

Elementos 87

LEO STRAUSS
¿PADRE de los *NEOCONS*?

 elementos

NDigit@l 

Elementos

Revista de Metapolítica para
una Civilización Europea

Director:

Jesús J. Sebastián Lorente



Revista electrónica

Elementos N° 87

LEO STRAUSS
¿PADRE de los *NEOCONS*?

Dirección electrónica:

<http://elementosdemetapolitica.blogspot.com.es/>

Correo electrónico:

sebastianjllorenz@gmail.com

Sumario

Leo Strauss: filosofía, política y valores,
por *Alain de Benoist*, 3

Leo Strauss, el padre secreto de los “*neocon*”,
por *Esteban Hernández*, 7

Leo Strauss y la esencia de la filosofía política,
por *Eduardo Hernando Nieto*, 9

Leo Strauss, los *straussianos* y los
antistraussianos, por *Demetrio Castro*, 14

Leo Strauss, ideas sin contexto,
por *Benigno Pendás*, 20

Leo Strauss: los abismos del pensamiento
conservador, por *Ernesto Milá*, 27

Leo Strauss y la política como (in)acción,
por *Jorge San Miguel*, 37

Leo Strauss y la recuperación de la
racionalidad política clásica,
por *Iván Garzón-Vallejo*, 40

¿Qué es filosofía política? de Leo Strauss.
Apuntes para una reflexión sobre el
conocimiento político, por *Jorge Orellano*, 49

Leo Strauss y su crítica al liberalismo,
por *Alberto Buela*, 60

Leo Strauss y la redención clásica del mundo
moderno, por *Sergio Danil Morresi*, 62

Leo Strauss: lenguaje, tradición e historia,
por *Jesús Blanco Echauri*, 75

Mentiras piadosas y guerra perpetua: Leo
Strauss y el neoconservadurismo,
por *Danny Postel*, 86

La mano diestra del capitalismo: de Leo
Strauss al movimiento neoconservador,
por *Francisco José Fernández-Cruz Sequera*, 93



Leo Strauss: filosofía, política y valores

Hasta hace unos pocos años, el nombre de Leo Strauss apenas se conocía entre los académicos, los filósofos y los politólogos. Desde hace algún tiempo, sin embargo, ha adquirido una celebridad póstuma que, sin duda, sorprenderá a muchos. Una serie de artículos y libros recientes sobre el hecho de cómo la “inspiración secreta” de los neoconservadores llegó al poder en los Estados Unidos con George W. Bush. Lanzad esta teoría en 2003 por William Pfaff en un artículo en el *Herald Tribune*, la tesis se ha desarrollado, sobre todo, en los libros de Anne Norton y especialmente Shadia B. Drury: "Strauss -escribió Drury- es el pensador clave para entender la visión política que inspiró a los hombres más poderosos de Estados Unidos bajo George W. Bush".

ALAIN DE BENOIST

La tesis se basa en el hecho de que muchos neoconservadores eran o habían sido alumnos de Strauss o de sus discípulos. Este fue el caso de hombres como Paul Wolfowitz, William e Irving Kristol, Richard Perle, Elliot Abrams, Robert Kagan, Abram Shulsky, Norman Podhoretz, Werner Dannhauser, David Brook, Leon Kass y de muchos de sus colegas, que hoy se expresan en publicaciones como *The Weekly Standard*, *The Wall Street Journal*, *Commentary*, *The New Republic*, *Public Interest*, *The National Review*, etc.

De ahí a considerar que "el camino a Bagdad pasa por Leo Strauss", como se ha llegado a escribir, hay una línea que no se pueden superar sin caer en las teorías del conspiracionismo o de la errónea interpretación. Sobre todo porque muchos straussianos (Stanley Rosen, Charles Butterworth, Joseph Cropsey) nunca han apoyado la actual política exterior de la Casa Blanca, y que entre los críticos de Strauss se encuentran también autores incluidos en la derecha como Claes Ryn, Barry Alan Shain o Paul Gottfried. Ensayistas como Steven B. Smith (*Leyendo a Leo Strauss*) y Catherine y Michael Zuckert (*La verdad sobre Leo Strauss*) han refutado, a su vez, las afirmaciones de Drury.

Para Leo Strauss, la comprensión filosófica pasa, sobre todo, a través del estudio de la historia de la filosofía. Por lo tanto, aboga por un retorno reflexivo a los temas desarrollados por los antiguos, entre ellos Aristóteles y Platón. En la tradición de los filósofos medievales, judíos y árabes, como Averroes, Avicena y al-Farabi, descubrió el ideal del filósofo, ya que es mediante el estudio de Spinoza y Hobbes, y después Maquiavelo, cuando se compromete a explorar la modernidad. Su enfoque es leer e interpretar la tradición filosófica europea, lo que le llevó a sentar las bases de una filosofía política, actualizando la querrela entre los antiguos y los modernos, y reanudando de nuevo la cuestión central de la "teología política".

Pocos filósofos anteriores a Strauss han otorgado tanta importancia al concepto de filosofía política. Apoyándose principalmente en la tesis desarrollada por Platón en su *República*, Strauss afirma que la filosofía es la primera forma de los estudios de opinión (*doxa*) en la Ciudad, y llegó a la conclusión de que la primera filosofía no es la metafísica, sino la filosofía política. La pregunta fundamental de la filosofía: "¿Qué es la buena vida?", también en sí misma es eminentemente política. Strauss no evoca la filosofía con fines políticos, como lo hicieron los hombres de la Ilustración, sino que

retorna a la política para permitir que la filosofía pueda comprenderse mejor a sí misma. La filosofía política, dice, es un intento de pasar de la opinión al conocimiento, exponiendo las cuestiones fundamentales sobre la acción y la política públicas y sobre la sociedad.

El filósofo debe prestar atención a la política, pero la Ciudad no agrada al filósofo, ya que éste busca, sobre todo, la felicidad, no la sabiduría. El filósofo, también desafía las convenciones que rigen la vida de los hombres. Al tratar de transformar para el conocimiento las opiniones generalmente aceptadas, él amenaza el orden de la Ciudad. Es por eso que debe adoptar un enfoque pragmático y cauteloso, especialmente cuidadoso con "la media de todo para todos".

El "elitismo" de Strauss, que a menudo se ha malinterpretado, no tiene otro origen. Strauss considera que la divulgación de la ciencia o la filosofía representan un peligro para la estabilidad del vínculo social (tema que ya aborda Rousseau en su *Discurso sobre las ciencias y las artes*). De ahí su teoría sobre la "escritura esotérica", expuesta en 1952, en *La persecución y el arte de escribir*, comentando sobre el "arte olvidado de la escritura" para entender mejor cómo se concibe la relación entre el pensamiento y la sociedad, y cómo los filósofos están interesados en la comprensión de ellos mismos. Strauss señala que lo que se enseña a los estudiantes sobre las antiguas escuelas filosóficas, difiere de lo que ha sido divulgado por un gran número de filósofos, no sólo para tratar de escapar de la censura, sino porque la divulgación indiscriminada de una serie de verdades podría llegar a constituir un peligro social.

Los modernos, como sabemos, han adoptado la posición inversa. Para los teóricos de la Ilustración, es la educación general de todos la condición misma del progreso: el "oscurantismo" debe dar paso a la razón, porque todo el mundo es igual ante la ciencia y la verdad. El pensador debe ilustrar a las masas como sea posible. Esto también significa que es el presente el que debe dar lecciones al pasado.

En el parte frontal de la facultad donde Leo Strauss enseñó en Chicago, se podía leer la máxima de Lord Kelvin: "Todo lo que no

puede medirse no puede ser objeto de la ciencia." Es precisamente esta afirmación la que Strauss refuta, ya que la misma se fundamenta en la distinción weberiana entre hechos y valores, que él consideró catastrófica.

Intentar cumplir con la "neutralidad axiológica" implica distinguir radicalmente entre hechos y valores (el "ser" y el "deber ser"), haciendo del estudio de los hechos el único objeto de las ciencias sociales, lo cual, dice Strauss, es ignorar que la acción humana nunca carece de orientación política, y que el componente político de los fenómenos humanos se basa en primer lugar en un sistema de valores. No se pueden estudiar las humanidades sin tener en cuenta los valores que dan impulso a la conducta humana. La prueba está dada por la pregunta: ¿cuál es el mejor sistema político? - donde la noción misma de "mejor" se refiere directamente a los valores.

Una verdadera "ciencia del hombre" no puede separar el análisis de los hechos de una reflexión sobre los valores, porque esa es la única manera en que podemos concebir la noción de "bien común". Como ya habían visto los antiguos, la vida política, que es una característica de la naturaleza humana, se basa en acciones y opciones que existen para el bien común. Esto a su vez implica la noción de finalidad, que domina el pensamiento antiguo. Platón dice que todo en la naturaleza tiene una función específica que refleja su naturaleza. Para Aristóteles, la naturaleza de los seres se ordena a los efectos que le son propios. La naturaleza no puede ser concebida independientemente de un fin: el desarrollo de una "cosa" es el cumplimiento del fin de la naturaleza. En el hombre, la virtud es el cumplimiento de su propia naturaleza, sin que deba interpretarse como el resultado de un deber-ser.

El bien común es, por definición, la propiedad de la persona, ya que no procede de la ley positiva, sino de la ley natural. Ello implica un cuestionamiento permanente de los fundamentos de la legitimidad de las decisiones políticas. "Reconocer la existencia del bien común no es más que la voluntad de someter la libertad personal a un orden moral, escribe

Strauss, pero hay que crear el espacio para una deliberación sobre el sentido que queremos dar a nuestra condición ciudadana." Esto significa que el bien común es la fuente fundacional de la legitimidad de las decisiones, la legalidad es en sí misma la legitimidad que se ordena para ese propósito.

Leo Strauss, a partir de ahí, ataca frontalmente al positivismo y al historicismo, cuya aparición, en la línea de la tradición de Augusto Comte y Hegel, constituye la tercera vía -la primera corresponde a la obra de Maquiavelo, la segunda a los filósofos de la Ilustración- de una modernidad en la que Strauss no duda en ver la fuente del nihilismo europeo.

Al positivismo, que sólo considera los "solos hechos aislados", le reprocha desacreditar todo pensamiento procedente de la evaluación y no reconocer la cualidad de las ciencias como formas de conocimiento que pretenden ser éticamente neutrales. Por lo tanto, no puede llegar a ningún conocimiento genuino del bien común. El historicismo, por su parte, afirma que todo el pensamiento humano es sólo el resultado de circunstancias históricas, mientras que ofrece un ambicioso plan de desarrollo humano que encuentra su punto culminante en la ideología del progreso.

Reflexionando sobre la "crisis de nuestro tiempo", Strauss también ataca el relativismo de los valores, tema que será después largamente desarrollado por Allan Bloom en *El alma desarmada* (1987), pero también por Alain Finkielkraut en *La derrota del pensamiento*. El relativismo plantea que todos los valores son iguales, que todos los puntos de vista son verdades arbitrarias. Incluso construye una regla moral: "no deben cuestionarse los valores de los demás". En esta "tolerancia obligatoria" Strauss no ve más que una "ignorancia de seminario". El relativismo, para él, también se traduce en una incapacidad para reaccionar contra la tiranía: el nazismo no fue nada más que la expresa respuesta de Alemania a la crisis de la modernidad.

No hay duda a los ojos de Strauss: la victoria de los modernos se confunde con el triunfo del relativismo y del nihilismo moral. La distinción radical entre los hechos y los valores,

en efecto, ha tenido como consecuencia la desconexión del pensamiento político de todo interrogante filosófico. La crisis de nuestro tiempo, dice Leo Strauss, deriva de que la cuestión de la finalidad de la existencia ha sido excluida de la política y de la razón. La modernidad reposa sobre una dialéctica destructiva, en cuanto toma la medida del hecho de la razón separándola de toda reflexión sobre los valores como motor de la actividad humana. Entonces, el bien se confunde siempre con el placer, la crítica de la tradición deviene ella misma en una tradición, la tradición de los que pretenden que ya no es necesario creer en cualquier cosa y que el nihilismo es el horizonte insuperable de nuestro tiempo.

En *Derecho Natural e Historia* (1953), Leo Strauss también hace hincapié en la diferencia entre la tradición del derecho natural clásico, que es una ley objetiva, y la ley natural moderna, que llevó a la historización de la ley y la ideología los derechos humanos. La crisis del derecho natural moderno es que la ley distingue al hombre y del ciudadano. En esto es el heredero del cristianismo, que hace del hombre el titular de su libertad definitiva, con independencia de su inclusión en un cuerpo social.

Heinrich Meier señala correctamente que Leo Strauss considera la filosofía, no como una disciplina académica, sino como una forma de vida: "La filosofía es una forma de vida que se basa en el cuestionamiento radical, y adquiere la unidad interna por que la interrogación y la investigación van a satisfacer cualquier respuesta que extrae su legitimidad de una autoridad superior".

En 1964, Leo Strauss declaró que el "problema teológico-político" fue el tema central de toda su investigación. La querrela de los antiguos y los modernos dio un giro en la década de 1930, específicamente en cuanto al origen con el que las diferentes actitudes de las dos escuelas se enfrentan al problema teológico-político: "Una filosofía que cree poder refutar la posibilidad del Apocalipsis y una filosofía que no cree poder hacerlo: ése es el verdadero significado de la querrela de los antiguos y los modernos".

El "problema teológico-político" en Strauss sostiene la tensión entre dos polos irreconciliables: la razón y la revelación, la filosofía y la teología, la sociedad ordenada de derecho y el bien común de la sociedad gobernada por un cuerpo perfecto - en una palabra, para citar un famoso dicho: Atenas y Jerusalén.

"No podemos, escribe Heinrich Meier, concebir ninguna objeción más poderosa contra la vida filosófica que una basada en la creencia en un Dios omnipotente." ¿Qué decir? Esa filosofía considera que no puede haber libertad para cuestionar si la respuesta está dada por adelantada por la fe. Es por eso que Strauss no duda en afirmar que "la Biblia tiene la única pregunta que razonablemente pueda hacerse a la pretensión de la filosofía", y también que "al basarse en un acto de fe es fatal para cualquier filosofía". Como una forma de vida, la filosofía representa una protesta radical contra el modo de vida basado en la obediencia de la fe. En otras palabras, dice Strauss, "la posibilidad de la revelación implica la posible irrelevancia de la filosofía." Frente a la pregunta fundamental: "¿Cuál es la buena vida?", la filosofía y, por tanto, la revelación, pueden adoptar enfoques opuestos. "La reconstrucción de la filosofía política y la confrontación con la religión revelada, dice Heinrich Meier, son dos aspectos de una misma empresa."

Leo Strauss no se pronuncia todavía por "Atenas contra Jerusalén" o "Jerusalén contra Atenas". Piensa que es más bien la tensión entre estos dos polos -las demandas conflictivas de la religión y la filosofía-, lo que constituyó hasta el siglo XVIII la fuerza de la civilización occidental. Debe seguir siendo el Apocalipsis un desafío para la filosofía, al igual que la filosofía sigue siendo un reto para el Apocalipsis.

Frente a los modernos que consideran que el pasado no puede educar, Leo Strauss no aboga por un retorno al pensamiento antiguo, sino que sólo quiere abordar la modernidad sin perder sus principios, reabriendo la actitud filosófica de los antiguos, que favorece la

pregunta sobre el sentido y el propósito, en lugar de dirigir al positivismo y al cientificismo. Es por ello por lo que sostiene que el estudio del pasado es un camino hacia la libertad: no hay vida sin el sentido consciente de un legado. Y es también por esto que impugna radicalmente el progreso moral de la humanidad: "El hombre moderno, escribe, es un gigante que no sabemos si es mejor o peor que el hombre antiguo".

