuando de manera directa con el sentido de la enseñanza de Avtalyon, recomienda a los suyos que tomen como maestro a Aarón, el hermano de Moisés, y que amen y procuren la paz con todos los hombres, atrayéndolos hacia la Torá. Los párrafos siguientes dicen:

14. [...] Un nombre engrandecido es un nombre destruido; el que no aumenta, disminuye; el que no aprende, merece la muerte; y el que se ciñe la corona, perece.

15. [...] Si no soy para mí, ¿quién? Pero si sólo soy para mí, ¿qué soy? Y si no ahora, ¿cuándo?

Lo que omite el lema de Pinsker, y con él, el sionismo político, sugiere Strauss, es un contenido central en la sabiduría no inmediatamente revelada más antigua y más venerable, que es la de los padres de Israel. La *Mishná* considera que la autonegación implicada por el exilio espiritual voluntario es, al menos, tan aniquilante como la enemistad externa. Y esto sucede cuando los que más saben –es decir, los que más deben– pecan por irresponsables, empobreciendo el legado de la Torá con la falta de estudio, o con enseñanzas inapropiadas, y anteponiendo con soberbia el propio nombre por encima del Altísimo. El argumento que relaciona los puntos ciegos del sionismo político con las consecuencias nefastas de la filosofía de Spinoza –mencionado, como vimos, en «*What is Political Philosophy?*»– está desarrollado con amplitud en el muy transitado Prefacio a la edición en inglés de *La crítica de la religión de Spinoza*, fechado en 1962 y publicado en 1965.¹⁵ La crítica straussiana del núcleo doctrinario del sionismo político señala que el precio que éste ofrece pagar para que el pueblo judío pueda perseverar en su existencia es la renuncia al fundamento de lo judío mismo. La omisión de la frase central del central aforismo de Hilel es un intento por poner a Israel al mismo nivel de los demás Estados nacionales. Pero adoptar sin reservas la lógica

14. Cf. Charles Taylor (ed.), *Sayings of the Jewish Fathers, Comprising Pirque Aboth in Hebrew and English With Notes and Excursus*, Ktav Publishing House, New York, 1969, pp. 19-23.

15. Citamos «Preface to the English Translation» según aparece en Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, trad. E. M. Sinclair, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1997 (1930), pp. 1-31.

del *power politics* equivale a olvidar que, en el origen, el pueblo de Israel sólo justifica su existencia como curador de la Torá, como «nación dedicada a algo más alto que sí misma, a lo que es infinitamente alto». Se puede anotar aquí, un poco al margen, que el «olvido» secularizante de la tradición por parte de Pinsker es un error análogo al del académico de la ciencia política libre de valores, quien, creyendo que amplía su autonomía racional, socava la propia integridad y se priva a sí mismo de la posibilidad de argumentar a favor del carácter elevado de su actividad y del régimen político que la cobija.

Depositar la esperanza de solución definitiva de la cuestión judía en la asimilación de Israel a los Estados de los pueblos gentiles es un error conceptual que resulta de importar las carencias de fundamentación propias del liberalismo moderno. Tomando lo que dice y lo que deja implícito Strauss, la reconstrucción del argumento, podría ser la siguiente: si en Occidente el judío vive en una sociedad liberal, pero mayoritariamente cristiana, debe estar dispuesto a soportar una muy probable y, a veces, severa discriminación. Esto es así porque, de un lado, el corazón del liberalismo político consiste en cancelar la intervención legal, positiva, del Estado, en cuestiones de convivencia social que son propias de la vida privada y porque, del otro, el corazón del cristianismo, aun de sus versiones más humanistas, conlleva la creencia de que el judaísmo consecuente persevera en una ceguera de dimensiones cósmicas. Si, en cambio, la sociedad es liberal, pero la discriminación fuera casi nula, eso significaría que allí se ha disuelto la tensión propia de lo más elevado de Occidente, que consiste en vivir con honestidad y moderación la contradicción que existe entre la fe en la revelación y la filosofía; se trataría de una sociedad hipermoderna, atea, completamente tecnolozada y economizada, pronta a derivar hacia formas perversas de idolatría, vulgaridad y tiranía. Por otra parte, si la comunidad judía demandara la protección especial del poder político, estaría promoviendo la desliberalización, es decir, la ingerencia legal de la fuerza estatal en cuestiones que son propias de la esfera privada. Las experiencias históricas de los sucesivos antijudaísmos –estatales o paraestatales– de romanos, cruzados, inquisidores, reformados, nazis y comunistas soviéticos deberían desalentar, obviamente, este tipo de demandas. El Estado de Israel, por razones análogas, tampoco debería aspirar a albergar una sociedad mayoritariamente atea, ni debería poner demasiado énfasis en evitar, en caso contrario, la discriminación social de signo opuesto. Pero menos aún debería constituirse como teocracia, ya que eso, además de transformar una crítica *filosófica* de la modernidad en anacronía *política*, implicaría la blasfemia –en última instancia, tan desjudaizante como la alucinada asimilación ilustrada– de equiparar una asociación estatal de factura humana con la realización mesiánica de la promesa bíblica de redención y armonización universal.

La base filosófica de los puntos ciegos del sionismo político se encuentra, según nuestro autor, en el *Tratado teológico-político* de Spinoza. Strauss critica que Spinoza no vea en los contenidos que considera rescatables de la Biblia hebrea nada diferente de lo que puede aportar la razón autónoma y que, además, proponga que los judíos abandonen los principios –según él, feminizantes– de su religión si quieren recuperar el Estado territorial perdido, lo cual significaría renunciar a la confianza en Dios, confiando en el solo poder de las armas propias. Un camino alternativo es, según el Spinoza de Strauss, la autodesjudaización, el ataque contra la ortodoxia para preservar la libertad de conciencia en una sociedad liberal. Pero la implementación –de inspiración maquiaveliana– de los medios que realicen este propósito también es problemática. Por un lado, lee Strauss, la filosofía de Spinoza comporta una especie de neoplatonismo que pone lo creado, lo particular, como una emanación de la unidad originaria pero abstracta; la existencia material de los entes particulares es un progreso que *perfectiona* y enriquece la supuesta modestia del momento ideal primero,¹⁶ lo cual merece, de parte de nuestro autor, la conocida denuncia del rebajamiento moderno del *standard* de virtud, que ya no es el deber clásico, ni la obediencia piadosa, sino el apego a la supervivencia animal, estilizado como derecho natural. Es decir, ya no se reconoce un fin superior para el hombre dispuesto por la naturaleza o por Dios. Por otro lado, al idealizar la gestión magisterial de Jesús, menospreciando la de Moisés, Spinoza se involucra en una discusión en la cual, como mero filósofo, no puede aspirar a tener jurisdicción competente. Rebaja la dignidad del judaísmo, y no repara en que Jesús («al que habitualmente llama Cristo») no dejó de ser, él también, legislador intolerante con la filosofía, intolerancia ésta que, además, propició, por intermedio de Pablo, la estatalización del cristianismo. Abrazando un cristianismo sin dogmas ni sacramentos, Spinoza, escribe Strauss en 1962, es un judío maquiaveliano «asombrosamente inescrupuloso»,¹⁷ que intenta fundar la verdadera Iglesia Universal, apoyándola en la sola razón.

La crítica de las bases filosóficas de los olvidos y limitaciones conceptuales del sionismo político, a su vez, es un episodio central, recordemos, en un esquema de autobiografía intelectual. La justificación straussiana del giro hacia el estudio desprejuiciado de la filosofía principalmente no cristiana medieval y clásica se apoya, en buena medida, en el análisis de la insuficiencia de las respuestas que la *German Jewry* de la frágil democracia liberal de Weimar pudo ofrecer para enfrentar el di-

16. En «Cómo empezar a estudiar la *Guía de perplejos*», Strauss afirma que, para Maimónides, en contraste con Spinoza, el Dios de la Biblia es oculto, creador a partir de la nada, y tan perfectamente bueno que ningún acto le es necesario, ni puede aumentar su perfección (en *Liberalismo antiguo y moderno...*, *op. cit.*, p. 255).

17. «Preface...», p. 19.

lema teológico-político. De esta manera, parece indicar Strauss, la perspectiva judía resulta especialmente relevante al considerar las consecuencias nefastas de una filosofía deficiente, sobre todo cuando se tiene en cuenta la atención particular que las tiranías de la historia occidental han dispensado a las comunidades israelitas.

Ahora bien. Volvamos a la conferencia de 1954, «What is Political Philosophy?». Toda teoría política tiene características inevitables, que son propias de su naturaleza. Si bien se ocupa de asuntos serios, afines en importancia a los que ocupan a la filosofía política, también es verdad que debe considerar algunos problemas específicos, vinculados con la acción urgente. En particular, debe poner en juego, por vía retórica, una enorme capacidad de persuasión y movilización. Strauss, que es quien está estableciendo estas precisiones, sabe que no cabe acusar a la teoría por no ser filosofía. ¿Qué es lo que reclama, entonces? ¿Por qué la crítica, en un discurso académico y en suelo israelí,¹⁸ a los impulsores de la recientísima creación del Estado sionista, asociando al excomulgado Spinoza con Pinsker y, sobre todo, con Herzl, cuyo retrato, en una celeberrima fotografía, aparece presidiendo el salón en el que Ben Gurión lee la Declaración de Independencia? ¿No está incurriendo Strauss en la misma imprudencia desleal que le reprocha a Freud, quien, sobre bases meramente hipotéticas, y por un sobreactuado sentido de la probidad científica se propuso, justamente en 1939, desenmascarar el (supuesto) mito de Moisés, el hombre que liberó y dio leyes al pueblo judío?¹⁹ En cualquier caso, Strauss está proponiendo una conexión bastante directa entre las experiencias más profundas de su alma de *scholar*, las dimensiones política y teológica de la condición judía y las notas esenciales de la filosofía política. Como Sócrates en Atenas, el pensador judío afronta el riesgo de pasar por maníaco desleal, y asume ante la comunidad realmente existente la exigencia de la Jerusalén ancestral, dando testimonio, en este caso, de una memoria reverente e irrenunciable. El horizonte de la cuestión judía, como veremos, es mucho más amplio de lo que parece.

2.

El problema judío, como se lo llama, es el ejemplo más simple y a la mano del problema humano. Es una manera de afirmar que los judíos son el pueblo elegido.

18. El propio Strauss menciona en el Prefacio del libro *What is Political Philosophy?* que se publicó una traducción al hebreo del artículo homónimo en abril de 1955 en *Iyyun*, la revista del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Hebrea de Jerusalén, fundada en 1945 por Martin Buber y Julius Guttmann.

19. Cf. «Freud on Moses and Monotheism», en Kenneth Hart Green (ed.), *Jewish Philosophy...*, *op. cit.*, pp. 285-309.

Esta cita, que tiene un equivalente casi idéntico en el Prefacio a *Spinoza's Critique of Religion*,²⁰ está tomada de una conferencia que ofreció Strauss en, casualmente, la Hillel House de la Universidad de Chicago en 1962, con el título «Why We Remain Jews?».²¹ Antes de considerar los argumentos que propone nuestro autor en defensa de la perseverancia en el ser judío, conviene detenerse en los primeros párrafos de su intervención, porque en ellos hace dos anuncios que guardan un notable paralelismo con el inicio del «Preface...». El primero es que, «sin exageración», la llamada cuestión judía ha sido, desde su temprana infancia y hasta el presente, «el tema principal» de sus reflexiones.²² Y el segundo consiste en presentar, como base para su conferencia, una experiencia vivida como niño judío alemán, hondamente impresionado por el hecho de tomar súbita conciencia de que la barbarie ejercida en los pogroms de Rusia contra los judíos podía llegar a repetirse en su bien ordenado y gobernado país.²³ La cuestión judía, se ve, como aspecto eminente del célebre «*theologico-political predicament*» en el que estaba embretado Strauss cuando escribió su estudio sobre Spinoza en los años 1925-28,²⁴ es muy afín, como problema social y político, al fenómeno recurrente de una sociedad que, con independencia del grado de desarrollo científico y cultural que haya alcanzado, puede caer fácilmente en maneras inhumanas de ejercicio del poder. La tesis que articula la conferencia consiste en explicar que la cuestión judía, al ser un caso eminente, en la civilización occidental, de la cuestión humana, no puede tener una solución meramente humana, ya que se genera por causa de la desproporción fundamental que existe entre el carácter limitado, finito, y por tanto, injusto en buena medida, de todo ordenamiento terrenal, y la aspiración de verdad incondicionada que anima a lo mejor de sus mejores almas.

Desde un punto de vista en cierto modo externo, sociológico, Strauss coincide con algunos de los argumentos de Pinsker y explica, así, que la asimilación colectiva, como grupo, de los judíos a un ambiente de gentiles tiene pocas probabilidades de éxito. El mero hecho de considerar esta estrategia ya presupone que en la

20. Cf. «Preface...», p.6.

21. «Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?», en Kenneth Hart Green (ed.), *Jewish Philosophy...*, op. cit., pp. 311-356.

22. *Idem*, p. 312.

23. *Idem*, p. 313.

24. Cf. «Preface...», p.1. Una afirmación similar se encuentra en el Prefacio a la traducción al alemán, publicada en 1965, de su estudio sobre la filosofía política de Hobbes, publicado originariamente en inglés en 1936: «El resurgir de la teología, que para mí está marcado por los nombres de Karl Barth y Franz Rosenzweig, hacía que pareciera necesario investigar hasta dónde la crítica de la teología ortodoxa –judía y cristiana– merecía resultar victoriosa. Desde entonces el problema teológico-político siempre ha sido *el* tema de mis investigaciones». Cf. «Preface to Hobbes Politische Wissenschaft», trad. Donald Maletz, en Kenneth Hart Green (ed.), *Jewish Philosophy...*, p. 453. El énfasis es de Strauss.

sociedad anfitriona existe una actitud mayoritariamente hostil hacia lo judío, y esta hostilidad, dice Strauss, seguirá persistiendo como desconfianza hacia los grupos de conversos y renegados, ya por ex-judíos, ya por desleales.²⁵ Con la asimilación colectiva de los no creyentes se podría decir lo mismo que con el abandono unilateral de los derechos de naturaleza en la teoría de Hobbes: las mismas razones que aconsejan a todos la salida de la condición de naturaleza son las que desalientan en cada uno la idea de ser el primero, o peor, el único, en intentarlo.

La perspectiva más relevante, sin embargo, es la que concierne al orden espiritual, íntimo. El pueblo judío tiene un pasado glorioso de resistencia heroica frente a las agresiones brutales de cuerpos poderosos como la Roma de los césares o la República Cristiana y sus cruzados. Aunque más no fuera por la dignidad de respetar la propia tradición, y por honrar la memoria de la única nación de la historia que se enfrentó con el Imperio Romano «en nombre de una idea»,²⁶ las comunidades judías contemporáneas tienen el mandato moral de permanecer como tales. En este sentido, la fundación del Estado de Israel ilustra la ambivalencia de la situación judía. De un lado, 1948 puede llegar a verse, aun desde la perspectiva ortodoxa, como «una bendición», como el acontecimiento más significativo en la historia del pueblo judío desde la compilación del Talmud.²⁷ Constituye tanto una prueba de carácter, que manifiesta la voluntad de pelear política y militarmente por la propia existencia, cuanto una muestra de elevación de miras, ya que el Israel contemporáneo, rodeado de enemigos mortales, funda su sistema educativo en el estudio «no letárgico» de un único libro, la Biblia Hebrea. El Estado de Israel es un ejemplo de nobleza genuinamente conservadora, «una fuerza moral en una era de completa disolución».²⁸ Sin embargo, en pasaje análogo al de más arriba, Strauss advierte que, siendo una institución de factura humana, Israel tampoco puede presentarse como solución al problema de la creación de una sociedad libre de contradicciones. La realización estatal de las aspiraciones del sionismo político, para no convertirse en una cáscara burocrático-militar vacía de significado, nece-

25. Strauss desarrolla un poco más este argumento en contra de las probabilidades de éxito de la estrategia asimilacionista en el «Preface...». Los judíos alemanes, mientras se estaba gestando el movimiento pseudo-político que intentaría su aniquilación, asumieron como propio el legado espiritual alemán y promovieron los estudios críticos de la tradición religiosa judía, en una época en la que Alemania era el país más avanzado en pensamiento y poesía. Algo similar a lo que había pasado con los sefaradíes en España. La afirmación liberal de que el Estado alemán sería, o debería ser, neutral a la diferencia entre judíos y cristianos, sin embargo, «fue rechazada por la parte más fuerte de Alemania, y, por tanto, por Alemania.» (p. 4).