La ideología moderna del progreso está en sí vinculada al deseo cartesiano de conquista de la naturaleza, "el hombre se convierte en amo y señor de la naturaleza para mejorar su propia condición." En el racionalismo moderno, que proclamó la autonomía humana olvidando que es básicamente un "ser ambiguo", la razón no es más que la garantía metafísica de una concepción técnica de la existencia individual y colectiva. La ideología del progreso sirve para identificar "el Estado universal y homogéneo", donde Strauss contempla "un Estado en el que la base de la actividad humana se derrumba o en la que el hombre pierde su humanidad -el "estado del último hombre", sobre el que hablaba Nietzsche. Resueltamente "antiglobalista", Strauss afirma que la amistad, como la ciudadanía, implica una cierta exclusividad.

Muy apreciado en Francia por Raymond Aron, así como también por Claude Lefort, quien hizo mucho para dar a conocer su obra, Leo Strauss, sin duda, ha revivificado la filosofía política en un país donde se tendía a diluir en las ciencias sociales dominadas por el positivismo. Con todo, Strauss sigue siendo un autor bastante difícil, cuya lectura se presta a muchas interpretaciones erróneas. Su forma de argumentar no se efectúa a partir de una exposición sistemática de su pensamiento, pero su historia de la filosofía puede resultar sorprendente. Ello transforma la lectura en un trabajo de exploración que invita a superar ciertas oscuridades.

© Extractos del artículo publicado en 2007 por *Le Spectacle du Monde*.



Leo Strauss, el padre secreto de los “neocón”

Leo Strauss fue un filósofo secreto, cuyos pensamientos no se mostraban transparentes a sus lectores y sólo eran accesibles leyendo entre líneas. A pesar de que dedicó su trabajo académico a la interpretación de autores clásicos como Platón o Maquiavelo, en la actualidad está de moda y está siendo tremendamente influyente entre quienes llevan a cabo tareas de dirección en la administración Bush.

ESTEBAN HERNÁNDEZ

Strauss nació en Alemania a finales del siglo XIX, pero su aliento ha llegado hasta el XXI. Es conocido por ser uno de los padres, y el pensador más influyente, de los neoconservadores actuales. No obstante, un libro reciente, (*Reading Leo Strauss: politics, philosophy, Judaism*) firmado por un profesor de Ciencia política de Yale, Steven B. Smith, le señala como un defensor de la democracia liberal alejado de los preceptos neocon.

No son sólo contradictorias las visiones que nos transmiten acerca de su doctrina, también lo son las informaciones que nos hablan de su carácter. Strauss (1899-1973), quien emigró a EEUU en 1938, enseñando primero en la New School of Social Research de Nueva York y más tarde en la Universidad de Chicago, fue, además de un profesor influyente, un personaje contradictorio, amigo de las formas autoritarias y enemigo de la modernidad hippie, capaz de imponer la música clásica (Mozart) a sus alumnos para evitar que se aficionasen al pop y, dicen, transmisor selectivo de sus enseñanzas, a las que sólo accedían estudiantes afines.

Huntington, Fukuyama y Wolfowitz, entre sus discípulos

La reputación de Strauss aumentó grandemente en la medida en que alumnos suyos fueron tomando posiciones en el suelo público. Primero en ámbitos académicos, donde la presencia conservadora fue creciendo gracias a Irving Kristol, Norman Podhoretz,

Samuel Huntington, Seymour Martin Lipset, o Daniel Bell. Allí también tuvieron éxito ex alumnos y protegidos de Strauss como Francis Fukuyama, Allan Bloom, autor de *El cierre de la mente moderna* (Plaza y Janés, 1989), Harry Jaffa, Harvey Mansfield y, aunque no se considere ahora dentro de la escuela de Strauss, Robert Kagan.

También es nutrida la lista del sector público, donde, entre otros, aparecen Paul Wolfowitz, el considerado cerebro de la reacción estadounidense tras el 11-S; el Magistrado del Tribunal Supremo Clarence Thomas y el Juez Robert Bork; también los neocon Lewis Libby, y William Bennett; John Ashcroft, el ex Fiscal General; o el editor de *National Review* William F. Buckley.

Pero su influencia no ha sido sólo directa. El Proyecto para un Nuevo Siglo Estadounidense (PNAC, en las siglas inglesas) dirigido por su ex alumno William Kristol, uno de los grupos neoconservadores de mayor relevancia, por el que han pasado un buen número de funcionarios, y al que pertenecen Dick Cheney, Donald Rumsfeld, Richard Perle, o Richard Armitage. Es uno de los think-tanks de mayor peso en la política estadounidense.

El uso de la mentira y la manipulación política

Para la profesora canadiense, de la Universidad de Calgary, Shadia B. Drury, las ideas de Strauss han impregnado sobremanera la práctica de la administración Bush. Según

afirmó en *Leo Strauss and the American Right* y en *The Political Ideas of Leo Strauss*, el filósofo de origen alemán creía firmemente en la eficacia de la manipulación en política. Las mentiras podían ser útiles y debían usarse si servían para que la mayoría, que necesita ser dirigida, siga el camino correcto. También recordaba cómo Strauss recogía la visión de Carl Schmitt de que toda acción política estaba basada en el combate de amigo contra enemigo.

Pero, sobre todo, negaba que Strauss fuese un defensor a ultranza de la democracia liberal y partidario de la extensión de esa clase de régimen por todo el planeta. Según Drury, los valores defendidos como esenciales por los neoconservadores como la religión (a la que califican como el cemento de la sociedad), el patriotismo o la moral, sólo eran válidos para las masas; no para quienes sabían elevarse por encima de ellas, abrazando así ideas propias de Nietzsche. Strauss creía en el derecho natural, pero el del fuerte a dominar al débil.

El otro Leo Strauss

Para Steven Smith, visiones tales del pensamiento de Strauss nada tienen que ver con las enseñanzas del viejo profesor. Strauss, afirma, nunca fue neoconservador en sentido estricto, no militó en ningún partido político ni fraguó un programa sobre el que pudieran apoyarse esta clase de propuestas políticas. De hecho, desconfiaba respecto de la capacidad de la teoría política para influir en las decisiones de quienes ostentan el poder.

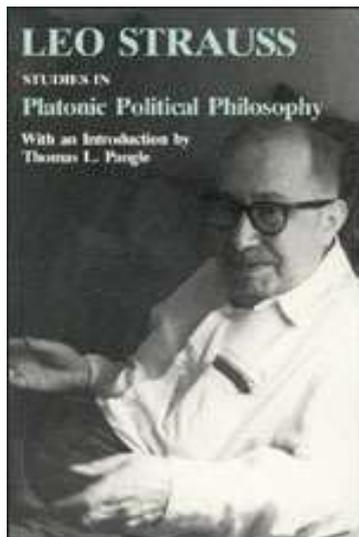
Porque, según Smith, la esencia de la mirada política de Strauss es el escepticismo; en la medida en que no hay certidumbres en el

juego de partidos, la arena política se vuelve el lugar ideal para el diálogo y la discusión. Para Strauss, lo que definía a los filósofos era su deseo imperioso de saber. El filósofo era radical y por ello, la política debía ser moderada, dejando los combates más fuertes para el pensamiento.

Antídoto contra las patologías de la política moderna

Para Smith, la cuestión es qué motivos llevaron a tergiversar el legado de un hombre cuyo pensamiento quedaba ligado a otros liberales de derecha como Isaiah Berlin o Raymond Aron. Gentes que, como Strauss, defendieron ideas que se vieron relegadas, durante los años sesenta y setenta, a un segundo plano. Quizá por ello, la reactivación de sus obras en tiempos posteriores estuvieron muy ligadas a una suerte de contrarrevolución: la era del Estado de bienestar, los derechos civiles y el movimiento hippie fue la diana primera y más evidente de discípulos suyos, como Allan Bloom.

Mientras, para la gran mayoría de los autores estadounidenses, Leo Strauss continuará siendo no sólo el padre de los neoconservadores, sino la figura que mejor representa una cosmovisión ligada a la fuerza, el patriotismo, la religión y el liberalismo económico. Hay otras perspectivas, defendidas por profesores cercanos a Strauss, para quienes la mejor aportación del autor nacido en Alemania es recordarnos que la libertad de una mente educada es el mejor antídoto contra las patologías de la moderna política de masas.



Leo Strauss y la esencia de la filosofía política

Etiquetado por los medios de comunicación[1] y cierta literatura aparentemente académica [2] como la eminencia gris del neoconservadurismo norteamericano simplemente por el hecho de que algunos de sus discípulos y amigos como Harvey Mansfield, en Harvard, Allan Bloom en Cornell, o Joseph Cropsey en Chicago fueron en algún momento maestros de personajes hoy emblemáticos dentro de la administración conservadora, en especial de la política exterior, como Paul Wolfowitz, William Kristol, Abraham Shulsky o Francis Fukuyama. Leo Strauss (1899 – 1973) fue sin duda uno de los más significativos y serios filósofos – en el verdadero sentido de la palabra – del siglo XX.

EDUARDO HERNANDO NIETO

Nacido en Alemania en el seno de una familia judía bastante ortodoxa y conservadora, recibió su doctorado en filosofía en el año de 1921 en la Universidad de Hamburgo. Tras los problemas surgidos en Alemania por la llegada del Nacional Socialismo, emigra a los Estados Unidos, continuando su actividad docente en la New School of Social Research (centro de reunión de muchos emigrados judíos europeos) y a partir de 1949, en la Universidad de Chicago, como profesor de filosofía política en donde fue nombrado profesor distinguido de la cátedra Robert Maynard Hutchins y luego de su retiro en 1968, continúa aun en la docencia en el Claremont College en California y en el Saint John's College en Maryland. [3]

Autor de una obra bastante contundente que incluye más de un docena de libros y más de ochenta artículos académicos, logró asimismo reunir a una serie de brillantes alumnos que con el correr de los años se convertirían en muy destacados profesores – conocidos como straussianos – que irradiarían también entre sus mismos alumnos las enseñanzas filosóficas de su maestro, sustentadas principalmente en la recuperación y la lectura de los grandes autores de la filosofía política tanto antiguos como modernos. [4]

En realidad como señalan Nathan Tarcov y Thomas L. Pangle, (precisamente otros dos importantes discípulos suyos), la mayor preocupación de Strauss siempre estuvo en

comprender la naturaleza de la crisis de occidente y la crisis de la modernidad y justamente para entender mejor este problema es que se concentra especialmente en el estudio de la etapa anterior a la modernidad, es decir, el pensamiento antiguo:

“La respuesta de Strauss a la crisis de la modernidad fue un estudio de la filosofía política tanto moderna como antigua. Puesto que la crisis era resultado de las expresiones más recientes de lo que se hallaba implícito en las premisas esenciales de la filosofía política moderna, era imposible ir adelante directamente y resolverla con base en esas doctrinas más recientes. Era necesario, más bien, retroceder por lo menos provisionalmente, y tratar de recuperar esas premisas en sus formas originales anteriores para ver si la crisis podía superarse con base en ellas.” [5]

A pesar de los problemas que traería consigo la modernidad [6], era preciso no ignorarla y poner mucha atención en sus gestos y desarrollo [7], puesto que el fenómeno de la ilustración había nacido también como una corriente de oposición a los principios filosóficos antiguos y por ello, al mantener vivo el pensamiento moderno también hacíamos lo propio con el pensamiento antiguo. En realidad, en estos momentos que se cuestiona tanto a la modernidad a través de propuestas filosóficas y políticas genéricamente denominadas como

postmodernas[8], se estaría produciendo también la exclusión y olvido del pensamiento antiguo, por lo que se entendía el sentido de mantener todavía vivo el discurso moderno.

Ahora bien, en relación a la misma naturaleza de la modernidad se podría considerar que la modernidad en muchos aspectos no había podido percibir la tensión entre las ideas que la constituyeron [9] y menos aún percatarse de la crisis en la que se desenvuelve [10], esto probablemente porque sus convicciones como la idea del progreso, la separación entre hechos y valores, el relativismo y el historicismo lo impidieron [11]. Evidentemente, también estos elementos no permitieron que se tome en serio a la filosofía política antigua (que quedaba superada por ejemplo por la filosofía moderna) y con ello se impedía también encontrar o conocer las alternativas a la crisis que se hallaban justamente antes de que la misma modernidad naciera. De allí entonces, la necesidad de hurgar en las ideas políticas del pasado.

Evidentemente, el aparente interés de Strauss en la historia de las ideas políticas no nacería de la supuesta superioridad de ésta respecto a otras formas de conocimiento político sino que se convertiría en realidad en la forma que adoptaría Strauss para hacer comprender su mensaje en un entorno dominado por el historicismo [12], teniendo también presente que en el fondo toda historia del pensamiento o de la filosofía, es filosófica en sí misma. [13]

La modernidad en realidad había perdido mucho al olvidar que la política busca siempre conservar o cambiar algo y por ello toda acción política pretende evitar un daño o hacer un bien, con lo que su accionar gira siempre en torno a lo bueno [14], como los pensaban Sócrates o Platón, quienes consideraban efectivamente que toda acción política se dirigía a alcanzar el conocimiento de lo bueno, de la buena vida y la buena sociedad. [15] Así pues, la esencia de la filosofía política se encontraba en la búsqueda del mejor régimen político [16] como el mismo Strauss lo señalaba expresamente:

“Filosofía política es el auténtico intento por conocer tanto la naturaleza de las cosas

políticas como del correcto o el buen orden político” [17]

En este sentido, era preciso hacer desde un inicio, una distinción entre filosofía política y pensamiento político, pues si bien toda filosofía política era pensamiento político, no todo pensamiento político podía ser considerado filosofía política. De hecho, el pensamiento político no hacía ninguna distinción entre opinión y conocimiento [18], en tanto, que la filosofía política si lo reconocía y pretendía en el fondo transformar las opiniones políticas en conocimiento político. El conocimiento político que busca la filosofía política se dirige así a comprender la naturaleza de las cosas políticas y esto en realidad era lo que antiguamente se conocía como ciencia política (*politike episteme*). [19]

Ciertamente, es común a cualquier persona el conocer algo sobre leyes, impuestos, instituciones públicas, corrupción, sufragio entre muchas otras cosas políticas, pero esto dista mucho de comprender la naturaleza de la política que sería algo más propio del estadista, de aquél que posee realmente conocimiento político o sabiduría política.

Si como señalaba Strauss siguiendo a los antiguos, que el tema de la filosofía política era el “Hombre y la Ciudad” [20], entonces el conocimiento político implicaba también poseer un conocimiento cabal de la propia naturaleza humana, lo cual ya nos dejaba ver la complejidad de la filosofía política análoga a la complejidad del hombre y su naturaleza.