26. Cf. «Why We Remain Jews?», p. 322.

27. Cf. «Preface...», p. 6

28. Cf. «Letter to the Editor: the State of Israel», en Kenneth Hart Green, *Jewish Philosophy...*, *op. cit.*, p. 413.

sita de ciertos contenidos espirituales específicos. Y estos contenidos no pueden ser aportados por una concepción meramente culturalista, que vea las peculiaridades del pueblo judío como una producción colectiva y tradicional entre otras tantas, de raíz inmanente.²⁹ Lo específicamente judío, dice Strauss, es una cierta forma de compromiso con el Dios creador y revelado; negar el origen divino de esta relación, tal como lo hacen los fundamentos antropocéntricos modernos de los sionismos político y cultural equivale a cancelar, entiende el Strauss de la segunda posguerra, el núcleo de la misma identidad que se pretende preservar.

El judaísmo, entonces, es un problema que los judíos, colectivamente, no podrían solucionar, aunque quisieran, y que ningún judío, individualmente, debería querer solucionar, aunque pudiera. Este podría ser el resumen de la enseñanza que confirma Strauss en sus visitas a los textos bíblicos.³⁰ Hay un único Dios creador, voluntad absolutamente libre, omnipotente y omnisciente, que ha puesto al hombre en la cúspide de todo lo creado. La revelación positiva de la dualidad esencial que existe entre el universo y su creador es condición indispensable para una vida propiamente humana por, al menos, dos razones. En primer lugar, porque previene contra el error (el pecado) de idolatría en el que incurren las «religiones cósmicas» que adoran fenómenos y principios legales propios del orden natural.³¹ Y, en segundo lugar, porque es el único hecho, inaccesible a la mera razón, que le permite tomar conciencia de una voluntad inescrutable que demanda humildad y obediencia sumisa. Con lo primero, se trata de evitar que los hombres se tengan en menos de lo que su condición merece y exige. Con lo segundo, que, llevados por su soberbia –tendencia inevitable en todo ser habilitado para pensar y querer– hagan dioses, no ya del producto modelado por sus manos, sino de sí mismos. En este sentido, el pueblo de Israel ha sido designado al solo efecto de guardar y observar la ley revelada, protegiendo a la humanidad de su fatal inclinación a la cosmología

29. Como indicio de la unicidad de la identidad del pueblo de Israel, Strauss enfatiza el hecho de que, si bien la discriminación que sufren los judíos tiene el mismo origen antropológico que la que sufren, por ejemplo, los descendientes de africanos, porque es propio de lo humano discriminar al diferente, en cambio, los principios con los que argumentan a favor de sí mismas las minorías afroamericanas son aportados por sus opresores, mientras que los que esgrimen los judíos pertenecen a la propia tradición (cf. «Why We Remain Jews», p. 307.)

30. Las referencias bíblicas, directas o implícitas, son permanentes en la obra de Strauss. Algunos de los trabajos en los cuales el análisis se centra, sin mediación de otros filósofos, sobre pasajes bíblicos, son: «Progress or Return?», «On the Interpretation of Genesis» (en Kenneth Hart Green (ed.), *Jewish Philosophy...*, op. cit., pp. 359-376), «Cómo empezar a estudiar la *Guía de Perplejos*» (en *Liberalismo antiguo y moderno...*, op. cit., pp. 205-264), y, obviamente, «Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections», en *Jewish Philosophy...*, op. cit., pp. 377-405.

31. Respecto de esto, Strauss nota, repetidamente, que en la Biblia no hay término equivalente para el concepto clásico de «naturaleza».

y a la idolatría.³² Según la lectura de la Biblia que hace Strauss, la descendencia de Abraham debe reeditar y profundizar la misión de Noé: así como el Arca navegó entre las aguas del Diluvio, custodiando la vida en general para el nuevo orden que comenzaría con la Alianza entre Dios y la humanidad, así también navegará Israel entre las naciones del mundo como custodio exclusivo de la Torá.³³ Ejemplos eminentes del modo bíblico de virtud son Moisés, quien, pese a verse cara a cara con Dios (lo cual, según la lectura maimonídea de Strauss, significaba alcanzar el grado sumo de comprensión de su Ley³⁴), tenía la virtud de la humildad, y Abraham, quien, si por una parte, al interceder por Sodoma y Gomorra, aparece como «aliado mortal» de Dios, compartiendo su responsabilidad en la acción recta para con el mundo, por la otra, en cambio, acepta sin discusión, con una obediencia «infantil», que no espera recompensa, la orden de sacrificar a su hijo Isaac, único aspecto del proyecto divino que le concierne en forma directa.³⁵ En cuanto al ejercicio del gobierno por parte de los hombres, Strauss entiende que la enseñanza de la Biblia es decisivamente contraria a los excesos, tanto de acumulación de tierras bajo un solo reinado,³⁶ cuanto de poder arbitrario sobre los súbditos.³⁷

La condición judía que parece animar a Strauss, una fe postcrítica, no idéntica pero sustantivamente afín a los contenidos ortodoxos tradicionales,³⁸ se puede

32. Cf. «On the Interpretation of Genesis», p. 370.

33. «La emergencia de naciones [a partir de la dispersión de Babel] permitió que el arca de Noé, que flotó solitaria sobre las aguas que cubrían completamente la tierra, fuera reemplazada por una nación completa, numerosa, que viviría entre las naciones que cubren toda la tierra» («Jerusalem and Athens», p. 390).

34. «Cómo empezar a estudiar la *Guía de perplejos*», p. 227.

35. *Idem.*, pp. 390-392.

36. Strauss ve el episodio de Babel como una reedición pedagógicamente atenuada del castigo que significó el Diluvio. La dispersión de las naciones, dice, es el indicio de que Dios no quería que hubiese grandes reinos, ya que estos, mediante la conquista, implican la imposición de un pueblo por sobre los demás. Por lo mismo —explica—, es significativo que la torre se edificara en los dominios de Nimrod, primer hombre poderoso de la tierra y descendiente de Ham, el hijo irrespetuoso del pudor de su padre Noé (cf. «Jerusalem and Athens», p. 390).

37. En el último párrafo de «Jerusalem and Athens» Strauss compara favorablemente al profeta Natán (2 Sam. 12: 1-7) con el Sócrates de Jenofonte en *Memorabilia*, dando a entender que, si bien ambos advierten a sus respectivos soberanos sobre lo moralmente inadecuado del ejercicio abusivo del poder sobre los súbditos, el profeta amonestó a su rey David personalmente, mientras que el filósofo habló «en alguna parte» acerca de la vergüenza que debería sentir un tirano como Critias («Jerusalem and Athens», p. 404). Como prueba de la importancia que reviste para Strauss la enseñanza contraria a la tiranía contenida en el legado bíblico, conviene señalar que el mismo pasaje de Natán y David, junto con otro de intención similar, en el que un vinatero piadoso se niega a entregar la heredad de sus padres al capricho de su rey Ahab (1 Reyes 21), aparecen como epígrafes —curiosamente, sin mención de la referencia— en *Natural Right and History*.

38. Cf. «Why We Remain Jews», p. 344 y «Freud on Moses and Monotheism», pp. 303-304. Para las afirmaciones centrales de la perspectiva ortodoxa, cf. *Philosophy and Law...*, *op. cit.*, p. 23.

condensar, entonces, en estas afirmaciones: el mal en la historia es una presencia ineludible, que se debe a la condición esencialmente carente de los hombres, tan proclives a la idolatría indigna cuanto a la soberbia tiránica; la revelación, al tiempo que ofrece la clave para la toma de conciencia de la cuestión humana, ofrece también las vías para enfrentar el horror de esta condición, comunicando, junto con los criterios de justicia, el mandato de la obediencia y la promesa de la redención. Hay algo importante del filósofo que lo retira del centro de la comunidad y que lo hace siempre un poco extranjero. Algo similar sucede con el judío que, como en la España tardomedieval, sabía (debió haber sabido) que vivía en el exilio a pesar de sentirse integrado y como «en su casa». Recordar admonitoriamente, como lo hace en «What is Political Philosophy?», la Jerusalén ancestral a los israelíes y a los estadounidenses del presente equivale, entonces, a subrayar que los problemas infinitos –ontoteológicos, diríamos– no pueden solucionarse con medios políticos; que las soluciones, necesariamente parciales, que se les van oponiendo en el curso de la historia requieren, para no causar daños mucho peores que los que se pretende moderar, un alto grado de conciencia de la propia dignidad y finitud. Precisamente esa humilde dignidad es la que Strauss encuentra en la permanencia en el judaísmo.

3. Ahora bien. Señala Strauss que la principal diferencia que existe entre la Biblia y la filosofía griega, el «*fundamental disagreement*»,³⁹ radica en que, para esta última, ningún suceso particular puede ser absolutamente sagrado. La postura teocéntrica bibliófila, en consecuencia, consiste tanto en considerar que puede haber, en general, sucesos que se consideren absolutamente sagrados, cuanto en decidirse a venerar la sacralidad de algunos en particular, con la consiguiente exclusión de ciertos otros. Esta última decisión tendría que poder ser advertida en los escritos de Strauss, ya sea que la permanencia en el judaísmo que él reivindica tenga un carácter sustantivo o, incluso, meramente simulado.

El primer tipo de indicios en tal dirección es tácito, pero, a nuestro entender, contundente. Veamos, por ejemplo, el ciclo de conferencias que luego se compiló como «Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization». La tesis de Strauss allí es que la crisis de la civilización occidental contemporánea «es idéntica» a la crisis de la idea de progreso. Esta última se debe a que, a comienzos de la modernidad, se creyó que un desarrollo de la racionalidad científica y técnica, emancipada de la filosofía clásica y de la teología, traería aparejado un desarrollo de la condición social y moral. Este desarrollo alcanzaría un nivel tan importante que ya no sería posible un retroceso en el plano económico, po-

39. «Progress or Return?», p. 117.

lítico ni espiritual. Pero la historia mostró exactamente lo contrario de tales expectativas; el hombre moderno, según Strauss, es un «gigante ciego», que dispone de un enorme poder, pero que ya no confía en ningún criterio que le permita evaluar si ese poder está bien o mal ejercido. La primitiva confianza en que lo bueno se identificaba con lo futuro, y que la libertad vendría con el abandono de los (que se consideraban) prejuicios religiosos, se derrumbó y esta duda sobre las virtudes fundantes de la noción de progreso se extendió sobre toda la cultura. El período moderno, dice Strauss,

es la corrosión y la destrucción gradual de la herencia de la civilización occidental.⁴⁰

Las raíces de lo que la noción de progreso ha corroído, sabemos, son la Biblia y la filosofía griega. La idea misma de progreso, en verdad, es un híbrido mal combinado, de un lado, porque no se percibe del hecho de que extrae su confianza en la ausencia de futuros cataclismos de la misma Biblia de la que se quiere desprender (promesa de Dios a Noé), y del otro, porque los griegos sólo creían en el progreso de las artes menores, y no pensaban que un desarrollo en tal sentido pudiera mejorar significativamente la condición espiritual ni moral de la mayoría de los hombres. La misma fe en la posibilidad de un mejoramiento decisivo en la condición espiritual de los hombres es también propia del pensamiento profético. En otros términos: si para el filósofo de Strauss es un hecho que toda sociedad se mantiene unida por una relación doxológica y no meditada con lo ancestral, la modernidad presenta la paradoja de que, sin suficiente reflexión (y en esto se parece, formalmente, a la sociedad tradicional), se da a sí misma un fundamento que consiste en *romper* con lo ancestral. El eventual antídoto para esta deformación moderna está, entonces, en una revalorización de los orígenes, lo cual, en verdad, significa, como ya mencionamos repetidamente, un retorno a la secreta fuente de vitalidad, que es la experiencia del desafío recíproco no resuelto entre la filosofía y la teología.⁴¹

La idea de progreso fue potenciada por Spinoza, quien, para fundamentar una sociedad liberal que garantizara el libre pensamiento, quiso ir más allá del judaísmo. Es decir, la crisis de Occidente encuentra un factor casi decisivo, a ojos de Strauss, en la producción filosófica de un judío desleal. Y esta reiterada mención no debería sorprender, ya que el polo teológico de la tensión restauradora que reivindica Strauss también es, en verdad, exclusivamente judío. Este es el indicio, el elocuente silencio, que queremos destacar. Como al pasar, nuestro

40. *Idem*, p. 101.

41. *Idem*, p.116.

pensador comenta que los autores de la Biblia y los filósofos griegos no tenían conocimiento unos de otros; da por sentada la afirmación tradicional de que Moisés es el profeta más grande de la Biblia; para dar un ejemplo bíblico, en fin, equivalente al caso griego de Sócrates, de cómo los más justos son los que más injusta y cruelmente padecen, menciona a ... Job. La idea que Strauss opone a «progreso» es «retorno», y la desarrolla desde una perspectiva puramente judía. Incluso introduce el término en hebreo: *teshuvá*. El judaísmo, explica, es un interés por el retorno arrepentido, no por el progreso. Es verdad que este arrepentimiento conlleva la esperanza de la redención mesiánica. Pero esta redención debe ser entendida como restauración de la perfección de los tiempos clásicos del Edén, de los patriarcas, del desierto, de los profetas, del Templo. Moisés es superior al Mesías que, obviamente, todavía no ha llegado, porque, para Strauss, el pasado es superior al futuro. En otras palabras: el retorno como remedio para la crisis contemporánea de todo Occidente, no sólo del judaísmo ilustrado, no es a la fe en general, ni siquiera a alguna fe monoteísta revelada, sino a la fe judía en particular. El cristianismo y su *urbs* metafórica *Roma* –por no decir nada del Islam– no son siquiera mencionados en el artículo; no parecen contar, para Strauss, como elemento fundante de la civilización occidental.

El planteo de la oposición irreductible que existe entre los mensajes fundamentales de la teología bíblica y de la filosofía clásica, de la paradoja de que la vida filosófica requiere un acto primordial –no filosófico– de fe, y de que este conflicto irresuelto es lo que ha impedido que Occidente alcanzara un (para Strauss no deseable, aunque peligrosamente probable) estado de reposo reaparece en varios escritos. En particular, en uno que ya no es, originariamente, texto para una conferencia leída en una institución y ante un público probablemente sesgado como el de la Hillel House de la Universidad de Chicago, sino que, por el contrario, forma parte de una compilación dirigida a un conjunto de lectores mucho más amplio e indeterminado. Se trata del «Niccolo Machiavelli», el cual, junto con el «Marsilius of Padua», es uno de los únicos dos artículos de su autoría que aporta Strauss a la *History of Political Philosophy*, editada en colaboración con su colega Joseph Cropsey. La tesis de Strauss afirma que Maquiavelo, iniciador de la concepción moderna, intenta una refundación de las bases de lo político. Aceptando la fórmula clásica que vincula la estabilidad de un régimen determinado con un cierto grado de adecuación entre los ideales y el patrón efectivo de comportamiento de sus miembros, el florentino, según Strauss, rechaza la altura desmesurada de los modelos que proponen, cada uno a su manera, las tradiciones fundantes de la Biblia y de la filosofía clásica. Bajando el rasero y cargando, en un caso, en contra de la humildad ante lo Altísimo y, en el otro, en contra de la aspiración magnánima a gobernar a un pueblo vigoroso de hombres

justos, la doctrina de Maquiavelo tiene la dudosa virtud de permitir que el mejor régimen –entre los regímenes que se consideran humanamente probables– pueda ser realizado y ya no meramente fantaseado. Pues bien, en la primera página de un escrito tan, digamos, visible, y en un contexto argumentativo que, más allá de marcar las diferencias comunes con la concepción antropocéntrica de Maquiavelo, y las diferencias específicas entre la fe y la filosofía clásica, no parecería, a primera vista, exigir una toma de posición respecto de discusiones que son interiores al campo de la tradición bíblica, Strauss vuelve a dejar, para usar una imagen muy trillada, la carta sobre el escritorio:

La razón [de la implícita condena bíblica de la magnanimidad griega y del consiguiente encomio del sentido de la vergüenza] está dada por el contexto: “Santo, santo, santo es el señor de los ejércitos”.⁴² No existe un dios santo para Aristóteles, ni, en general, para los griegos. ¿Quién está en lo correcto, los griegos o los judíos? ¿Atenas o Jerusalén?⁴³

El sentido de la expresión es claro: hay una pregunta fundamental y dos respuestas, sólo dos, que son mutuamente excluyentes. Y si el nombre de las ciudades puede llegar a tener una referencia amplia, metafórica, el de los pueblos que las habitaron no. Ya teníamos que la Biblia para Strauss es la Biblia hebrea, y ahora agregamos, tal vez con la fuerza adicional de un testimonio ocasional, que «Jerusalén» y con ella sus asociados principios fundantes de occidentalidad, es la de los judíos, la que añoraba el salmista cuando estaba cautivo en Babilonia y la que sus enemigos quisieron derrumbar hasta los cimientos.

En todo caso, la evidencia decisiva, a nuestro entender, de la designación de la estirpe que aporta y guarda el elemento teológico en Occidente está en el que ha quedado como texto insignia de esta temática straussiana por excelencia, «Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections». La conocida idea general de Strauss allí es que las «confusiones y peligros» del tiempo presente se deben a una incomprensión, por parte del hombre occidental moderno, de sí mismo y de las experiencias más «amplias y profundas» que determinan las maneras de enfrentar su devenir. Estas experiencias, pasadas, muy anteriores a la modernidad, no son reductibles a la pretendida objetividad neutra de la investigación científica positiva; constituyen el único fundamento posible para «iluminar» con alguna esperanza un futuro que no está determinado y «están indicadas por los nombres de las dos ciudades Jerusalén y Atenas».⁴⁴ Y en su esquemático recorrido por la la-

42. La referencia aquí es Isaías 6: 3.

43. Cf. «Niccolò Machiavelli», en Leo Strauss y Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, 3ra. Ed., The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1967, p. 296.

44. «Jerusalem and Athens», p. 377.

dera teológica de las bases espirituales de lo occidental, Strauss vuelve a privilegiar exclusivamente *un* estrato, negando, implícita pero ostensiblemente, el carácter de experiencia fundante de la etapa siguiente, etapa prolongada a la cual casi todo Occidente considera, si no actualmente propia, por lo menos, expresión más plena de su pasada relación con lo divino. Para Strauss, por ejemplo, la Biblia, tal como la entiende la tradición (notemos: la tradición sin filiaciones, es decir, la que cuenta a los efectos de lo que se está tratando, que es la crisis contemporánea), es el relato verdadero y auténtico de los hechos de Dios y de los hombres, «desde el comienzo hasta la restauración tras el exilio babilónico». La Biblia, «y en particular la Torá» es una compilación de libros sagrados que se lee con la creencia de que es «el único escrito sagrado, o el escrito sagrado por excelencia». En correlación con la afirmación de la centralidad de la Torá, Strauss dice que el Dios bíblico es un Dios misterioso, que, exceptuando la ocasión sinaítica en que comunicó de manera personal sus Diez Mandamientos, sólo habla con su pueblo elegido a través de la mediación de sus elegidos siervos:

Para casi todos los propósitos la palabra de Dios revelada a sus profetas y especialmente a Moisés devino *la* fuente de conocimiento del bien y del mal, el verdadero árbol del conocimiento que, al mismo tiempo, es el árbol de la vida.⁴⁵ [el significativo énfasis es de Strauss]

La tácita confrontación con la textualidad evangélica y paulina es evidente. En la Biblia fundante de Strauss, no hay profeta superior a Moisés, no hay libro revelado posterior a los Escritos. Parfraseando casi *Juan* 14: 6, afirma que no hay camino de verdad y vida que sea superior a la Torá. Y por si no hubiera quedado suficientemente claro, al comienzo de la segunda parte del artículo, Strauss nos hace saber que está muy al tanto de la estrategia discursiva consistente en omitir la mención de lo que se quiere negar, y se la atribuye a Hermann Cohen. Hablando de lo que entiende que sería el pronunciamiento más genuino, por ser el último, de «la figura más poderosa entre los profesores alemanes de filosofía de su tiempo» acerca de la cuestión de Jerusalén y Atenas como fuentes de la cultura moderna, Strauss advierte que Cohen en su artículo «no dice una sola palabra sobre el cristianismo en toda la conferencia».⁴⁶ La Jerusalén amplia y profunda que venera Strauss, evidentemente, no utilizaba para sus fines piadosos el griego, ni mucho menos el latín

Pero no todo es deliberada omisión. En sus trabajos Strauss incluye, ocasionalmente, sin mayor desarrollo pero con suficiente claridad, algunos cargos explíci-

45. *Idem*, p. 393.

46. La referencia del artículo de Cohen que da Strauss es «The Social Ideal in Plato and the Prophets» (cf. «Jerusalem and Athens», p. 398).

tos en contra de éste o aquél aspecto del cristianismo. En el Prefacio de 1962 al libro sobre Spinoza, por ejemplo, al referirse a la defensa endeble que la democracia liberal de la República de Weimar pudo ejercer a favor de los judíos alemanes, nuestro autor menciona que la acción más característica de la Edad Media, cuyo lazo espiritual era el cristianismo católico, fue la realización de las Cruzadas, las cuales «no por accidente culminaron en el asesinato de comunidades judías enteras».⁴⁷ Una mención similar se encuentra en «Why We Remain Jews»,⁴⁸ en donde Strauss dice que uno de los principales elementos que justificaron el enfrentamiento con la cristiandad estaba dado por las Cruzadas, que, en buena medida, consistían «simplemente en una orgía de matanzas de judíos». En el registro del intercambio posterior a la conferencia, Strauss se muestra escéptico respecto de la observación de un miembro del público, que sugiere que los últimos años parecen indicar una corriente de amistad creciente entre judíos y cristianos. Admite, no obstante, que siempre ha habido algunos miembros de esta última fe que consideraron la decisión de Agustín de perseguir con la fuerza a los judíos como una acción contraria al espíritu del cristianismo, con lo cual expresa, obviamente, su encono con el hecho de que la actitud dominante en la historia haya sido la persecutoria, impulsada por un santo de la Iglesia.⁴⁹ En otra conferencia, incluida luego por el propio Strauss en *Liberalismo antiguo y moderno*, el autor observa que, si bien es necesario destacar la nobleza de las personas que, a ambos lados de la confrontación, pugnan por el mutuo reconocimiento entre la Iglesia y la Sinagoga, este reconocimiento tiene un límite muy claro; cada parte puede, a lo sumo, pensar que la creencia de la otra es un error, tal vez hasta «un error bendito», y deberían, si fueran inteligentes e íntegros, dejar de considerarse mutuamente como enemigos, pero ir más allá equivaldría a dejar de ser lo que se es. Teniendo en cuenta la distribución histórica de poder que ha caracterizado esta discrepancia radical, vuelve a decir Strauss, coincidiendo con un panelista de la conferencia, que

[...] el juicio tradicional cristiano acerca del judío es, al menos en parte, responsable de la persecución de los judíos en el mundo cristiano, y, por tanto, aunque más no sea en forma indirecta, de la acción de la Alemania de Hitler.⁵⁰

47. «Preface...», p. 139, énfasis nuestro.