“Todo el conocimiento de las cosas políticas implica asunciones respecto a la naturaleza de las cosas políticas; esto es, asunciones que conciernen no sólo a una situación política dada, sino a la vida política o la vida humana como tal”. [21]

Sin embargo, había que recalcar que la idea de filosofía política implicaba siempre búsqueda de la verdad política mas no su posesión, pero para aproximarnos a dicha verdad era necesario abordar la realidad en su totalidad. Precisamente, esta característica esencial de la filosofía política parece perderse en el mundo moderno que gracias a la visión científica positivista ha fragmentado el conocimiento,

tratando así de simplificar una realidad que ya no alcanzaba a entender. Al hacer esto, la filosofía política dejó de ser la “ciencia” o saber que abarcaba todos los asuntos concernientes al hombre, apareciendo en su reemplazo la economía, la sociología, entre otras, quitándole entonces su propósito y fines [22]. La modernidad, en este caso, siendo concretamente científica e histórica, desacreditó el conocimiento filosófico al considerarlo acientífico y ahistórico:

“El rechazo de la filosofía política por acientífico es una característica del positivismo de hoy. El positivismo no es más lo que se deseó que fuese cuando Augusto Comte lo originó. Aun concuerda con Comte en el sentido de afirmar que la ciencia moderna es la forma más alta de conocimiento, precisamente, porque su propósito no es más como lo tenían la teología o la metafísica, un conocimiento absoluto del “Por Qué”, sino un conocimiento relativo del “Como”. Pero, tras haber sido modificado por el utilitarismo, el evolucionismo, y el neo – kantismo, se ha abandonado completamente la esperanza comtiana que una ciencia social moldeada sobre la ciencia natural estaría en condiciones de superar la anarquía intelectual de la sociedad moderna. Alrededor de la última década del siglo XIX, el positivismo de la ciencia social alcanzó su forma final al considerar que existe una diferencia fundamental entre los hechos y los valores, y solamente los juicios fácticos son de competencia de la ciencia: la ciencia social científica es incompetente para pronunciar juicios de valor, y debe evitar hacer cualquier juicio de valor. Así en lo concerniente al término “valor”, en enunciados de esta clase, difícilmente podemos decir más que “valores” significan tanto cosas preferidas como también principios de elección.” [23]

La neutralidad valorativa propuesta por la modernidad, se convirtió así en el gran problema para la permanencia de la filosofía política pues ya desde los primeros autores modernos como Maquiavelo, se apreciaba el intento por neutralizar los conceptos políticos, por ejemplo, en el caso del término “Príncipe” que aparecía como una palabra “neutra” frente a lo que implicaría hablar de monarcas o tiranos, que sí poseen una carga valorativa

concreta, peor aún, en ninguna parte de dicho texto había alguna referencia al término “bien común”. [24]

Así, se puede desprender de todo lo dicho, que la filosofía política nació estrechamente ligada a la vida política, pero que este hecho fue dejado de lado por la filosofía política moderna que se creó a partir del método y del lenguaje científico, esto a partir del siglo XVI [25] :

“Actualmente, la ciencia política puede creer que al rechazar o separarse de la filosofía política, permanece de manera más directa con la vida política; sin embargo, solo entra en contacto con la realidad política a través de la mediación de las ciencias naturales modernas o la reacción contra la ciencia natural, y a través de un número de conceptos básicos heredados de la tradición filosófica, a pesar del desprecio o ignorancia que pesa sobre ellos” [26]

Por ello, esta será la base del desarrollo de la llamada “ciencia política moderna” que deja de interesarse en el problema fundamental de la filosofía política que era como ya habíamos visto, la búsqueda del mejor régimen político, desplazándola por problemas de carácter metodológico, lo que evidencia en último término la desconexión de la ciencia política con la realidad política. [27]

Ciertamente, como ya lo había anotado un conocido pensador político, la esencia de la política se basa en la oposición entre amigos y enemigos [28], así también, Strauss admitía que los conflictos entre personas que defienden posiciones contrarias es una característica de la vida política. Esto muestra también que cada una de las partes considera que su demanda es buena (inclusive en muchos casos que es también buena para los demás) o justa, por lo que todo conflicto requiere de un arbitraje, siendo el filósofo político el árbitro por excelencia en este caso del conflicto político. [29] La tarea del filósofo político, implica entonces el conseguir un acuerdo entre las partes en disputa como un buen ciudadano que colabora con la unidad de la comunidad.

El filósofo político puede entonces con su manejo de la “ciencia política” [30] lograr soluciones inclusive fuera de su misma ciudad en la medida que los problemas políticos son en

el fondo problemas de carácter humano. Tal hecho, nos conduce al tema central de la filosofía política que es el de la virtud [31] y el modo como podemos alcanzarla. Este fue evidentemente un tema de gran preocupación para Strauss, como lo fue también para los filósofos clásicos, por ello el énfasis en torno a la educación para la virtud, educación para la libertad o educación liberal, que fue también una inquietud para algunos de los pensadores más importantes de la política moderna como Rousseau o Mill y que no es otra cosa que la educación que nos conduce hacia la cultura, vale decir, el cultivo de la mente y de nuestro carácter [32].

Notas:

[1] Precisamente en dos de los diarios más importantes del planeta como el New York Times y Le Monde aparecieron las primeras asociaciones mediáticas entre Leo Strauss y la Guerra de Irak. Ver al respecto los artículos de James Atlas, “Leo – Cons: A Classicist’s Legacy: New Empire Builders”, en The New York Times, Mayo 4, 2003 y de Alain Fronchon & Daniel Vernet, “Le Strategie et le Philosophie”, en Le Monde, Abril 15, 2003.

[2] Nos referimos concretamente al libro de la cientista política canadiense Shadia B. Drury, Leo Strauss and the American Regime. New York: San Martin Press, 1999 y al de Anne Norton, Leo Strauss and the Politics of American Empire. New Haven: Yale University Press, 2004. Curiosamente, ambos libros severamente criticados por los discípulos de Strauss tienen la peculiaridad de evitar las citas de la misma obra de Strauss por lo que sus conclusiones entran más bien en el terreno ideológico y especulativo careciendo del rigor académico que se requeriría para un proyecto de esta índole. Sin embargo, son estos “ligeros” textos los que sirven de sustento a la prensa para poder establecer los nexos entre Leo Strauss y la política de Bush.

[3] Para una mayor referencia sobre su paso por la academia norteamericana ver la parte primera de Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime, editado por, Deustch L. Kenneth & Murley, John A. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

[4] East, John P. “Leo Strauss and American Conservatism” en: Modern Age, the first twenty – five years, a selection , editado por George A. Panachis. Indianapolis: Liberty Press, 1988. p.257

[5] Tarcov Nathan & Pangle, Thomas L. “Leo Strauss y la Historia de la Filosofía Política” en: Strauss, Leo & Cropsey, Joseph. Historia de la Filosofía Política. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p.854.

[6] Que se comprenderá mejor a través de la lectura de su artículo, “The Three waves of modernity”, en: An Introduction to Political Philosophy, ten essays by Leo Strauss. Gildin, Hilail. (editor) Detroit: Wayne State University Press, 1989

[7] Entre ellos se destacan ciertamente Hobbes, Spinoza y Maquiavelo, ver por ejemplo sus textos, The Political Philosophy of Hobbes, its basis and its genesis. Chicago: Chicago University Press. 1963; Spinoza’s Critique of Religion. New York: Schocken Books, 1965 y Thoughts on Machiavelli. Chicago: Chicago University Press, 1978

[8] Para una comprensión de lo que implica postmodernidad se puede revisar: Lyotard, Jean Francois. The Postmodern Condition: A report on knowledge. Manchester: Manchester University Press, 1992; Sarup, Madan. An Introductory Guide to Post – Structuralism and Postmodernism. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1993; Lyon, David. Postmodernidad. Madrid: Alianza, 1996 o Pippin, Robert B. Modernism as Philosophical Problem. Oxford: Blackwell, 1993.

[9] En realidad no hace muchos años que comienza a hacerse más popular la literatura que ha venido destacando esta naturaleza contradictoria de la modernidad entendida principalmente en su variante racionalista francesa, desde la ya clásica obra del profesor Isaiah Berlin. Four Essays on Liberty. Oxford, Oxford University Press, 1969, o Against the Current, essays in the history of ideas. London: The Hogart Press, 1955; de Alasdair MacIntyre. After Virtue, a study in moral theory. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd, 1981; Michael Oakeshott. Rationalism in Politics and Other Essays. London: Methuen & Co. Ltd, 1962; y

más recientemente, John Gray. *Two Faces of Liberalism*. Cambridge: Polity Press, 2,000

[10] “La crisis de Occidente consiste en un Occidente que ignora cuál es su propósito”, Strauss, Leo.

Introducción a: *The City and Man*. Chicago: Chicago University Press, 1978, p.3

[11] Lo cual demuestra también algo fundamental que es la misma naturaleza contradictoria de la modernidad.

[12] Tarcov, Nathan & Pangle L. Thomas (...) p.855.

[13] Strauss, Leo. *Philosophy and Law, contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors*. Albany, NJ: State University of New York, p.41.

[14] Strauss, Leo. “What is political philosophy” en: *What is Political Philosophy, and other studies*. Chicago: Chicago University Press, 1988. p. 10. Existe edición en español, ¿Qué es Filosofía Política?. Madrid: Guadarrama, 1970.

[15] *Ibid.*

[16] *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press, 1953. pp. 135 – 140; “Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy” en: *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 1983, p.29; “On Aristotle’s Politics” en: *The City and Man*. p. 17.

[17] WIPP (...) p. 12

[18] *Ib.*

[19] *Ibid.*, p. 14. También, *Liberalism Ancient & Modern*. Chicago: Chicago University Press, 1995. pp.203–223. Ojo que no hay que confundir esta noción de ciencia política con lo que puede ser hoy la ciencia política alejada completamente de la idea de lo bueno y construida más bien en base a la separación entre hechos y valores. Más adelante ahondaremos en este tema.

[20] Strauss, Leo. *The City and the Man*.

[21] WIPP (...) p. 16; Xenophon’s *Socratic Discourse, an interpretation of oeconomicus*. Ithaca: Cornell University Press, 1970. p. 83.

[22] WIPP (...) p.17.

[23]- *Ibid.*, p. 18.

[24] Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. (...) p.26. Aunque es verdad que esto ocurre en dicho texto y no en *Los Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* por ejemplo. Más adelante desarrollaremos este problema con mayor amplitud.

[25] “On Classical Political Philosophy” en: WIPP (...) pp. 78 – 79.

[26] *Ibid.*, p. 79.

[27] *Ib.*

[28] Schmitt, Carl. *El Concepto de lo Político*. Madrid: Alianza, 2,001. Para una referencia a la relación entre Carl Schmitt y Leo Strauss se puede ver el libro de Heinrich Meier. *Carl Schmitt and Leo Strauss, the hidden dialogue*. Chicago: Chicago University Press, 1995.

[29] “On Classical Political Philosophy” en: WIPP (...) pp. 80 - 81.

[30] En este caso, entendida como una serie de habilidades y aptitudes como la prudencia, la sabiduría práctica, la inteligencia entre otras, y destinada a regir la buena marcha de una comunidad, por ello, las comillas para diferenciarla de la Ciencia Política moderna que carece de esa finalidad. Cfr. “On Classical Political Philosophy” en: WIPP (...) pp. 82.

[31] “El tema central de la filosofía política clásica es la virtud, o la excelencia humana. Las preguntas que típicamente preocuparon a Sócrates y sus seguidores son: ¿Qué es la virtud? ¿Puede enseñarse?, y si es así, ¿Cómo?, ¿Cuál es la educación que hace a un ciudadano y a un ser humano completo?, ¿Qué es un estadista y un ciudadano virtuoso? ¿Qué es un verdadero amigo?, ¿Quién o qué es merecedor de un amor apasionado? Pangle. L. Thomas. *Introducción a: The Rebirth of Classical Rationalism, an introduction to the thought of Leo Strauss*. Chicago: Chicago University Press, 1998. p. xiii.

[32] “What is Liberal Education?”, en: *An Introduction to Political Philosophy, ten essays by Leo Strauss*. (...) p. 311.

© Nomos contra Anomos - <http://eduardohernandonieto.blogspot.com.es>



Leo Strauss, los straussianos y los antistraussianos

El de Leo Strauss (1899-1973), quién lo iba a decir, ha acabado siendo, en estos primeros años del siglo veintiuno, un nombre conocido más allá del estrecho círculo de estudiosos de la filosofía política que sabían de él y entre la mayoría de los cuales no despertaba particular entusiasmo. Tampoco entre los más que ahora conocen su nombre y lo dejan caer hay demasiado aprecio por el hombre y sobre todo por su obra. Pero de él se habla en periódicos y otros medios de comunicación para públicos no especializados y hasta ha llegado al cine. Esta última circunstancia, más que una anécdota constituye un síntoma muy revelador de qué Strauss es el que parece haberse hecho famoso.

DEMETRIO CASTRO

En el otoño de 2003, pocos meses después de la invasión de Irak y el derrocamiento de Sadam Hussein, Tim Robbins, cuyo activismo político compartido con su mujer, Susan Sarandon, es bien conocido, estrenó en Los Ángeles una pieza que al año siguiente se representó también en Nueva York y ya en 2005 se convirtió en película distribuida por medios no convencionales. La pieza en cuestión, titulada *Embebed*, el término con el que se denominó la incorporación a unidades militares de los periodistas que cubrieron las primeras fases de la campaña, relata la conjura para llevar una guerra innecesaria a un país imaginario del Cercano Oriente, Gomorra, y la forma en que para ello se manipula la información y se engaña a la opinión pública. Bien fácilmente, por cierto. El complot lo dirigen unos cuantos personajes enmascarados cuyos nombres y otras señas, más que ocultar, identifican con toda claridad a funcionarios relevantes de la administración Bush. Pues bien, estos personajes amorales y aviesos actúan, en la puesta en escena de Robbins, ante un telón en el que se proyecta la cara de Strauss a quien dirigen oraciones y saludan al grito de 'Hail Strauss!'

La inspiración ideológica de la política que ha tenido como eje la doctrina del ataque preventivo, la política de combatir las amenazas terroristas atacando a algunos de los países que

alientan o sostienen a quienes las practican, la política de presencia activa norteamericana en escenarios convulsos con ánimo de transformarlos en pacíficas democracias procederían de Leo Strauss. Más aun, él sería el inspirador del movimiento neocon, la renovación del pensamiento conservador americano a finales del siglo veinte. En lo que con-cierne al primer supuesto, la fuente originaria de la imputación parece estar en uno de los personajes más confusos, y para no pocos también confundido, de la política norteamericana, Lyndon LaRouche; alguien que ha hecho casi de todo, desde refundar internacionales trotskistas o ser candidato impenitente a la presidencia del país, sin olvidar una estancia en la cárcel por oscuros manejos financieros de la fundación que preside, pero que pasa por ser persona extraordinaria-mente bien informada y perspicaz, con ínfulas intelectuales. Respecto a la inspiración *neocon*, el origen estaría en la politóloga canadiense Shadia Drury (que en buena medida ha podido también inspirar a LaRouche) secundada por otros académicos.

En *The Truth about Leo Strauss* Catherine Zuckert y Michael Zuckert dedican buena parte de la introducción a desentrañar cómo se ha creado y difundido en medios periodísticos y académicos esa idea que hace de un profesor de filosofía política poco conocido en su momento

y sin especial dedicación a la política activa, incluso como analista, el gurú del pensamiento neo-conservador e inspirador de la política exterior americana actual. Más allá del plano propiamente intelectual —la posible influencia de un autor o de un conjunto de ideas para inspirar una orientación determinada de la acción política—, es probable que en el fondo alienten poderosas y muy contagiosas inclinaciones a estructurar la visión de realidades complejas en términos de contubernio y maquinación, de mentes ocultas y desconocidas, perversas pero sutiles, capaces de encubrir la verdadera naturaleza de las cosas con apariencias, de señalar grandes e innobles objetivos y de diseñar medios truculentos de llegar a ellos. Trivialidades y circunstancias fortuitas sirven para reforzar tales convicciones. Por ejemplo, que Paul Wolfowitz, de tan importante intervención en la política del Departamento de Defensa bajo el gobierno de George Bush, hubiese estudiado en Chicago, la universidad de la que fue profesor Strauss durante casi toda su vida y siguiese dos de sus cursos, parece una confirmación poco rebatible de que todo encaja, aunque se sepa que el verdadero mentor de Wolfowitz fue Albert Wohlstetter (1913-1997), el teórico de la defensa nuclear firme, quien en aquellos años enseñaba en el Departamento de Ciencia Política de Chicago. Incluso en trabajos de calado académico la presencia de los *straussianos* se muestra proteica y expansiva, sin límites precisos y siempre en ampliación. No sólo se les encuentra en la universidad y en la administración, sino que se les supone también una virtualidad particular para intervenir en proyectos editoriales, corporaciones o *think tanks*. Tal omnipresencia se explica porque al final un *straussiano* puede ser cualquiera a quien quepa encasquetarle esa denominación, y hasta “*people who were not educated by Straussians become subject to their influence and enjoy their patronage*”. Pero originariamente serían discípulos directos o indirectos de Strauss, especialmente en departamentos de Ciencia Política y muy en particular en Chicago. Aunque, desde luego, bajo el punto de vista de quienes menos se identifican con ellos, no son o habrían sido sólo serenos amantes de la filosofía o discretos intrigantes.

No es, por tanto, muy prometedor adentrarse por esos caminos, salvo que tenga un especial interés por esa variedad del pensamiento mágico que son las explicaciones conspirativas. Y sin embargo, la ya larga atención al pensamiento de Strauss no deja de merecer consideración. Primero, quizá, como muestra de la vitalidad de la Filosofía Política pese a que se venga entonando su responso desde mediados del siglo veinte; segundo, por algunas de las propias ideas de Strauss.