48. «Why...», p. 322.

49. *Idem*, p. 335. En la misma línea, al reseñar el libro de Heinrich Rommen, *The State in Catholic Thought. A Treatise in Political Philosophy*, Strauss señala que, siendo la práctica de la tolerancia una mera cuestión de conveniencia circunstancial en el pensamiento político católico, Rommen va demasiado lejos cuando afirma que Tomás de Aquino defiende la tolerancia a judíos e infieles sobre la base del bien común. Cf. *What is Political Philosophy and Other Studies*, p. 283.

50. Cf. «Perspectives on the Good Society», en Kenneth Hart Green, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 438.

El juicio cristiano se basa, desde la perspectiva tradicional judía, en un doble error. Por una parte, no es posible, para quien haya leído la Torá con seriedad, dar crédito a la acusación evangélico-paulina según la cual el fariseísmo judío propicia la creencia de que el mero respeto –determinado por la carnalidad– a la letra de la ley, sin atender a su espíritu, es suficiente para redimirse.⁵¹ Esto equivale a subestimar el imperio de la pecaminosidad en lo humano, y a poner en lugar del modelo judío al caballero aristotélico, que no se arrepiente de nada porque tiene la certeza magnánima de haber hecho siempre lo correcto.⁵² Y por la otra, la Biblia prohíbe taxativamente la adoración de cualquier entidad creada, lo cual incluye por igual a los dioses humanoides de griegos y romanos, y al dios-hombre de los cristianos.⁵³

Tenemos entonces, hasta aquí, que, según Strauss, la memoria reverente de la Jerusalén ancestral y de su enemistad esencial con la maldad de los hombres es indispensable a la hora de definir qué es la filosofía política.⁵⁴ Tenemos, también, que la cuestión judía es la cuestión humana, y, correlativamente, que las reflexiones de Strauss, aún las que se ocupan del pensamiento gentil, siempre han sido motivadas tanto por el dilema teológico político cuanto por el problema judío. Cabe preguntarnos ahora, considerando los indicios de controversia con el cristianismo, en qué sentido la comprensión de estos problemas fundamentales se enriquece con la creencia en que

El pueblo judío y su sino son el testimonio viviente de la ausencia de la redención. Esta, podría decirse, es la significación del pueblo elegido; los judíos han sido elegidos para probar la ausencia de la redención.⁵⁵

¿Por qué es importante, para la comprensión genuina de la identidad espiritual de Occidente que, en el interior del campo teocéntrico, subsista una perspectiva que

51. En una mención que puede verse como lateral, pero que, entendemos, contribuye a argumentar en contra del cargo que identifica judaísmo y carnalidad, Strauss, mientras desarrolla el tema del idealismo político clásico –expresado en el conocido lema de que «patriotism is not enough»– ejemplifica la superioridad del amor al bien (la idea) por sobre el amor a la patria (la materia) con el caso del amor por la Torá, el cual, en el judaísmo, es superior al amor por el pueblo mismo de Israel («What is Political Philosophy?», p. 35).

52. «*Perspectives on the Good Society*», p. 438.

53. «*Why We Remain Jews*», p. 322.

54. Desde nuestra perspectiva, resulta razonable suponer que la postulación de la relación antagónica radical que existe entre lo que representa Jerusalén y la maldad de los hombres es lo que permite afirmar a Strauss que el único principio que guiaba el programa del nacionalsocialismo alemán era el antijudaísmo (Cf. «*Why We Remain Jews*», p. 321, y «*Preface...*», p. 139).

55. *Idem*, p. 327.

se niega a aceptar lo que casi todos creen, o creyeron? ¿En qué sentido, según pensamos que sugiere Strauss, es bueno que todo un pueblo, con su cultura, su religión y, de alguna manera, su misma estatalidad, persista en su negativa a aceptar la mesianidad de Jesús? Proponemos, para concluir, el esquema de una conjetura.

4. En base a lo ya visto, se puede decir que, para Strauss, la crisis contemporánea de la civilización occidental resulta del movimiento de dos corrientes de dirección aparentemente antagónica, pero de resultados confluyentes e igualmente negativos. De un lado, hay un movimiento denegatorio de la dignidad humana. Los siglos 16 y 17 inician este proceso al subordinar la filosofía bajo los parámetros de la cientificidad natural positiva, con lo cual, rebajando el estudio de lo humano al nivel de la física, la biología y la psicología, logran poner las consideraciones sobre la nobleza, la justicia y la infinitud ya no al margen, y –prudencia expresiva mediante– *en contra* de lo establecido, sino abiertamente *al servicio* de las formas más probables, por degradadas, de ejercicio del poder de gobierno, entendido ahora como mero arte manipulatorio de las pasiones. La culminación queda por cuenta de la nueva ciencia política contemporánea, que desarticula metódicamente la posibilidad racional de fundar en principios un régimen que, si bien ya no puede aspirar a ser noble, al menos podría tratar de reclamarse decente. El resultado de este movimiento es la autoinhibición de la democracia liberal para argumentar racionalmente a favor de sí misma. Para Strauss, en este sentido, no es exagerado decir que el historicismo, con su pretendida neutralidad valorativa como suprema garantía para una investigación legítima, resulta antecedente directo de los sucesos alemanes de 1933,⁵⁶ con el agravante de que, derrotado en el campo de batalla, conquistó luego los bastiones ideológicos de sus vencedores mediante la colonización de los departamentos de ciencia política de las universidades norteamericanas.⁵⁷

El racionalismo moderno genera, simultáneamente, un movimiento inverso, que pone al hombre en el lugar de lo más alto. La ciencia positiva niega relevancia y entidad a todo aquello que no puede estudiar e incluir en un sistema completo, con lo cual, junto con los misterios del ser, suprime la idea misma de lo divino.⁵⁸ Reconoce, es verdad, problemas sociales que deben ser resueltos por la acción política, pero cree saber que un conocimiento experto de la naturaleza humana habilita un conocimiento acabado del futuro, el cual, a su vez, puede guiar la

56. «What is Political Philosophy?», pp. 26-27.

57. Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, (Paperback edition, 1965) 7ma. reimpr., 1971, pp. 1-2.

58. «Cómo empezar a estudiar la *Guía de perplejos*», p. 254-5.

praxis de modo tal que aquellos problemas sean detectados, perseguidos y aniquilados de manera irreversible. Esta forma de pensamiento, que no duda de la superioridad de sus fines, a los que ve como científicamente garantidos, no reconoce límites a la hora de elegir los medios. Justifica las tiranías que dicen perseguir propósitos universalmente buenos, y propicia, en verdad, el gobierno de los peores hombres, que son los que, midiendo los problemas de lo humano desde una perspectiva baja, cometen atrocidades creyendo y proclamando que los solucionan. Ésta es, para Strauss, la muy probable distopía del Estado Mundial.

La filosofía moderna, entonces, asume y sintetiza –de manera indebida, según Strauss, ya que rebaja la altura de sus miras originarias– las funciones de la filosofía y de la religión.⁵⁹ En algún pasaje, inclusive, al referirse a las salidas en falso que, en la culminación de la modernidad, propiciaron las concepciones de Nietzsche –quien, a su pesar, no pudo prescindir de alguna actualización de la moral teológica– o de Heidegger –el cual, queriendo superar la filosofía tradicional basada en el pensamiento griego, condujo a una concepción «muy alejada de toda caridad y de toda humanidad»–, nuestro autor parece estar citando la *Teología política* de Carl Schmitt, ya que afirma que la característica fundamental del nuevo pensamiento es, en verdad, «una versión secularizada de la fe bíblica según la interpreta la teología cristiana».⁶⁰ Y el cristianismo es, en un sentido muy claro, conciliación y síntesis. Fue, comenzando con los apóstoles, una fusión «fatal» de fe y filosofía, y luego, durante toda la Edad Media, consumó la subordinación de la filosofía y de su potencial inquisitivo bajo la teología oficialmente instituida.⁶¹ Significativamente, no hay cristianos entre los autores que Strauss elige como tema principal de su estudio sobre la escritura cuidadosa en el medioevo. Las formas políticas modernas que se pretenden aplicación plena de un conocimiento sin fisuras, tienen, se ve que podría estar sugiriendo Strauss, un antecedente institucional directo; eliminan, es cierto, la referencia literal a lo teológico, pero conservan, en cambio, el reclamo del orden medieval cristiano por el monopolio

59. Cf. *Thoughts on Machiavelli*, Chicago University Press, Chicago y Londres, 1978, p. 297. Cf. también «Restatement on Xenophon's *Hiero*», en donde Strauss rechaza la síntesis hegeliana que reivindica Kojève entre la moralidad clásica y la bíblica, porque, a partir de dos moralidades estrictas y autolimitantes, produce «una moralidad asombrosamente laxa». Ni la filosofía clásica ni la Biblia, dice Strauss, autorizan ni impulsan al gobernante a buscar reconocimiento universal mediante la extensión de su dominio sobre todos los hombres (en *On Tyranny*, pp. 191-192).

60. «Preface...», p. 12. El célebre pasaje de Schmitt: «Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados». (Cf. Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Trad. Francisco Javier Conde, Editorial Struhart, Buenos Aires, 1988 (1934), p. 54.

61. Cf. *Persecution and the Art of Writing*, p. 21 y p. 168; «Progress or Return?», p. 122; Carta a Löwith del 15 de agosto de 1946, en «Correspondence Concerning Modernity», *Independent Journal of Philosophy*, 4 (1983), p. 106.

legítimo de la interpretación y administración de la verdad. Es cierto que, para el Strauss que venimos leyendo, la enemistad decisiva se define en contra del antropocentrismo, y que, entonces, en la controversia antiguos/modernos, el cristianismo forma en el mismo bando que el judaísmo y que la filosofía clásica.⁶² En este sentido, el talante conservador de Strauss es sustantivamente afín a la aversión que siente Schmitt por la vida sin seriedad, economizada, tecnificada y vulgar;⁶³ ambos por igual defienden los vestigios de la espiritualidad de Occidente frente al barbarismo del despotismo oriental aliado con el socialismo materialista.⁶⁴ Pero también es verdad que un judaísmo consecuente sólo puede aliarse con la filosofía para combatir con integridad los errores conceptuales que propician la tiranía si persevera en un dualismo irredento, inhibitorio radical de toda concepción teórico-práctica que suponga una síntesis en sentido fuerte.⁶⁵ Por esta razón, con todos los encomios sinceros que le merecen la actitud y la obra de Hermann Cohen –cuya existencia, considera, fue una bendición para la vida intelectual judía en Alemania–, Strauss no deja de señalar las distorsiones que su opción por la síntesis entre la razón y la fe introdujeron en la percepción de la gravedad de los sucesos del tiempo presente.⁶⁶ Por lo mismo, equipara la

62. En la Introducción a *Natural Right and History*, por ejemplo, Strauss advierte que la ciencia política de filiación católica romana es, dentro del panorama norteamericano, la única corriente académica que no rechaza los principios del derecho natural, rechazo, por otra parte, que, «idéntico al nihilismo», parece conducir a «consecuencias desastrosas» (Cf. *Natural Right and History*, pp. 2-5). En la misma línea, puede verse también la ya citada reseña del libro de Rommen, en donde Strauss afirma que la doctrina política de la Iglesia católica es «el antagonista más poderoso» del proyecto moderno consistente en erigir la Ciudad del Hombre con lo que aparentan ser las ruinas de la Ciudad de Dios, y que, por tal razón, su estudio es indispensable para todo el que pretenda juzgar con imparcialidad la legitimidad de dicho proyecto (cf. *What is Political Philosophy? And Other Studies*, p. 281).

63. Cf. Leo Strauss, «Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*» (trad. J. Harvey Lomax), en Carl Schmitt, *The Concept of the Political*. Trad. e Introd. de George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1996), pp. 101-103.

64. Cf. «Introducción» a *La ciudad y el hombre*, Trad. Leonel Livchits, Katz, Buenos Aires, 2006 (1964), p. 12. Para una postura que advierte la cercanía de Schmitt y Strauss en cuanto a su común enemistad con la falta de seriedad neutralizadora de la modernidad liberal, pero que centra sus diferencias en que uno privilegia el conflicto entre creencias teológicas opuestas mientras que el otro plantea el enfrentamiento básico *solamente* entre fe y razón, cf. Miguel Vatter, «Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza. On the Relation between Political Theology and Liberalism», *The New Centennial Review*, Vol. 4, No. 3, Winter 2004, pp. 174-175.

65. Strauss señala que la tradición judía rechaza la identificación de razón y revelación cuando comenta, por ejemplo, el episodio bíblico fundacional del sacrificio de Isaac, en el que primó en Abraham la obediencia, a sabiendas de que ello suponía el incumplimiento de la promesa de Dios (cf. «Introductory Essay to Hermann Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*», en Kenneth Hart Green (ed.), *Jewish Philosophy...*, op. cit., pp. 271-272.).

66. Cf. «Jerusalem and Athens», pp. 398-389. A propósito, señala Adriano Bertin que Strauss considera que el universalismo de la religión de la razón que propone Cohen resulta afín al utopismo de

fundación del Estado de Israel con la compilación del Talmud, ya que ambos son acontecimientos que, cada uno a su manera, perseveran en el ser e invocan la referencia a lo divino, pero se saben de factura humana; así como el Talmud custodia la memoria de una *discusión* en torno de los significados de la ley revelada, pero no auspicia ningún monopolio hermenéutico con autoridad personal, así también el Estado contemporáneo de Israel sigue –desde la perspectiva teológica– formando parte del *galut* (exilio).⁶⁷ La síntesis, para Strauss, es la forma característica del superhombre de Nietzsche, que se dice más allá del bien y del mal, pero que, en verdad, también tiene su parte de responsabilidad en la conformación del cataclismo nacionalsocialista.⁶⁸ De alguna manera, la posición de Strauss comparte los propósitos de la figura del *Katejon*, al deplorar la manifestación histórica del mal que éste combate,⁶⁹ pero rechaza radicalmente la necesidad y, por tanto, la sacralidad del acontecimiento histórico que lo funda. Para el judaísmo, el Anticristo es la contrafigura fantaseada de un error.

Tampoco es casual, entendemos, otra amañada y poco disimulada alusión a la *Teología política* de Schmitt, cuando, en ocasión de presentar a Maquiavelo como el ideólogo moderno de la tiranía, Strauss menciona que, en la doctrina del florentino, la creación del orden jurídico exige el ejercicio despiadado de una violencia inmoral e injusta.⁷⁰ Esta concepción –que en Maquiavelo es, según Strauss, indefendible– sólo puede sostenerse con dignidad si se cree en la santidad, por representación, del orden positivo que se inaugura. Lo que en Schmitt es recuperación del catolicismo romano como forma arquetípica de autoridad perfecta-

la neutralización liberal, y, poniendo la figura de Dios como mero símbolo, se niega a ver el origen teológico-político de la crisis contemporánea (cf. Adriano Bertin, «Leo Strauss: una teología política per l'ebraismo», *Fenomenologia e Società*, n. 1/2005, XXVIII, p. 66).

67. «Preface...», p. 6.

68. *Idem*, p. 12; Cf. también «Jerusalem and Athens», en donde Strauss dice que la perspectiva del superhombre, que pone como objeto a toda cultura porque se piensa no arbitraria y no particular, une «en sí mismo a Jerusalén y a Atenas en el más alto nivel» (p. 378-9)

69. Para el tratamiento schmittiano del *Katejon* como «luminosa creencia cristiana de fuerza histórica extraordinaria», que enfrenta al poder avasallador del mal, cf. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the "Ius Publicum Europaeum"*, trad. G. Ulmen, Telos, Nueva York, 2003 (1974), pp. 60 y ss.