No especialmente reconocido en vida, el interés por su obra no dejó de crecer desde poco después de su muerte. La publicación en 1987 de un conjunto de artículos en *Policy Review*, por entonces revista de la conservadora *Heritage Foundation*, vino a ser algo así como la consagración de Strauss como teórico conservador. Un año antes se había celebrado un congreso bajo el patrocinio de la Universidad Hebrea de Baltimore y la Johns Hopkins con el título de El legado humanista de Leo Strauss. En él se abordaron casi todos los asuntos relevantes que caracterizan su pensamiento: el magisterio de los clásicos y la perennidad de la filosofía antigua, el esoterismo, Atenas y Jerusalén, la crítica a la modernidad.

Podría decirse que quedaron perfiladas así dos supuestas escuelas o líneas *straussianas*. La de los *straussianos* de la costa Este, mas académica y filosófica, y la de los de la costa Oeste, mas dados a la acción política⁶, un encasillamiento posiblemente más útil por lo esquemático que real. En ocasiones, viendo a quiénes se toma por figuras representativas de una u otra facción es complicado concluir qué es lo que hay en ellos de *straussianos*; es decir, en aquellos de los que se conoce obra escrita no siempre hay conexión clara y evidente con los asuntos que cultivó Strauss, el modo en que lo hizo y las conclusiones que estableció. De forma que es poco dudoso que “*straussiano*” es quizá en la mayoría de los casos una etiqueta simplificadora y de conveniencia, si bien aceptada y sostenida por muchos de aquellos a quienes se aplica. Puede suceder, incluso, que no sea de Strauss el empuje esencial que caracterice a la corriente *straussiana* de la política norteamericana actual. Anne Norton es muy categórica al respecto: “*Bloom, far more than*

Strauss, had shaped the Straussians who govern America".

Lo cierto es que el libro de Norton tiene interés principalmente como ejemplo de literatura *antistraussiana*. Y quizá no de la mejor. En sus páginas ajusta cuentas ideológicas y políticas con unos cuantos académicos, aunque no se ensaña tanto con ninguno como con Alan Bloom (1930-1992). Además de sugerir su co-responsabilidad en el suicido de un colega al que hicieron el vacío por haber adoptado determinadas posturas en política académica, le acusa abiertamente de cripto-racista, misógino, elitista, antidemócrata, e incluso saca a relucir sus gustos y aficiones sexuales. Sin embargo, la mezcla de análisis, opinión y experiencia personal como parte del argumento da la impresión, paradójicamente, de que su libro está inspirado en el más famoso de los de Bloom, *The Closing of the American Mind*. Las analogías acaban ahí. Porque el de Norton es un libro confuso, con pasajes logrados y apuntes interesantes pero débilmente estructurado, plagado de anécdotas y cotilleos en los que tan pródiga es la vida universitaria, pero falto de argumentos y base informativa adecuada, y, sobre todo, incapaz de definir su objeto: en ningún momento explica qué, o mejor, quién es *straussiano* y por qué. La indicación de partida que apunta a una doble condición *straussiana*, (*"the philosophic lineage that came from Leo Strauss"*) y *"a set of students taking that name, regarded by others —and regarding themselves— as a chosen set of initiates into a hidden teaching"*) ni se mantiene claramente en el texto ni parece responder a elementos de identidad sólidos, a contenidos intelectuales y usos metodológicos homogéneos y estables. Hasta el punto de que en cierto modo los *straussianos* serían, al final, enemigos o renegados de su maestro: *"The conception of philosophy, the breadth of learning found in Strauss and among his students stands in sharp contrast to the stubborn ignorance of the Straussians"*.

Por estos y otros motivos el libro de Norton, si regocijante para muchos, no llegó a tener particular aceptación académica, y entre las escasas reseñas que cosechó las hubo especialmente críticas. Los de su colega Drury son, en cambio, textos de irreprochable factura académica, aunque no sin ocasionales debilidades en algunos de sus argumentos. Por

ejemplo, la afirmación categórica, en tiempos de gobierno de Bill Clinton, de que *"[T]he power and influence of Strauss's students in Washington is a well-documented fact"* se sustenta sólo en informaciones de prensa. Pero, sobre todo, en esta obra sostiene una tesis: el neoconservadurismo norteamericano, también hasta cierto punto el canadiense, habría recibido de Strauss sus rasgos específicos que, para la autora, serían, entre otras cosas, un estado de ánimo o sentimiento de crisis, la aprensión hacia el nihilismo, la relevancia de lo religioso, la desconfianza hacia el pluralismo y la hostilidad hacia el liberalismo (en el sentido americano, lo que en el léxico político español se llamaría más bien progresismo). Aún más, esos rasgos habrían supuesto una transformación de fondo en el basamento ideológico del Partido republicano, una mutación en la que lo conservador habría quedado anegado por lo específicamente reaccionario. Sobre todo, aunque no de un modo del todo preciso, Drury aclara suficientemente qué entender por *straussiano*. Si no se la interpreta mal se trataría de discípulos directos de Strauss, intelectuales preparados por él (se dice que dirigió más de cien tesis) a fin de influir discretamente en las decisiones del poder, en las acciones concretas de los políticos, para —más o menos— reinvertir el curso de la historia americana, y casi de la historia en general, saliendo al paso de los inexorables efectos del racionalismo ilustrado, del nihilismo, del secularismo y del liberalismo. En una palabra, de los pilares de la modernidad. Hay algo ambiguo en esto, porque si por una parte los *straussianos*, como intelectuales a fin de cuentas, deben afanarse por hacerse oír por el poder, también como elite tienen que prohijar su propia clase dirigente o hacerse parte de ella. *"For the Straussians, the practical political problem is to get the people to choose the natural aristocracy who should govern... They believe that the task at hand is to unseat the liberal elite and replace it with a conservative elite that is more favorable disposed to the advice of the wise"*. Para nada menos que *"to use the popular Will to defeat American liberalism"*.

Sea como quiera, cautos y selectos, los *straussianos* se habrían propuesto cambiar el mundo conforme a un modelo, quizá mejor un contra-modelo, diseñado por Strauss. No

específica Drury si esos *straussianos* actúan de concierto, cómo se organizan si es que lo hacen, ni por qué son tan eficaces atrayéndose las diferentes corrientes antiliberales, como los libertarios, los comunitaristas, los republicanos y las feministas, esto último pese a que “*the phalocratic character of Leo Strauss’s philosophy is undeniable*”. Entre lo mejor del libro de Drury figura su análisis del neoconservadurismo, uno de cuyos aspectos discutibles es el filiarlo en exceso a la actividad de los Kristol, padre e hijo, Irving y William. No hay duda, en cualquier caso, de la influencia de ambos en la orientación del pensamiento conservador norteamericano ni en la importancia de las posiciones neo-con en la política americana de las últimas décadas. Lo que no está tan claro es si, como acaba ocurriendo en el libro de Drury, *straussiano* y *neocon*, las ideas y personas representativas de una cosa y otra, son intercambiables o son todo uno. Si toda expresión del conservadurismo político —o las más importantes— puede acabar refiriéndose a las peculiares ideas filosóficas de Strauss. Por importante que pueda ser esa influencia, vía Kristol o cualquier otra, la sinécdoque en términos de *pars pro toto* es una figura estilística sin valor analítico, y da la impresión de que al engranar a Strauss y sus discípulos con el neoconservadurismo, Drury abusa de ella debilitando su análisis.

La atención a las obras anteriores parece necesaria para mejor dar cuenta del proceso que ha conducido a que Strauss sea más conocido y los términos en que ese conocimiento se ha encuadrado. En no pequeña medida mediante una reducción de su pensamiento, una esquematización de sus tesis y una proyección casi mecánica de ciertas facetas del mismo sobre determinadas posiciones políticas relativamente recientes y en su mayoría sustentadas después de su muerte por discípulos más o menos directos o antiguos estudiantes suyos. La obsesión de Strauss por el esoterismo y lo velado, lo hermético de muchas de sus afirmaciones, lo críptico de su estilo han tenido que contribuir, sin duda, a que sean posibles interpretaciones que no siempre parecen fundadas en una lectura sensata y sutil de sus obras. En realidad, Strauss escribió sobre todo glosando o descifrando el pensamiento de

otros —Baruch Spinoza, Thomas Hobbes, al Farabi, Moisés Maimonides o Nicolás Maquiavelo— por lo que la deducción de posiciones propias no es siempre inmediata ni fácil. Es cierto, además, que su obsesión por la escritura críptica, por la enseñanza esotérica, puede hacer que los registros de lectura de sus obras no siempre sean transparentes y asequibles. Por ello son de agradecer libros en los que se intenta sistematizar y esclarecer ese pensamiento. Dadas las circunstancias, parece inevitable algún tinte polémico en el planteamiento y la exposición, pudiendo entenderse en cierto modo como respuestas defensivas de los *straussianos*. Así, los Zuckert admiten escribir desde la gratitud a quien llaman su maestro y también con “*a bit of righteous indignation at the injustice being done him*”. Un libro como el suyo consagrado a Strauss y con dedicatoria, entre otros, a Allan Bloom y Joseph Cropsey y escrito desde el Departamento de Ciencia Política de Chicago autorizaría a ponerles a ambos en la nómina de *straussianos* activos. Pero habría que recordar, para no perder de vista lo aventurado de las generalizaciones, que Michael Zuckert se significó por una temprana y resuelta oposición a la intervención en Irak, al parecer, empresa central del programa político *straussiano*.

A Thomas L. Pangle, también reconocido *straussiano*, no se le escapan los riesgos de escribir en tales parámetros polémicos, como lo hace él para salir al paso de lo que considera los más extendidos y crasos errores en torno al pensamiento de Strauss. Porque así los *straussianos*, a quienes considera “*an embattled and dispersed minority*”, caen en el peligro de “*slipping into a defensiveness that can perhaps distort thinking, as well as impinge upon collegiality*”. No podría decirse con seguridad que él haya sorteado totalmente esos riesgos.

Distinto es el caso de Daniel Tanguay. El suyo es un libro de implacable rigor, basado en lectura muy a fondo de las obras de Strauss y también en un uso inteligente pero no exhaustivo de su documentación personal depositada en la *Regenstein Library* de la Universidad de Chicago. Construye con ello una génesis del pensamiento *straussiano* sospechosamente coherente y trabada, en un desarrollo lineal desde sus primeros escritos y

su obra inicial sobre Spinoza que cuaja en un platonismo maduro cuya piedra de toque la habría tenido en al Farabi. Aquí las referencias circunstanciales quedan en segundo plano, la política norteamericana no tiene cabida ni el término neoconservadurismo se menciona. La política a la que se alude es la de la Alemania de su juventud y su principal preocupación a este respecto es la del sionismo que abandona pero que dejaría en él una huella duradera en forma de reserva respecto al liberalismo, incapaz de resolver plenamente la cuestión judía. Tanguay conviene en que el sentido último del pensamiento de Strauss es difícil de desentrañar, tanto más cuanto en sus escritos hay una deliberada voluntad de ocultación. Con todo, parece poco dudoso que su médula estaría en un rechazo de la Ilustración y la crítica a la modernidad filosófica y política.

Si se lee a Strauss y a los que sobre la obra de Strauss escriben como lo hace Tanguay, y no sobre el papel de sus discípulos y seguidores en la política actual de los Estados Unidos, quizá sean esos dos los aspectos que mayor curiosidad pueden suscitar, admitiendo todo lo que de subjetivo pueda haber en ello. No supone eso que otras cuestiones recurrentes en Strauss como la relación teología/política o la fundamentación de los derechos naturales sean irrelevantes. Pero en última instancia, lo que destaca y hace original su pensamiento, encadenándose de un modo u otro todas las demás cuestiones con éstas, es su técnica para ahondar en el significado de los textos más allá de su sentido aparente, y lo que se podría llamar su revuelta contra la modernidad. En la medida en que la modernidad se aparta de la filosofía antigua, ambos elementos estarían conectados. Aun más, son ambas cuestiones estrechamente enlazadas, en tanto que para Strauss es obligada la vuelta o “recuperación” de esa filosofía antigua y para hacerlo posible sería imperativo estar en condiciones de llegar al verdadero sentido de los textos, algo que los enfoques y recursos analíticos convencionales no permiten. Hay en el fondo una interpretación de la historia de la filosofía como proceso extraviado, como saber que lejos de elevarse y afinarse con el paso del tiempo, creciendo en hondura y certidumbre con su propio desarrollo, se quiebra en un momento determinado. Algo, esa

división entre antigua y moderna filosofía, que califica de catastrófico. Los efectos de la catástrofe se habrían evidenciado en la segunda mitad del diecinueve, con Friedrich Nietzsche, el positivismo y su atención a los hechos contrastables antes que a los valores, y con el historicismo, en cuyo vientre habría llegado el relativismo que en el léxico de Strauss suele ser sinónimo de nihilismo. Para él, el predominio del historicismo, o su modo radical nihilista, y el de un tipo humano especial, descomprometido y romo, algo así como lo que José Ortega y Gasset veía en el hombre-masa, constituyen los síntomas de “la crisis de nuestro tiempo”, un parecer sostenido sobre la idealización de los valores y las realidades sociales del mundo premoderno y en especial de la Antigüedad. La proposición historicista de que las realidades humanas, entre ellas los valores vigentes, sólo se entienden plenamente en su propia circunstancia histórica, en los márgenes de su marco temporal (y también cultural cuando el historicismo clásico se reforzase con las aportaciones de la antropología), significa para Strauss una renuncia o una imposibilidad de acceder al conocimiento real. Una especie de segunda caverna, como la del mito de La República, una prisión intelectual de la que sólo cabe librarse volviendo a los clásicos, lo que supone, entre otras cosas, la revisión y desasimiento de la filosofía que se articula en torno a la Ilustración.

Para concebir esto hay que presuponer un saber intemporal, unas verdades perennes, siempre iguales a sí mismas y anteriores o externas a los seres humanos que puedan pensarlas, articularlas, usarlas en sus relaciones con otros hombres o para explicarse a sí mismos. Un saber que puede exponerse en un lenguaje intemporal, con palabras y conceptos que tienen un mismo e indubitable sentido transhistórico para quienes han penetrado en él. Hombres que, conveniente-mente iniciados, pueden leer igual el mismo texto al margen de su circunstancia cultural y de su tiempo.

Rebaten con cierto calor los *straussianos* la censura a Strauss de desconocer el valor del contexto como parte necesaria de la explicación del texto. Desde que su distinción entre sentido aparente y superficial por un lado, y sentido profundo y real por otro, se explica en esencia

como efecto de las cautelas impuestas por el riesgo representado por las censuras y las ortodoxias intolerantes, es claro que lo contextual no falta en su esquema. Pero la cuestión no es ésta, y hace ya mucho que lo señaló Quentin Skinner. La cuestión es si el texto —y en particular el texto político, que es un texto, sobre todo, para hacer con él algo políticamente— tiene un sentido propio, unívoco, constante, intemporal. Si los textos tienen una única lectura real posible e inmutable aunque no evidente. El problema no es sólo interpretar los silencios, embozos y efugios exigidos por la precaución y la autocensura, sino el alcanzar el sentido reservado o restringido del texto, el significado del mismo que no es para todos. O sea, conocer la clave de la falsedad del texto.