70. «[En la perspectiva innovadora de Maquiavelo l]os educadores originarios, los fundadores de la sociedad, no pueden haber sido educados para la virtud: el fundador de Roma fue un fratricida. La moralidad sólo es posible en un contexto que no puede ser creado por la moralidad, pues la moralidad no puede crearse a sí misma. El contexto en el cual la moralidad es posible es creado por la inmoralidad. La moralidad descansa sobre la inmoralidad, la justicia descansa sobre la injusticia, del mismo modo en que toda legitimidad, en última instancia, descansa sobre fundamentos revolucionarios.» (cf. «What is Political Philosophy?», pp. 41-42). El conocido pasaje de *Teología política*: «[...] la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho» (p. 25).

mente racional y positiva, originada en el mandato y la personalidad concreta de Cristo, que es Dios hecho hombre,⁷¹ en Strauss es, con basamento doctrinal judío, la crítica de la teología política. Como concepto polémico, Jerusalén representa no solamente la convicción escéptica de que la filosofía no refuta a la revelación,⁷² sino también, y especialmente, la *ausencia* histórica de la verdadera realización institucional del principio de representación.⁷³ La Jerusalén de Strauss, diríamos, es la negación de la vigencia política del argumento ontológico. Sin embargo, al discutir la validez fundante de la síntesis no se debería propiciar la disolución anarquizante. La respuesta parcial, moderada, a este dilema es el retorno, *via* el iluminismo medieval, a un Platón descristianizado,⁷⁴ y, más en general, al racionalismo clásico que, precisamente por tener conciencia clara de los problemas fundamentales de la ciencia política, evitaba deliberadamente elaborar una doctrina que estableciera las diferencias de jerarquía moral que separan al cesarismo de la mera tiranía, ya que entendía que reivindicar, aunque fuera en ocasiones, al primero podía derivar fácilmente en la aceptación resignada de la segunda. Significativamente, el retorno hacia Atenas lo habilita Maimónides, quien, según Strauss, encuentra en la Torá el mandato esotérico de estudiar filosóficamente los tratados gentiles sobre la profecía y la idolatría.⁷⁵ En la misma línea general de «Progress or Return?», la Introducción a *La ciudad y el hombre* anuncia que el estudio de los pensadores políticos de la antigüedad clásica no es desinteresado, masoquista ni romántico, sino que está fervorosamente motivado por la necesidad de encontrar la clave de la crisis de Occidente. Y aclara que, si bien el hecho de leer a quienes intentaron delinear el contorno

71. Cf. Carl Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, Trad. G. Ulmen, Greenwood Press, Westport, p. 11.

72. Cf. Steven Smith, «Introduction» a *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, p. 5.

73. Heinrich Meier entiende que, en el conflicto fundamental, Strauss se decide por Atenas, lo cual significa una vida filosófica al servicio sustantivo de sí misma, y sólo estratégica, exotéricamente, comprometida con la tensión vivificante del desafío teológico. La crítica straussiana de los críticos ateos de la teología tendría, según Meier, el propósito intelectualmente probo de fortalecer al enemigo, para estar seguro de que la refutación posterior sería definitiva (Cf. Heirich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, p. 16 y ss; Cf. también Laurence Lampert, «Strauss's Recovery of Esotericism», en Steven Smith (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, p. 90). En este sentido, es razonable que, al trabajar el diálogo tácito que Strauss habría sostenido con Schmitt luego de su ida de Alemania, Meier vea que el eje de la controversia es el de la filosofía política (entendida como defensa de una vida reflexiva dedicada a refutar todo principio de autoridad extrarracional) frente a la teología política, y no el de la controversia entre diferentes contenidos y elaboraciones políticas de la fe, controversia ésta que Schmitt asumió con intensidad existencial. (Cf. Heirich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: the Hidden Dialogue*, trad. Harvey Lomax, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1995, p. 86).

74. Cf. Adriano Bertin, «Leo Strauss: una teología política per l'ebraismo», p. 73.

75. *Philosophy and Law*, p. 59-60.

de la ciudad justa con la sola ayuda de sus facultades pospone, en efecto, la discusión acerca de la subordinación «indispensable» de la filosofía política a la teología, ello se debe a una evaluación estratégica de las limitaciones espirituales de los actuales poderosos de la tierra, que son más proclives a escuchar los dictámenes ateos de las ciencias sociales «que a los Diez Mandamientos como palabras del Dios vivo.»⁷⁶

Para un judío no ortodoxo es «particularmente difícil», dice Strauss, criticar al liberalismo.⁷⁷ El liberalismo, además de sustentar la doctrina del sionismo político histórico es el único régimen adecuado para el presente Estado de Israel, que no podría ser, según Strauss, ni comunista ni teocrático, y es, además, el régimen de las naciones que contribuyeron decisivamente a derrotar al Estado de la Solución Final.⁷⁸ Y si «no ortodoxo» significa «de alma filosófica», entonces la crítica también se hace difícil porque el liberalismo moderno habilita el retorno al estudio de la liberalidad genuina, la de las virtudes clásicas, y, a partir de allí, de la compleja relación entre justicia y verdad.⁷⁹ Sin embargo, la crítica es imprescindible, porque de lo contrario subsistiría sin antagonismos la creencia errada de que el problema judío –que es el problema humano– tiene una solución liberal. De manera análoga, tampoco es sencillo para un conservador adoptar una postura contraria a la doctrina representacionista de matriz cristiana. Por un lado, el cristianismo es –de manera actual o secularizada– el *ethos* asumido por la conciencia institucional de Occidente. Por el otro, también es, aunque la llame Antiguo Testamento, una manera seria de conservar la Torá, y, con ella, el corazón de la opción teocéntrica. En el mundo contemporáneo judaísmo y cristianismo son, en buena medida, fuerzas sinérgicas. Y sin embargo, la discusión con el cristianismo no puede abandonarse. Lo impide la memoria de un pasado honorable pero, fundamentalmente, lo impide el peligro que implicaría el triunfo sin residuos de la creencia en la posibilidad de que alguna institución positiva se

76. Cf. *La ciudad y el hombre*, p. 9. Volvemos a constatar, de paso, que, cuando se trata de contrastar literaturas fundantes, las referencias bíblicas straussianas son, como en este caso, estrictamente judaicas.

77. Cf. «Prefacio» a *Liberalismo antiguo y moderno*, p. 12.

78. En una conferencia de 1941 en la New School for Social Research de Nueva York, Strauss dice que el liberalismo moderado de los ingleses los protegió de los extremos del idealismo radical continental, por lo cual no perdieron contacto sustantivo con los principios eternos de la civilización, consistentes en valorar la decencia, el imperio del derecho y una libertad no licenciosa. Por estas razones, sostiene, es Inglaterra y no Alemania la nación que merece ganar la guerra en curso y mantener su derecho de potencia imperial, ya que lo que está en juego es el dominio planetario (Cf. Leo Strauss, «German Nihilism», (Ed. David Janssens y Daniel Tanguay), *Interpretation*, Spring 1999, Vol. 26, No. 3, pp. 372-373.)

79. Cf. Thomas Pangle, «Editor's Introduction» a *The Rebirth of Classical Political Rationalism, An Introduction to the Thought of Leo Strauss, Essays and Lectures by Leo Strauss Selected and Introduced by Thomas L Pangle*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1989, p. xii.

reclame, por herencia asumida o inconsciente, por genealogía o por analogía, titular de los ecos de una santidad absoluta. Para el filósofo conservador es bueno perseverar en la esperanza judía de la redención ausente, porque todavía no está cumplida la promesa bíblica de librar al mundo de la guerra y de establecer en la tierra el reino mesiánico con sede en Jerusalén.⁸⁰

Universidad de Buenos Aires
Universidad de San Andrés

80. Cf. Isaías 2: 4.