Da la impresión de que en el enfoque *strausiano* domina una interpretación poco elaborada de texto, de la fuente. No sólo porque los efectos heurísticos y metodológicos del giro lingüístico que tan profundamente ha influido en las humanidades y las ciencias sociales desde hace un cuarto de siglo están por completo ausentes, no ya en los escritos del propio Strauss que murió antes de poder conocer las implicaciones de los nuevos enfoques, sino también en sus glosadores, que cuando lo enfrentan tiene poco que decir sobre ello. Los Zuckert llevan a cabo, con todo, un interesante análisis de Strauss en relación con Jacques Derrida, viendo a ambos como pensadores postmodernos, uno conservador, otro izquierdista, aquél mucho más y más hondamente postmoderno. Por encima de analogías de discutible relevancia (el origen judío por ejemplo) el punto de conexión estaría en la lectura múltiple de los textos que ambos habrían sostenido, en la variabilidad interpretativa, aunque no caben muchas dudas de que el modo de entender el sentido y consecuencias de esa variabilidad por parte de cada uno de los dos autores sea asemejable. Poco o nada supo Strauss de Derrida (y probablemente viceversa) por eso el ejercicio de confrontación o diálogo que los Zuckert desarrollan aunque interesante, es pura ficción expresada en condicionales y potenciales, una mera construcción contrafactual.

Pero hay algo previo y más simple. Se ha dicho con frecuencia que en el acercamiento de Strauss al texto hay una impronta más o menos difusa del modo en que la erudición bíblica procede respecto al libro. Hay, en efecto, algo de masoreta en ese enfoque hermenéutico, aunque sólo sea en la visión del texto como unidad cerrada. La historia de los textos antiguos es, sin embargo, demasiado compleja y llena de azares como para admitir que puedan ser unidades enterizas, cencidos. En los preliminares de su *Utopía* incluye Tomás Moro el incidente del mono que, en el barco, alcanza un fardo de libros rompiendo páginas de varios de ellos que de este modo quedan mutilados o fragmentarios. Es una metáfora excelente, de un humanista excelente, respecto a la incertidumbre con la que el lector tiene que acercarse a textos de tiempos muy remotos, pasados por diferentes manos, glosados, interpolados, retraducidos. No hay que recordar cómo para la crítica platónica hay dudas serias sobre la autoría de los Diálogos, sobre la integridad de lo que el propio Platón pudo escribir y la intervención de la Academia y en especial de Palemón, tres generaciones después. Lo mismo cabría decir respecto a Aristóteles y el Liceo y la fidelidad de sus libros acroamáticos y sus libros esotéricos. Por eso también resulta poco convincente el enfoque *strausiano*, su visión del texto antiguo como una unidad suficiente en sí misma y reflejo del pensamiento expreso y encriptado de un pensador concreto, con un mensaje inequívoco y confidencial para quien sabe leerlo. Algo que inclina al escepticismo. Que hay algo de fantasía en pretender que es posible volver a una genuina tradición socrático-platónica sin las mediaciones del presente y el pasado. Que para ello es suficiente, o al menos imprescindible, leer los textos de un modo intemporal, dialogar con ellos en un lenguaje común y compartido. Todo lleva a pensar que en gran parte esos textos son fruto de variaciones prolongadas en el tiempo y en las que los mensajes se adaptan a lo que la circunstancia concreta invita a resaltar o entender preferentemente. Como puede estar pasando ahora con los libros, de autoría bien segura e integridad incuestionable, del mismo Strauss.



Leo Strauss, ideas sin contexto

Hastío intelectual o gusto por la paradoja. Acaso es un nuevo ciclo en la vida más bien aburrida de la Academia. No estoy seguro. Lo cierto y verdad es que Leo Strauss está de moda. Todo vale con tal de superar la tiranía que John Rawls y sus epígonos ejercen todavía sobre los índices de las revistas especializadas, a pesar del desafío posterior de republicanos y comunitaristas. Tal vez sea un buen pretexto para reforzar la ruina de la modernidad, una vez hecha pedazos la construcción burguesa del yo racional. La inquina contra la Ilustración, seña de identidad epocal, utiliza lo mismo a posmodernos y ocurentes que a pensadores de gran calado.

BENIGNO PENDÁS

Strauss pertenece, por supuesto, a esta segunda categoría. Sólo uno de los grandes es capaz de recuperar en pleno siglo XX el debate inmemorial entre la fe y la razón. Sólo un hombre libre de prejuicios pretendería enseñar el amor a la sabiduría a una comunidad de iniciados que aspiraban a filósofos-reyes, aunque casi ninguno pasó de subsecretario. Muy pocos son capaces de plantear un choque frontal contra la pasión igualitaria que preside ese Estado social (más que político) que Tocqueville llamaba también «democracia». Un *outsider* genial dispuesto a desafiar al espíritu de la época, que sustituye el dualismo vigente entre progresistas y conservadores por una visión agónica —al modo agustiniano— sobre el conflicto entre el bien y el mal. Visto desde los tópicos al uso, hay quien se rasga las vestiduras ante el regreso de la filosofía política genuina (esto es, la clásica) en lucha contra la falacia modernista infiltrada por el cientificismo y sustentada por la ideología. Una propuesta difícil de asimilar para sus colegas atrapados entre la *political science* conductista y la teoría política constructivista. No es extraño que —fuera de su círculo— suscitara tantas antipatías.

Strauss, en efecto, no deja indiferente a nadie. Ni siquiera suele merecer el beneficio de la duda¹. Hay que estar a favor o en contra. Pero, antes de tomar una decisión

tan compleja, conviene leer su obra con esmero. Mal asunto. Es más fácil contar anécdotas sobre Allan Bloom y el resto de sus discípulos, y remitirse acaso al *Ravelstein* de Saul Bellow, que no es precisamente la mejor novela de tan ilustre escritor. Por ejemplo: «Ravelstein conocía el valor de una camarilla. Él tenía la suya. La constituían estudiantes que él había formado en filosofía política, y amigos de muchos años. La mayoría se habían formado, al igual que el propio Ravelstein, con el profesor Davarr, y se servían de su vocabulario esotérico [...]. Los había influyentes, todos estaban bien informados. Constituían un grupo cerrado, una comunidad». El maestro los había conducido a través de los secretos de Platón, de Maimónides, de Maquiavelo, de Shakespeare y «así hasta Nietzsche y más allá». Con un requisito previo: para ser admitido en el círculo era imprescindible leer a los clásicos en griego. Blanco y en botella. Es difícil resistir la tentación de comparar a estos aprendices de brujo con los Cheney, Wolfowitz, Perle, incluso, Rice y otros *practitioners*; en definitiva, con los «neo-cons» —ahora penitentes— y sus estrategias para el nuevo orden mundial, dejando para el final algún despectivo ajuste de cuentas hacia el *Bible Belt* y sus fundamentalistas implacables. Mal camino. Con Strauss pasa lo mismo que con Heidegger o con Sartre:

quien los acusa de nazis o de estalinistas intenta justificar ante el mundo (a veces, también ante sí mismo) una ignorancia enciclopédica. Esta vía ofrece el pretexto para despachar en pocas líneas a un pensador complejo y sutil, cuya lectura reclama talento y sosiego, que ofrece más de lo que da y termina por irritar al más entusiasta de sus admiradores. Sin embargo, nuestro autor distingue con frecuencia entre el filósofo y el sectario, y Heinrich Meier – como veremos – defiende siempre al maestro con un argumento inteligente: de la escuela fundada por Strauss surgieron filósofos, y no sólo straussianos. Aunque ya hemos dicho que este singular *art of writing* no está al alcance de todos: él se dirige «al que tiene ojos para ver» y está dispuesto a hacerlo «con el ojo desarmado». Strauss es un pensador esotérico por voluntad propia. A veces no hay quien lo entienda, ni siquiera con una traducción muy aceptable como la que firma Leonel Livchits del libro que nos ocupa. Una fórmula infalible para poner en peligro una vocación es aconsejar a un buen alumno la magna *Historia de la Filosofía Política*, codirigida con su discípulo Joseph Cropsey (en español, México, Fondo de Cultura Económica, 1993). Incluso para un investigador avezado, comparar la *Meditación sobre Maquiavelo* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964) con el uso maquiaveliano moderno, desde Skinner y Pocock hasta el reciente Del Águila-Chaparro, exige plantear con honestidad una duda irresoluble: ¿están hablando del mismo personaje? Al fin y al cabo, Strauss acepta retóricamente la opinión (antes) común según la cual Maquiavelo era un «diablo». Pero no hay que olvidar, añade con ironía, que «el diablo es un ángel caído». Es muy probable que algunos ensayistas de moda prefieran eludir la inteligente reflexión sobre *¿Qué es la Filosofía Política?* (Madrid, Guadarrama, 1970). La referencia permanente a los clásicos hace más atractiva, pero no menos inaccesible, la lectura de *Sobre la tiranía* (Madrid, Encuentro, 2005) y de *Liberalismo antiguo y moderno* (la editorial Katz anuncia una próxima edición española). Allí figura un ensayo, «¿Qué es la educación

liberal?», que se encuentra entre lo mejor de Strauss al margen de sus comentarios textuales. La respuesta invita a una lectura intensa: «El producto más acabado de una educación liberal es un ser humano cultivado»⁵. También están en el mercado títulos como *Persecución y el arte de escribir* (Valencia, Pre-Textos, 1996), *Derecho natural e historia* (Barcelona, Círculo de Lectores, 2000) y *¿Progreso o retorno?* (Barcelona, Paidós, 2004). El material es abundante. Hay una buena bibliografía en el libro de Meier, que el editor anuncia sin reparos como «la más completa» publicada hasta la fecha. Debe de ser así, a juzgar por las ciento cuarenta y seis referencias que incluye. El propio Meier, con Wiebke Meier, es responsable de la edición de las obras completas de Strauss (*Gesammelte Schriften*, publicada en Stuttgart y Weimar, por J. B. Metzler, a partir de 1966). Ya lo sabemos casi todo sobre el joven discípulo de Cassirer, profesor judío huido del nazismo y maestro durante muchos años en Chicago, nacido en 1899 en algún lugar de Hessen y fallecido en Chicago en 1973.

Hechas las presentaciones, hay que dejar claro que Strauss no es un pensador como los demás. ¿Dónde está la diferencia? Primero y principal: *no hay contexto*. El lector es situado sin preámbulos *in medias res*: no hay concesión alguna hacia las peripecias de Platón en Siracusa, las amistades promacedónicas de Aristóteles o el ocio forzoso de Tucídides. *No hay literatura secundaria*. Es preciso entender a los filósofos de la Antigüedad sin atender a su originalidad, sino a su contribución secreta al despliegue de una verdad universal, necesariamente anónima. Hay que amar el «todo» filosófico y no sólo el «todo» historicista (*the whole historical process*) de los progresos y los contextos. Por eso, Strauss vistió su propia filosofía casi exclusivamente con el manto del comentario (Meier). En las notas a pie de página los inquilinos habituales son Tomás de Aquino, Spinoza o Hegel, y nadie de ahí para abajo. Acaso algún historiador al que elogia, como Fustel de Coulanges, o bien que le desagrade profundamente, como Gomme. A veces

discrepa, por citar ejemplos notorios, de Sabine o de Wolin, pero nunca menciona a sus colegas universitarios estadounidenses ni, por supuesto, a los conductistas, a quienes desprecia sin excepción. ¿Venganza sutil? Al cabo, Strauss nunca dejó de ser para ellos un «europeo», incluso un pensador «perverso». Wolin le distingue con una manía irreprimible porque lo considera un reaccionario fundador de sectas. Sin embargo, Strauss nunca se declaró antidemócrata, tal vez como gesto de gratitud al país de Jefferson y Lincoln que le abrió las puertas tan generosamente.

Hay más rarezas. En los autores que examina *le importa tanto qué dicen como qué callan*. En rigor se apropia de los clásicos, adivina sus intenciones, hace suyos los aciertos y los errores, justifica sin reparos las acciones y las omisiones. Es mucho más que un narrador omnisciente: es el *alter ego* de Platón o de Aristóteles. Incluso corrige a los atenienses en Melos, cuando dicen cosas «sin darse cuenta». Los argumentos tienden a ser sibilinos: aclaran esto o ignoran aquello en función de razones y pasiones ocultas por muchos siglos de comentarios superficiales. Él desvela el misterio, pronuncia el oráculo, dice cuándo los demás hablan por hablar... Las interferencias son permanentes. A veces es poco convincente: por ejemplo, cuando pretende probar que el número de capítulos de *El Príncipe* y los *Discorsi* ocultan misteriosas cifras codificadas. Por supuesto, no se conforma con el «canon» vulgar en las historias de la teoría política: rescata a Maimónides y Alfarabí, y dedica capítulo propio a Descartes y a Husserl, por citar sólo lo evidente. Otorga a Aristófanes un lugar de privilegio que nadie le había atribuido nunca: a su juicio, el comediógrafo ateniense anticipa de forma luminosa los argumentos que justifican el tránsito de la *physis* al *nomos*, con objeto de «politizar la filosofía», más que de «filosofar sobre la política».

Vamos a lo importante.

Strauss *impugna* (o mejor: no reconoce) *el triunfo de la razón ilustrada sobre la fe revelada* a través del constructivismo cartesiano y de la

ciencia aplicada. Ni siquiera admite que Atenas y Jerusalén puedan llegar a un punto de encuentro. De hecho, atribuye la máxima relevancia a la filosofía política no como un capítulo de la filosofía general, sino como refugio del pensador genuino para buscar un aliado en su lucha implacable contra la visión teológica. Así, según él, la filosofía política es un producto de la muerte injusta del Sócrates real, sublimado por el personaje platónico, víctima de los dioses de la ciudad encarnados en el *demos*. El filósofo busca y encuentra un aliado peligroso que se llama poder. El Príncipe le promete libertad, pero nunca le deja emanciparse y le exige desplegar su visión al servicio de quien paga la factura. Víctima de esa traición, la razón queda a merced del viejo principio teológico que ajusta las cuentas con su eterno enemigo, al que no perdona su carácter constitutivamente antropocéntrico. Así pues, el «nervio» de la historia occidental es el conflicto irresoluble entre las perspectivas bíblica y filosófica de la vida. Volveremos luego sobre el asunto.

La ciudad y el hombre consta de introducción y de tres capítulos de extensión dispar y ordenados —muy a su manera— al revés de lo que manda la cronología: primero Aristóteles, luego Platón y el último Tucídides. Original, pero no tanto: recuérdese que *El sentido de la historia*, de su amigo Karl Löwith, empieza por Burckhardt y acaba por la Biblia. La puesta en escena es triunfal. La crisis de Occidente reclama el regreso a la Antigüedad clásica. Es preciso liberar a la filosofía política del dominio de las ciencias sociales y devolverla a su lucha con la teología. El núcleo de la crisis deriva del predominio inaceptable de la pura ideología. Ha pasado medio siglo: la edición original de *The City and Man* se publicó en *The University Press of Virginia* (Charlottesville, 1964). El lector abrumado sigue punto por punto las referencias a Spengler y al búho de Minerva y asume sin problemas el vínculo entre la degradación de Occidente y la pérdida de objetivos morales. Pronto salta la sorpresa. «Democratizar» el mundo para garantizar la seguridad de los nuestros forma parte del infausto proyecto

moderno, hijo de la idea de progreso. ¿Habrán leído esto los «neocons» más influyentes? ¿Qué pensaría el maestro sobre el Gran Oriente Medio y la teoría de la *Nation-Building*? No importa demasiado: la política no es geometría y admite unos cuantos desórdenes e incoherencias. Al fin y al cabo, Strauss estuvo siempre alejado de la vida cotidiana y su admirable construcción intelectual carece de efectos en la vida real. Sigamos, pues, con la crítica de la modernidad. La sociedad próspera y universal es sólo una ideología y no una verdad científica, ni siquiera una teoría que merezca ser defendida. Habrá que mirar al pasado, porque el maestro de Chicago promete emociones fuertes: a partir de Aristóteles tenemos a nuestra disposición otra forma de ver las cosas. Veamos cuál.

Sin embargo, el capítulo dedicado al autor de *La Política* es muy decepcionante. Es un escrito confuso, en el que conviven intuiciones brillantes con disquisiciones reiterativas. Entre las primeras, la visión de la desigualdad humana como fundamento de la *polis*, de manera que la ciudad es «la única asociación capaz de consagrarse a una vida de excelencia», en abierta oposición con Rousseau, para quien la fundación de la ciudad permite reemplazar la desigualdad natural por la igualdad convencional. Lo ideal sería una ciudad sin *demos* (léase, sin pobres o plebeyos) porque sólo los mejores son capaces de asumir el modo de vida filosófico. Descorre así «un velo» (¿acaso el de la ignorancia?) y se sitúa más allá del *nomos*. Aristóteles sería, por tanto, el fundador de la Política precisamente por ser el descubridor de la virtud moral, sobre la base de que sólo unos pocos –y no siempre– pueden alcanzar la máxima libertad bajo el imperio de la ley. En cambio, el ginebrino sólo ofrece al disidente de la voluntad general ese trágico destino que consiste en «la obligación de ser libre». Entre lo menos convincente, la eterna disputa sobre los sofistas y Sócrates y la distinción entre naturaleza y convención, que concluye donde a él le gusta: sólo se toma en serio la política el que reconoce que hay cosas que son justas por naturaleza. Ni rastro, por

cierto, del Aristóteles «republicano», ahora de moda.

El capítulo sobre Platón (una versión ampliada del correspondiente en su *Historia de la Filosofía Política*) nos devuelve al mejor Strauss. Páginas y páginas girando sobre sí mismo, en torno al número de los diálogos platónicos, quién habla y quién calla, qué personajes son simpáticos o antipáticos para Sócrates, por qué el maestro decide incluir este o aquel asunto en la conversación. El objetivo, como siempre, es hacer suyas las razones últimas del pensador, rellenar los espacios vacíos, *fill the gaps*. De vez en cuando, un chispazo de genio. Así: Sócrates fue el portavoz de Platón, pero «hablar a través de un hombre que fue conocido por su ironía equivale a no afirmar nada». O este otro: «Lo primero que Platón hace a sus lectores es convertirlos en personas austeras». Disfruta interrumpiendo el diálogo entre Sócrates y sus interlocutores, introduce nuevas cuestiones, imagina respuestas probables. Se recrea en la descripción de la fundación gloriosa y sus variantes: la ciudad sana, la ciudad feliz y la ciudad de la belleza, gobernada por los filósofos. De vez en cuando, se cruzan Hobbes, con su artefacto mecánico llamado Leviatán, y Kant, con su moralidad divorciada del arte y la naturaleza. Strauss es imbatible cuando sube y baja por las laderas de la república platónica. Cuando culpa a Trasímaco como encarnación de la Injusticia, por cuya boca habla la ciudad iracunda. Cuando convierte a Glaucón, el orador más colérico, en asistente de Sócrates a la hora de fundar la ciudad de la Justicia, en cuyo origen se sitúan las diferencias naturales entre los hombres y cuya validez depende de que los mejores se alejen de la vida privada, fuente de corrupción e indisciplina. Esto es, el clásico argumento antiliberal, según el tópico de Platón, sin referencia alguna –faltaría más– a la *open society* de Karl Popper.

Strauss desmonta con precisión el argumento clásico sobre la República platónica como equivalente de la idea de justicia. La condición humana es ajena a la perfección eterna e inmutable, de ahí que la

ciudad justa sea acaso como el retrato que posee una belleza perfecta sólo en virtud del arte del pintar. Es hoy «poco probable», concede con ironía, que se lleve a la práctica por una concurrencia afortunada entre reyes y sabios. Hablando en serio, la ciudad justa es imposible porque exige la ausencia del mal, y ello es contrario a la naturaleza. Pero sobre todo (esto es lo mejor) porque «no posee ningún atractivo para nadie, excepto para los amantes de la justicia». El platonismo sería así una invitación a cultivar la vida filosófica frente a la irracionalidad de la política y de la gente vulgar. Dice lo mismo, casi con las mismas palabras, Sheldon Wolin en *Politics and Vision*. Por supuesto, no se le cita.

Tucídides somete a dura prueba el método straussiano. El intérprete no está cómodo, el vuelo pierde su altura majestuosa y se echa en falta la grandeza de Platón y de Aristóteles. Por eso duda; apunta intuiciones para luego desmentirlas; ensaya caminos que renuncia muy pronto a transitar. ¿Tucídides historiador? Eso decimos todos, y él también. Pero luego descarta que sea un historiador «científico» (sea ello lo que fuere), porque ignora los factores económicos y culturales, pretende realizar una obra definitiva e inserta discursos redactados por él mismo. No le parece suficiente, aunque alaba el análisis objetivo de terremotos, pestes, eclipses y sequías, así como el papel poco lucido que desempeñan los dioses. ¿Acaso un historiador «poeta»? Lo deja caer, pero luego lo rechaza. Muchas páginas después, cuando el asunto parece relegado, vuelve al tópico más extendido: he aquí la génesis de la historia política, *in statu nascendi*. Eso debe ser. Veamos otro ejemplo. Siempre se ha dicho que Tucídides era filoespartano, como casi todos los oligarcas atenienses. Strauss insiste con razón en su preferencia por los modos laconizantes. Así pues, la maravillosa «Oración fúnebre» expresa los sentimientos de Pericles y no los suyos. De acuerdo. Incluso el gran discurso es seguido por la descripción aséptica de la peste y los desastres de la guerra. Pero luego resulta que sus pensamientos son más propios de la

«innovadora» Atenas y hasta adivina que el principio convencional de los capítulos (ya saben: Tucídides, hijo de Oloro, ateniense de nación...) encierra un mensaje para las generaciones futuras. Otros hermosos discursos perfilan la fortaleza dialéctica de sus paisanos frente a la torpeza de los lacedemonios en el uso de la palabra, con la rara excepción de Brasidas. Se trata de la sólida pieza oratoria de Atenágoras, el demagogo de Siracusa, y la que pronuncian los ciudadanos anónimos que estaban en Esparta «para otra cosa», antes de empezar la guerra.

Hay mucho más. Un análisis riguroso de la diferencia entre imperio y hegemonía y de la «democracia imperial». Unas páginas deslumbrantes sobre las ciudades «en reposo» y «en movimiento» y sobre la comparación entre la guerra del Peloponeso y sus ancestros, reales o imaginarios (la Atlántida, Troya, las guerras médicas...). La importancia otorgada al acontecimiento induce a Strauss a discernir el hilo conductor: Tucídides ha descubierto lo universal en lo particular, porque el historiador —con referencia expresa a Hobbes— «presenta los universales en silencio». Indaga a partir de ahí los conceptos de naturaleza humana, de concordia y discordia, el mar y la tierra, la élite y la masa, la barbarie y el «grecismo» (así lo llama el traductor; helenismo sería una opción equívoca). En cambio, es menos afortunada la distinción forzada entre *diké* y *ánanke*, justicia y necesidad o compulsión, mal resuelta en una discusión premiosa sobre las causas verdaderas y declaradas del comienzo de la guerra.

El diálogo de Melos ofrece un campo especialmente atractivo para un pensador brillante. Se abre, en el libro de Strauss, con una reflexión aguda: «El asunto no es determinar lo justo sino lo factible», porque las preguntas sobre la justicia sólo surgen cuando el poder es «más o menos» igual para ambas partes. Termina con una conclusión impecable: «Los melianos son derrotados en el discurso antes de ser derrotados en los hechos». En realidad, sólo apelan a la justicia dos géneros de oradores: los que están

indefensos y los que son injustos. El desastre de Sicilia, por cierto, obedece a las mismas razones que llevaron a la ruina a Melos. Después de explayarse, Strauss vuelve a sus asuntos. Se inclina por un Tucídides que da preferencia a su ciudad natal y lo excluye, por tanto, de la larga lista de pensadores subyugados por Esparta, descritos por Elisabeth Rawson en un libro estupendo, apenas conocido entre nosotros. Se decanta por considerarlo como un historiador «filosófico», en nada inferior a sus compañeros de los capítulos anteriores. En puridad, según el penúltimo requiebro straussiano, Tucídides nos enseña la ciudad tal y como ésta se ve a sí misma, con la religión como elemento crucial, a pesar de su referida apariencia como científico aséptico. He aquí la especialidad de nuestro autor: desvelar el alma genuina de un pensador elíptico frente a la limitada capacidad de comprensión de tantos colegas superficiales. Eterno privilegio del sabio que ve la luz allí donde la gente vulgar está perdida entre las sombras de la caverna. Vamos con el libro de Heinrich Meier, editor —como se dijo— de las obras completas straussianas. Se trata de un especialista que sabe muy bien cuál es su objetivo: organizar toda la doctrina de Strauss alrededor del eje teológico-político, porque «la refundación de la Filosofía Política y la discusión con la fe en la Revelación son dos caras de la misma empresa», a cuyo servicio pone la tradición histórica del pensamiento político en todas sus dimensiones. Ahogado en el dilema [*the grip*] de la teología política: así se definió alguna vez el filósofo de Chicago, y en torno a este asunto capital gira la monografía del profesor alemán, un estupendo ejemplo de literatura secundaria que aclara, matiza y dota de sentido a las explicaciones del maestro. Siempre con el riesgo de caer en una suerte de empatía personal con el autor objeto de tantos desvelos. No es nada nuevo: nos ha pasado a casi todos. A partir de ahí, el discurso consiste en salvar las contradicciones y en integrar cada línea (incluidas algunas notas a pie de página en escritos menores) en un supuesto proyecto coherente y sistemático, acaso imaginario,

porque ninguno de los grandes lo concibió con tanto ardor y dedicación. Teología y filosofía actúan como dos polos de atracción que configuran la verdadera querrela entre antiguos y modernos: dirección divina o dirección humana, un problema que la razón moderna ha procurado eludir a través de una alianza entre ciencia, filosofía y poder, al modo de Hobbes o de Spinoza. Se parte, en todo caso, de un acto de voluntad personal, y no de la necesidad o la evidencia, si bien el punto de vista filosófico peca por falta de sinceridad al negarse a reconocer su origen voluntarista. Cuestión de vanidad.

Ya conocemos el objetivo último: ganar paz y comprar seguridad, caldo de cultivo del burgués utilitarista dispuesto a sacrificar la trascendencia a cambio de un marco propicio para hacer negocios. Strauss se alza frente a ese proyecto. Impugna la razón ilustrada y su deriva liberal-estadista. Por eso, aunque Meier no lo sepa apreciar, gusta tanto a los posmodernos como a los premodernos. Se le perdona, incluso se le agradece, que renunciara a una refundación «política» de ese proyecto moderno, perspectiva apetecible para un judío alemán refugiado en Estados Unidos, la *City of Heaven* ilustrada. Tiene su mérito, por el contrario, mantener como adversaria a la mentalidad «liberal» y su plasmación en instituciones que sitúan la filosofía al servicio de la voluntad de poder. Lo extraño es que Strauss siempre identifica liberalismo con racionalismo estadista, más fácil de derrotar desde su planteamiento que la tradición evolucionista y austera de la libertad según el nominalismo y el *Common Law*. ¿Por qué asegura Strauss que la filosofía no puede permitirse el lujo de ser modesta? Otra vez la vanidad eterna de los intelectuales, supongo.

Volvamos a Meier. Refundar la vida filosófica como alternativa a la religión conduce a cierta indiferencia acerca del contenido de la llamada divina, algo que —como Strauss reprocha a Spinoza— «no le concierne como filósofo». A la hora de determinar la vida religiosa, da lo mismo cristianismo que judaísmo, incluso que islamismo. Algo falla aquí en el sólido

razonamiento straussiano. Tal vez su renuncia al contexto le exige mantener el discurso en el plano intemporal de las ideas platónicas, olvidando que la política no es geometría y que en la vida real la lógica de las consecuencias es mucho más eficaz que la lógica de las intenciones, buenas o malas. Hay, no obstante, momentos apasionantes, como el esbozo de diálogo entre el teólogo y el filósofo sobre la genealogía de la fe en la Revelación o el análisis de la obediencia absoluta como necesidad lógica del Dios omnipotente. No hay lugar, por tanto, para una pretensión racional, que surge por definición de la duda y del escepticismo.

Es digno del mayor elogio el esfuerzo de la editorial Katz por poner al día en español las obras de Leo Strauss. Además, las ediciones son excelentes, las traducciones correctas y casi no hay erratas. Merece la pena dedicar un tiempo a Strauss. Su enfoque inteligente y sutil lanza un torpedo contra la línea de flotación intelectual del

mundo moderno. Pero no da en el blanco: hace más daño a la razón ilustrada la ridícula yuxtaposición de ocurrencias posmodernas que los requiebros esotéricos del sabio. A cambio, libera a la teoría política de las insípidas ciencias sociales que introducen una división tajante entre hechos y valores y pretenden que nada puede afirmarse en el terreno de las preferencias subjetivas. Sus admiradores exageran la percepción de Strauss como el gran mensajero, después de Nietzsche, que anuncia la crisis final de la modernidad. En lucha contra los teólogos, la filosofía paga un precio muy alto, tal vez imprescindible: la alianza con el poder le garantiza los presupuestos políticos que permiten el modo de vida filosófico. Destruye de este modo la libertad que pretendía preservar. Habría que indagar si tal cosa existió alguna vez. ¿No será acaso esa libertad una ilusión sinóptica, predicable tan solo de quien rompe las cadenas en la caverna platónica?



Leo Strauss: los abismos del pensamiento conservador

La revista "Time" en su edición del 17 de junio de 1996, nombra a Leo Strauss (1899–1973), como una de las figuras "más influyentes y poderosas en Washington". Leo Strauss, un desconocido... En noviembre de 2002, cuando estaba clara la voluntad agresiva de la administración Bush contra Irak, Christopher Hitchens, defensor de la intervención, publicaba "Machiavelli in Mesopotamia".

ERNESTO MILÁ

Un artículo en el que escribía:

"El arte del encanto de la explicación al cambio del régimen en Bagdad es que depende de premisas y objetivos que no se pueden permitirse explicar públicamente, al menos por parte de la administración. Dado que Paul Wolfowitz es de la escuela intelectual de Leo Strauss –y como tal aparece en su disfraz de ficción de la novela "Ravelstein" de Saul Bellow- se podría incluso suponer que disfruta de este aspecto arcano y oculto del debate". El artículo nos puso en la pista de un extraño filósofo cuyas ideas son compartidas por la élite de la administración Bush. De hecho, un chiste publicado en un conocido semanario político aludía a los "Leo-cons", en lugar de los "neo-conservadores", pues, en efecto, el núcleo ideológico del conservadurismo norteamericano actual está inspirado por Leo Strauss.

Existen escuelas de pensamiento enfermizas y otras inquietantes. Las enfermizas son meramente especulativas, verdaderas masturbaciones mentales, que muestran ideas excéntricas en relación al pensamiento racional y razonable. En cuanto a las inquietantes son aquellas escuelas enfermizas cuyos partidarios y mentores han decidido llevarlas a la práctica a cualquier precio. Leo Strauss se sitúa como el artífice de una escuela de pensamiento inquietante, no sólo por qué su pensamiento es enfermizo, sino por qué buena parte de sus discípulos iniciados constituyen lo esencial de la administración de George W. Bush.

El filósofo desconocido

Nacido el 20 de septiembre de 1899 en Kirchain, en la región de Hessen (Alemania) y fallecido el 18 de octubre de 1973, era hijo de Hugo Strauss y Jannie David. Leo Strauss era hijo de un piadoso comerciante judío, habitual de la sinagoga de su ciudad y a los 17 años ya era sionista.. Estudió bachillerato en Marburg y durante la Primera Guerra Mundial fue reclutado por el ejército en donde sirvió como intérprete. Acabado el conflicto, en 1921, se doctoró en filosofía en la Universidad de Hamburgo.

Dirigió sus primeros pasos por el existencialismo y orientó sus estudios hacia la filosofía de Husserl y de Heidegger. Su primer libro, sobre el filósofo judío Spinoza fue publicado en 1930. En un momento en el que el antisemitismo aumentaba en Alemania, Strauss se había especializado en la filosofía judía medieval y había sido contratado en Berlín por la Academia de Investigación Judía. Provisto de una beca, abandonó Alemania 1932; primero se estableció en París (donde se casó) y luego en Cambridge en 1938. Su segundo libro, publicado cuando el nacionalsocialismo ya se encontraba en el poder, en 1935, trataba sobre Maimónides. En Londres, publicó un estudio sobre la filosofía política de Hobbes. Acto seguido, pasó a EEUU de donde no volvería a salir en toda su vida.

A partir de 1937 fue profesor en la Universidad de Columbia y luego, de 1938 a 1948 enseñó Ciencias Políticas y Filosofía en la *New School for Social Research de Nueva York*, en donde permanecería hasta su jubilación en 1968. Sus libros, a partir de esos momentos, empiezan a ser extraños e incluyen enigmáticas especulaciones de aparente inocuidad. Esta tendencia se hará aún más palpable a partir de 1949 cuando fue contratado como profesor de filosofía política de la Universidad de Chicago. De este pargo período destacan sus obras sobre Maquiavelo (1958), Sócrates y Aristófanes (1966), Derecho Natural e Historia (1953), La Ciudad y el Hombre (1964) y Liberalismo Antiguo y Moderno (1968), ninguno de los cuales ha sido traducido al castellano.

Pasó sus últimos años de enseñanza, entre 1968 y 1973, como profesor honorario en las universidades de California y Maryland, período en el cual profundizó sus estudios sobre la Grecia clásica. Falleció en 1973 en Annapolis.

En febrero-marzo de 2000, la Universidad Complutense de Madrid organizó un seminario titulado “La filosofía Política de Leo Strauss, 1899-1973”, dirigido por Javier Roiz. Roiz define la obra de Strauss como “una defensa de la teoría frente a la avalancha de la politología positivista de la postguerra”. Y luego, en la presentación del seminario, añade: “También quedan tras él muchos seguidores que le conocieron de cerca y asimilaron sus enseñanzas, alumnos que hoy son ellos mismos figuras de la academia, la política o las artes.

Son los conocidos como *straussians* o *straussianos*, escuela que sigue siendo una voz influyente en la ciencia política norteamericana”. Pues bien, efectivamente, estos *straussianos* con conocidos por otros como “la cábala” y, en cualquier caso, constituyen la médula del pensamiento neoconservador norteamericano, el motor ideológico de la administración Bush. El editorialista de “The New York Times” escribió: “Si 25 personas cuyo nombre conozco hubieran sido exiliadas a una isla desierta, no hubiera habido guerra de Iraq”. Pues bien, estos 25 “iniciados”, son sin excepción *straussianos*.

Cuando la verdad es peligrosa

Leo Strauss es considerado como padrino e inspirador del “Contrato con América” elaborado en 1994 como manifiesto del Partido Republicano. Otros han considerado que el discreto movimiento *straussiano* es el “mayor movimiento académico de los EEUU en el siglo XX”. Pero es difícil llegar hasta el fondo de este movimiento y muy complicado acceder a la médula de su pensamiento, en primer lugar porque ninguno de sus libros ha sido publicado en España (y apenas sólo un comentario en la Revista de Estudios Políticos) y, en segundo lugar, por la discreción que muestran sus “iniciados”. A decir verdad, si no se pertenece al círculo de “iniciados” no se puede estar seguro de si se ha llegado al núcleo central del pensamiento de Strauss. Enseguida entenderán el por qué.

La verdad que mata y destruye

Al-Farabi fue un hombre excepcional. Había nacido en el 870 cerca de Farab en el actual Uzbekistán, residió en Bagdad, Alepo y Damasco y es considerado por los historiadores árabes como “el segundo maestro”, siendo Aristóteles el primero. De hecho, Leo Strauss, llegó a Al Farab examinando sus comentarios sobre Aristóteles. En Bagdad asistió a las lecciones del médico cristiano Yuhanna ibn Haylan, siendo condiscípulo del también cristiano Abu Bisr Matta, traductor de Aristóteles. Vivió también en Alepo y Damasco. Escribió un catálogo de las ciencias, lógica, matemáticas, psicología, música y poética. Sus comentarios a las obras de Platón y a las de Aristóteles, son famosos. Muchas de sus obras se han perdido, apenas nos han llegado treinta en árabe, seis en hebreo y tres en latín. Al-Farabi considera a Platón y Aristóteles como los fundadores del pensamiento filosófico. Al igual que otros neoplatónicos, busca realizar una simbiosis entre ambos pensadores, afirma que sólo pueden ser examinados como complementarios. Se tenía gran poder como músico sobre las audiencias, como la primera vez que llegó a la corte de Damasco, cuando consiguió con un instrumento hacer reír, provocar tristeza y dormir al público, sucesivamente. Divide los efectos de la música sobre el hombre en tres: el

agradable, el imaginativo y el apasionado. La música sirve para olvidar las penas, para hacer sentimientos más intensos o para suavizarlos y para exaltar la imaginación del oyente cuando acompaña a la poesía.

¿Por qué hablamos de Al-Farabi? Porque de él extrae Strauss la perversa, pero racional idea, de que puede decirse la verdad con las palabras... para engañar. Strauss contaba una historia de Al Farabi en la que éste, para escapar de una ciudad en la que lo buscaban se disfrazó de borracho y se proveyó de un timbal que sonó históricamente al acercarse al centinela de la puerta. Este sabía que el Sultán buscaba a Al-Farabi, famoso por su austeridad, humildad, ascetismo y mortificación; cuando le preguntó al mendigo quién era, éste le contestó “Soy Al-Farabi”. El centinela no lo creyó y de le dejó pasar. A veces vale la pena decir la verdad... para engañar. Pues bien, el sistema de Leo Strauss propone algo parecido.

Para Strauss la verdad es peligrosa y destructiva para la sociedad. Desde el principio de los tiempos, los hombres han elaborado mentiras para poder vivir con más tranquilidad. La religión, por ejemplo. La esperanza en el más allá, en el castigo a los malos y en el premio a los buenos, la reencarnación, la resurrección, la vida eterna, la imagen misma de Dios... todo ello no son más que esperanzas para poder vivir. Son “mentiras necesarias”, sin las cuales, lo más probable es que la mayoría de seres humanos se desesperarían e incluso se suicidarían al saber que este valle de lágrimas no tiene un final feliz. Strauss, aprendió de Nietzsche que sólo unos pocos están en condiciones de conocer la verdad sin derrumbarse. Los filósofos no pueden decir lo que piensan verdaderamente.

En su análisis sobre Aristóteles y Platón, Strauss había descubierto algunos elementos incomprensibles, de una banalidad exasperante que era indigno del pensamiento de aquellos sabios. Examinando otros textos sapienciales de la antigüedad, llegó a la conclusión de que los antiguos utilizaban frecuentemente distintos niveles de lenguaje (Al-Farabi le indujo también esta idea) el más profundo de los cuales está dedicado a aquellos escasos y especiales seres capaz de comprenderlo. Si no hubieran

utilizado el secreto, los filósofos de la antigüedad, habrían sido frecuentemente perseguidos y linchados por los ciudadanos. Nadie puede soportar la verdad si esta ataca lo más íntimo de sus esperanzas, sin reaccionar airadamente.

La “logia” o la “cábala” straussiana

El propio Leo Strauss, al desarrollar ideas que, básicamente son elitistas y contrarias a lo políticamente correcto, opuestas a la esencia de los valores típicamente americanos, se cuidó mucho de expresar con claridad sus ideas que solamente podían ser expuestas a círculos cerrados y transmitidas de maestro a discípulo. Este es el motivo por los que, en la actualidad, los seguidores de Strauss hayan recibido distintos nombres por parte de observadores poco avezados que han visto en el apoyo mutuo de que hacen gala sus partidarios y el puesto que ocupan en la cúspide de la administración americana, el signo distintivo de una secta de poder: para unos se trata de una “logia”, otros han bautizado al círculo con el nombre de “la cábala”.

El procedimiento de transmisión de la “iniciación” seguido por Strauss consistía en trabajar y mentalizar a los que realizaban con él los doctorados de fin de carrera. De ahí surgió un centenar de nombres, muchos de los cuales pasaron a ser profesores universitarios que, a su vez, realizaron otras “iniciaciones”, y así sucesivamente. De la misma forma que Al-Farabi utilizaba el tres como número mágico, Strauss divide a sus estudiantes en tres categorías: los “filósofos”, los “caballeros” (o “gentiles”) y el resto. Los primeros asumían la “verdad esotérica” inherente a su filosofía, los segundos asumían sólo los postulados exotéricos y, en cuando a los últimos, decididamente, no habían logrado comprender la profundidad de su pensamiento. Solo las dos primeras categorías eran consideradas como “iniciados” y solo la primera, los “filósofos”, conocían el secreto de los secretos: la verdad desnuda y sin maquillaje.

En la actualidad, han sido iniciados cuatro generaciones de “filósofos”, lo que facilita unos cuantos cientos de partidarios que “están en el secreto” y se apoyan mutuamente. A un núcleo así le es fácil hacerse con un espacio académico,

mediante las recomendaciones. Este apoyo mutuo se realiza aun cuando, aparentemente, existan discrepancias en las opiniones del recomendado y del recomendador.

Pero esta técnica de crecimiento tiene también una vertiente política: a través de los “bancos de cerebros” en los que están presentes straussianos que forman parte de la administración, se logra reclutar nuevos altos funcionarios y situar a los peones propios en los terrenos más influyentes: grupos como el Proyecto Nuevo Siglo Americano o el Instituto de Empresa Americano, forman parte de este entramado

La mentira necesaria

Sabemos cuáles eran las fuentes del pensamiento de Staruss en la antigüedad: Aristóteles, Platón, Maimónides, Al-Farabi... pero también es altamente tributario de tres pensadores modernos: Federico Nietzsche, Martin Heidegger y Carl Schmidt a los que da una interpretación particular.

De Heidegger, Strauss extrae el odio por la modernidad, el rechazo al cosmopolitismo universalista y a la sociedad corrupta que el filósofo debe contribuir a reformar sino a destruir. De Schmidt, la necesidad de establecer claramente distinciones entre amigo-enemigo y la “reteologización de lo político, la unión de política, religión y moral”. No es que le interese ni la religión ni la moral, pero considera que tienen una capacidad de movilización muy superior a la política. Strauss cree que religión y moral son un fraude elaborado conscientemente por los sabios para tranquilizar a quienes no están dispuestos a conocer la verdad. De Nietzsche extrae la concepción del “hombre superior” que, para él, es el “filósofo”, considerando como tal a aquel que conoce la verdad.

Shadia Drury, autora de “The Political Ideas of Leo Strauss” (1988) y “Leo Strauss and the American Right” (1997), afirma que “Leo Strauss fue un profundo creyente en la eficacia y la utilidad de las mentiras en la política”. Naturalmente, Strauss matizaba este concepto hablando de “mentira noble”, utilizando la terminología platónica. Para Strauss los filósofos antiguos suponen la cúspide del

pensamiento universal, el particular Aristóteles y Platón, pero la interpretación que hace de ambos es muy particular. En primer lugar, sostiene que en los Diálogos de Platón, no es Aristóteles quien habla, sino Trasímaco. Y Trasímaco es un personaje que atrae profundamente a Strauss.

Había nacido en Calcedonia de Bitinia (Megara), en el Bósforo, el año 450 a. C.; excelente retórico y orador, estaba interesado por la enseñanza de la ética y la política. Se conserva un fragmento de una intervención suya en la Asamblea Ateniese, en el que Trasímaco aconseja armonía entre los partidos, y evitar que sea el ansia de poder lo que legitime sus luchas partidistas. Su realismo le llevaba a afirmar que la justicia era el interés del más fuerte y que las leyes son dictadas por los que ejercen el poder para beneficiarse de ellas. Así pues, la justicia beneficia al gobierno establecido, esto es, al más fuerte y los Estados justifican sus abusos mediante las leyes. El realismo de Trasímaco le lleva a considerar como es la justicia, no como debería ser, porque para él el núcleo de la cuestión en la vida social es el dominio del fuerte sobre el débil. Platón pone en sus labios en “La República” estas frases: “La injusticia beneficia a su autor y la justicia perjudica”. (Platón, República, I, 343c ss.). “La injusticia beneficia a su autor y la justicia perjudica”. (Platón, República, I, 343c ss.). Trasímaco era un sofista, pero también practicaba el realismo político que luego recuperará Strauss.

Strauss opinaba que puede pensarse en términos de realismo político... pero es mucho más peligroso actuar en política provisto de esos criterios. Si la población llegara a compartir las opiniones de Trasímaco, por ejemplo, sobre la justicia, el orden social sería inviable. Los “filósofos” deben ocultar sus posiciones para no herir los sentimientos y el ego de las personas y para protegerse a ellos mismos y a la élite de gobierno de las posibles represalias. Entonces es cuando aparece la sombra Nietzsche sobre el pensamiento de Strauss.

No existe, para el “filósofo”, otro derecho natural que el de los superiores sobre los inferiores, los amos sobre los esclavos y los

“filósofos” sobre la plebe. Son lo que Strauss llama “las enseñanzas tiránicas de los antiguos”. Manejando citas de Platón y textos clásicos, entre otros sobre la escuela pitagórica, concluye que los “antiguos estaban decididos a mantener estas enseñanzas tiránicas en secreto porque no era probable que el pueblo tolerara el hecho de que estaban destinados a la subordinación”. En efecto, podrían exteriorizar su resentimiento en forma de persecución y, para evitarlo, la mentira debía ser el chaleco antibalas de los “filósofos” y de la élite de los superiores, frente al vulgo.

A lo largo de su enseñanza, Strauss supo imbuir a sus discípulos dos nociones que se desprendían de todo esto: ellos eran la élite de la sociedad y, al mismo tiempo la minoría perseguida. No dudó en afirmar que “el disimulo y el engaño es la justicia peculiar de los sabios”. Para hacer digerible este concepto alude a la idea de “noble mentira” sostenido por Platón y que el ateniense utiliza con frecuencia: una historia cuyos detalles son ficticios, pero en cuyo núcleo existe una verdad profunda. Platón era perfectamente consciente de que los seres originarios no tenían forma de esfera, sin embargo así lo sostuvo en su diálogo *El Banquete*, a efectos de poder demostrar el origen de la atracción sexual. Los seres andróginos y esféricos era, pues, una “noble mentira”.

Los tres tipos humanos según Strauss

El tres es el número clave para Strauss como lo fue también para Al-Farabi. Cada individuo en la sociedad puede ocupar, desde su perspectiva, tres estratos: “sabios”, “señores” o “gentiles” y “vulgo”. Shadia Drury, comentarista de Strauss, nos los define: “Los sabios son los amantes de la dura verdad desnuda y sin alteraciones. Son capaces de mirar al abismo sin temor y sin temblar. No reconocen ni Dios ni imperativos morales. Son devotos, por sobre todas las cosas, de la búsqueda por sí mismos de los “altos” placeres, que procura simplemente el asociarse con sus jóvenes iniciados. El segundo grupo, los gentiles, son amantes del honor y la gloria. Son los más cumplidores de las convenciones de su sociedad —es decir, las ilusiones de la cueva. Son verdaderos creyentes en Dios, en el honor y en

los imperativos morales. Están listos y deseosos de acometer actos de gran heroísmo y autosacrificio sin previo aviso. Los del tercer tipo, la mayoría del vulgo, son amantes de la riqueza y el placer. Son egoístas, holgazanes e indolentes. Pueden inspirarse para elevarse por encima de su embrutecida existencia sólo por el temor a la muerte inminente o a la catástrofe”.

Strauss, siguiendo a Platón, creía que el ideal político supremo es el gobierno de los sabios, pero tal gobierno es imposible porque en las democracias formales es el “vulgo” quien decide. Así pues será necesario recurrir a la mentira y a la simulación para controlar y manipular al vulgo. Utilizando una cita ilocalizable de Jenofonte, alude a que “el gobierno encubierto de los sabios”, es facilitado por “la abrumadora estupidez” de los gentiles, los cuales “mientras más crédulos, simples y poco perceptivos sean, más fácil será para los sabios controlarlos y manipularlos”.

Es fácil comprender el drama de Strauss, extremadamente alejado de la modernidad y de sus valores. Para él, la justicia, el orden, la estabilidad, el respeto a la autoridad, carecen de sentido porque son precisamente estos valores en los que se reconoce el vulgo. En nuestra época, el vulgo ha tenido todo aquello a lo que aspiraba en otras épocas, pero, ni siquiera con esto han remediado su situación, todo lo contrario, de hecho, hoy están más reducidas que nunca a su papel miserable de bestias de carga. Los cuarenta años que pasó Strauss en EEUU no sirvieron para que aceptara los valores de la mentalidad de aquel país. En realidad, estaba convencido de que el proceso degenerativo de los tiempos modernos estaba más avanzado en EEUU que en cualquier otro lugar y que la vida, tal como previera Carl Schmidt se había trivializado.

La combinación entre democracia formal, economía liberal y trivialización de la vida, terminarían, según Schmidt y Strauss, destruyendo la política y convirtiendo la vida en un entretenimiento. En realidad, Schmidt y Strauss coinciden en percibir la política como un conflicto entre grupos enemigos dispuestos a competir y luchar hasta la muerte. El ser humano, para Strauss, lo es sólo en tanto está dispuesto a luchar, vencer, o morir. Y es

entonces cuando llegamos a la noción de guerra, a su necesidad y a su ineluctabilidad. La guerra sustrae de las comodidades y de la modernidad y, finalmente, termina restaurando la condición humana.

La guerra, nuestra madre

Desde la perspectiva straussiana, la paz es algo negativo y la guerra lo positivo, especialmente si se trata de una guerra perpetua de destrucción limitada. Es difícil adentrarse en este terreno por que pertenece al dominio de lo “esotérico” es decir, a aquello que solamente ha sido confiado a los “iniciados”, así pues hay que utilizar los análisis globales de Strauss y la función desempeñada por sus discípulos en el seno de la administración Bush.

La tradición histórica norteamericana se basa en la percepción de los EEUU como “Nación elegida por Dios”. Evidentemente, Strauss no puede asumir este planteamiento, en tanto que ateo impenitente. Sin embargo, es rigurosamente cierto que uno de los jefes de filas actuales de los straussianos, Harry Jaffa dijo que “EEUU es la Sión que alumbrará al mundo”..., lo cual dada la irreprimible tendencia de los straussianos a la mentira, no puede asegurarse si es una proclama sincera o simplemente otra “noble mentira”, o incluso sino encubre otra verdad más profunda.

Ahora bien, si es cierto que Strauss considera que en EEUU existe la mayor acumulación de élites que puede entender sus valores, la victoria de este país en la lucha por la hegemonía mundial, sería considerada por él, más como un fracaso que como un progreso, porque tendería a relajar a la opinión pública norteamericana y, por tanto, a aumentar el hedonismo y cualquier otro rasgo distintivo de la “plebe”. La extensión del mercado y de la democracia a todo el globo acarrearía una época de paz tan absolutamente idílica que el hombre quedaría “emasculado”. El “último hombre” nietzscheano terminaría por extinguirse y la trivialización de la vida que auguraba Schmidt se generalizaría. Por eso es bueno imbuir en la plebe –según Strauss- las ideas de patriotismo, honor y gloria y unir todo esto a los sentimientos religiosos que destilan los norteamericanos desde los orígenes. Así pues, es mejor que los EEUU no construyan una

“pax americana” que, finalmente, terminaría arrastrándolos, sino que es mucho más adecuado implicarlos en una “guerra permanente”.

“El cierre de la mente americana”

Allan David Bloom (1930-1992), hijo único de una familia modesta, tras sus estudios universitarios en Baltimore, se interesó por los problemas educativos. Se doctoró en sociología en la Universidad de Chicago (1955) y estudió y enseñó en París (1953-55) y Alemania (1957). Al volver a EEUU impartió cursos para adultos en la Universidad de Chicago, más tarde en la de Toronto y luego en la de Tel Aviv. Era un straussiano riguroso.

En el prefacio de su libro “A los gigantes y a los enanos”, colección de ensayos escritos entre 1960-90, indica que su educación “comenzó con Freud y terminó con Platón”. Realizó este tránsito guiado por su interés en los temas de la educación. El descubrimiento de uno mismo era el elemento central de toda educación correcta. A partir de los años 70 empezó a relacionarse con Leo Strauss y sus iniciados que lo auparon hasta que la publicación de “The closing for the American Mind” consiguió mantenerse en la lista de los libros más vendidos durante diez semanas, aun a pesar de la aparente banalidad y la escasa sistematización de la obra.

En 1968, publicó su traducción y comentario sobre la República de Platón que él mismo consideró como la traducción más literal de esta obra, opinión que muchos especialistas cuestionan. En 1987 traduciría de nuevo “El Emilio” de Rousseau. Su obra “Historia de la Filosofía Política” fue corregida por Leo Strauss. Pero sería “The Closing of the American Mind” la que hizo de Bloom un millonario. El libro fue editado también en Japón.

Cuando supo que su muerte era inevitable a causa del SIDA, Bloom encargó a su amigo Saul Bellow, también de origen judío, colega suyo en la Universidad de Chicago y Premio Nóbel de Literatura que le escribiera una novela, más o menos, biográfica (Bellow había alcanzado fama como autor de "Herzog". En 1965 obtuvo el "Premio Internacional de

Literatura" y el Premio Nóbel de Literatura en 1976). En esta novela, titulada "Ravelstein", entre otros personajes, aparece Bloom con el nombre de "Ravelstein", Strauss es "Davari" ("palabra" en hebreo) y el propio Bellow es "Chickie" ("Pollito").

La novela se inicia en el Hotel Crillon de París, en donde Bloom organiza una cena para dos docenas de personas escogidas. Al día siguiente, acompaña a Bellow a los lugares más caros de París. Entre otras lindezas compran una americana amarilla por 5000 dólares. Luego, en un café, Bloom derrama sobre la prenda una taza de café y ríe histéricamente, mientras Bellow intenta tranquilizarlo. Esta sarta de excentricidades sin orden ni concierto sirven para pasar revista a algunas ideas de anticipación: describe algo que se asemeja a Internet y un sucedáneo de teléfono móvil. Recordemos que estamos en 1992 cuando estos elementos tecnológicos eran absolutamente inusuales. Entre otras anécdotas, explica que Bloom recibió una llamada de Wolfowitz durante la guerra del Golfo. Éste le dijo a Bloom que las tropas americanas no avanzarían sobre Bagdad, el cual les animó a hacerlo. Los méritos literarios de esta obra son modestos, sin embargo, valdría la pena recordar que su intención era glosar la obra de Bloom y desvelar su relación con las altas esferas norteamericanas. Sin duda, algunos símbolos utilizados por Bellow seguramente requerirían un estudio profundizado de las obras de Bloom y examinarse mediante el recurso al simbolismo (es evidente que la chaqueta amarilla de Bloom alude al oro y que la mancha de café, implica el contraste con la muerte; en cuanto a la "risa incontrolada" remite al descubrimiento de la dualidad como motor del mundo).

Como buen straussiano, Bloom era misógino. En efecto, los straussianos siempre aludían en sus escritos a los "filósofos", exhortaban a los estudiantes o "los muchachos", "hombres jóvenes e inteligentes", pero nunca a mujeres. De hecho, Bloom era homosexual y murió víctima del SIDA. Amante de la música clásica, odiaba el rock y la contracultura. Como todo el grupo -Kojève, Strauss, él mismo- eran intelectuales que habían buceado en el mundo clásico y en la filosofía griega para encontrar respuestas a las eternas

preguntas planteadas por los pensadores de todos los tiempos. Todos ellos buscaban "relecturas", "nuevas interpretaciones", matices no advertidos antes en las traducciones previas, y buscaban un sentido oculto y velado en los textos de Platón. Al igual que los textos de Strauss, su lectura es difícil, da la sensación de que, hasta cierto punto trata temas intrascendentes y que lo hace recurriendo a argumentos de poco interés. Luego, uno se pregunta si entre el texto, aparentemente banal, que ha leído no se esconde alguna clave que lleve a algo más profundo.

A Bloom le preocupa la crisis de todos los valores desencadenada con la contracultura y la revolución de los años 60. En el terreno de la educación esta crisis se evidencia en la proliferación de los valores del relativismo moral y el liberalismo como estilo de comportamiento. Su tendencia a la crítica del modelo de enseñanza liberal puede ser compartido por cualquier conservador, sin embargo, en donde aparecen las ideas propias de Bloom que enlazan con las de Strauss es en su apreciación de la filosofía clásica y es aquí en donde, al igual que Strauss, tiene una interpretación personal que rompe con los intentos de aproximación anteriores a la filosofía de Platón y Aristóteles y que enlaza en todo con la visión de Strauss. Y esto lleva de nuevo a la clave interpretativa cuyos únicos poseedores son los straussianos, es el "secreto de la escuela" transmitido a los "iniciados", esto es, a los estudiantes discípulos. Bloom como profesor universitario "inició" a muchos de ellos, los cuales, tras pasar a ser profesores universitarios, han graduado a otros muchos más.

Alexandre Kojève y las raíces de la política postmoderna

Raymond Aron cuenta en sus memorias que el 29 de mayo de 1968 le llamó por teléfono Alexandre Kojève y le animó a que se interesase por lo que estaba sucediendo. Kojève le dijo que los disturbios le producían repugnancia, según cuenta Aron, porque "nadie mata a nadie". Probablemente si Aron hubiera conocido a fondo la filosofía de Kojève, hubiera tenido esta respuesta presente sin necesidad de formular la pregunta.

Shadia Drury, autora del mejor estudio divulgativo sobre Strauss, abordó también de forma natural el pensamiento de este nuevo eslabón en la cadena del pensamiento neoconservador norteamericano. En efecto, su libro “Alexandre Kojève: The Roots of Post-Modern Politics” evidencia la correlación entre ambos filósofos. Strauss y sus discípulos apreciaban las obras de Kojève, a pesar de las discrepancias que ambos reconocían. El punto de partida de Kojève es la fenomenología de Hegel a partir de la cual realiza una digresión sobre el tema de la esclavización del “siervo” por su “amo”. Ese sería el primer acto “verdaderamente humano” en la medida en que “humanidad supone negar la naturaleza. Al arriesgar su propia vida sometiendo al esclavo, el amo repudia su propio temor a la muerte en aras del “reconocimiento” o “prestigio puro”, que según Kojève es algo puramente humano, no natural. De esta manera, el maestro deviene un verdadero ser humano por primera vez. El esclavo, en cambio, al someterse a la servidumbre por miedo a la muerte, deviene subhumano. Pero con el devenir del tiempo la antigua sociedad de amos esclavistas nobles es sustituida por una sociedad en que todos son esclavos: la sociedad cristiana. Y, por último, viene el “fin de la historia”, una “tiranía universal homogénea”, en la que todo el mundo “reconoce” a todos los demás como esclavos y amos a la vez”. Así resume Shadia Drury el inicio de la teorización de Kojève.

El hecho de que el inicio de la reflexión tenga que ver con la dominación y la sumisión encierra un trasfondo problemático innegable. Se diría que la reflexión inicial y que la que sigue son productos de una mente desviada y enferma, muy enferma, pero no por ello menos racional, casi de un psicópata paranoico obligado a justificar a la sociedad su deseo de hacer el mal. Porque, en el fondo, lo que sigue en la teoría de Kojève es la predicación de una “violencia purgativa”. Al hablar de los procesos revolucionarios francés (1789) y ruso (1916), lejos de lamentar los terrores inherentes a ambos, enfatiza el papel del terror como componente central del proceso revolucionario. Sin terror no hay revolución. En mayo del 68 lo que hubo fue el juego lúdico de los situacionistas que no fue más allá del cóctel

molotov y el gesto agresivo. Pero Kojève si una revolución sólo gesticula es que no es revolución, sino una pantomima: “Sólo gracias al Terror –escribe– se realiza la idea de la síntesis final que satisface definitivamente al hombre”.

Y lo justifica. No basta con que el hombre renuncie a Dios en nombre del ateísmo para alcanzar un estado de libertad. No hay liberación sin lucha. La simple negación intelectual no basta. Si la síntesis final a realizar es la que surge del proceso histórico que culmina en amo-esclavo (la “tiranía universal homogénea”), de ahí que el producto de síntesis deba ser, necesariamente, trabajador y guerrero. Esto implica que deba introducir “al elemento muerte arriesgando su vida conciente de su mortalidad”, pero ¿cómo puede ser posible esto en un mundo sin amos en el que todos son esclavos? ¿cómo? Mediante el terror a lo Robespierre, “vehículo perfecto para trascender la esclavitud” y, concluye Kojève: “Gracias al Terror [con mayúscula] se realiza la idea de la síntesis final, que satisface definitivamente al hombre”. Y Drury añade: “Stalin entendía la necesidad del terror y no tuvo miedo de cometer crímenes y atrocidades, de la magnitud que fuesen. A ojos de Kojève, esa era parte integral de su grandeza. Los crímenes de un Napoleón o Stalin, pensaba Kojève, eran absueltos por sus éxitos y logros”.

Georges Bataille era discípulo de Kojève. Drury lo sitúa en relación a éste: “A juicio de Bataille, la condición semimuerta de la vida moderna tiene origen en el triunfo incuestionable de Dios y sus prohibiciones, la razón y sus cálculos, la ciencia y su utilitarismo... La primera tarea a realizar es matar a Dios y sustituirlo con el Satanás vencido, puesto que Dios representa las prohibiciones de la civilización. Rechazar a Dios es rechazar la trascendencia y adoptar la “inmanencia”, lograda mediante la intoxicación, el erotismo, el sacrificio humano y la efusión poética. Sustituir a Dios con Satanás también significa sustituir la prohibición con la transgresión, el orden con el desorden y la razón con la locura”.

Kojève creía, como Strauss, que la reducción del ser humano a bestia esclava era

paralelo a la trivialización de la vida. Ambos pensaban que en este proceso los EEUU estaban en vanguardia. La economía terminaría destruyendo la política, para ambos la política era el campo de batalla adecuado en el que grupos humanos hostiles luchaban hasta la muerte (en esto estaban influido por Carl Schmidt). El hombre para ambos, era hombre y tenía dignidad solo cuando aceptaba la muerte como regla del juego: por eso, solamente la guerra y el terror podían detener la decadencia de la modernidad caracterizada por el hedonismo absoluto, es decir por la animalización. La guerra puede restaurar la condición humana.

Tanto Kojève como Strauss eran absolutamente ateos y consideran que no hay fundamento racional para la moral que, en consecuencia, no tiene razón de ser. De ahí que los acontecimientos políticos no pueden medirse en términos de moralidad. No son, ni podrán ser jamás “buenos” o “malos”, sino al igual que los definió Nietzsche “grandes” o “pequeños”. En este sentido los straussianos de Washington practican “la gran política”, ajena a la moral y la “guerra permanente”, ajena al dolor de la “plebe”. Y luego pueden dormir por la noche...

El “hombre natural” está dominado por el hedonismo y la búsqueda de la comodidad. Es, por esto rechazable. Así que hay que movilizarlo en beneficio de un proyecto que solamente los “filósofos” conocen (aquí ya es Strauss quien habla) y que utiliza algunos resortes profundos del hombre: el nacionalismo (esto es, el arraigo a la tierra natal explicada por Konrad Lorenz y el pensamiento etológico) y la religión (especialmente el mesianismo inherente en la cultura americana que comparte sinceramente, tanto la “plebe” como los “gentiles”). De ahí que el núcleo del pensamiento neoconservador norteamericano esté dominado por estas dos líneas: nacionalismo y mesianismo. Eso posibilita a la civilización americana para restaurar el régimen del Terror que Kojève considera inevitable.

Algo ha cambiado en EE.UU: las libertades

A partir de la influencia de los straussianos en la administración americana puede

entenderse un fenómeno que se puso de manifiesto tras los ataques del 11-S: la regresión de las libertades en EEUU.

Con razón o sin ella, entre 1948 (Golpe de Praga e inicio de la Guerra Fría) y 1989 (Caída del Muro de Berlín y fin de la Guerra Fría), los EEUU aparecieron como el campeón mundial de las libertades, especialmente en Europa en donde más se sentía el peligro comunista con los tanques del Pacto de Varsovia a pocas horas de la frontera francesa. Pero todo esto ha cambiado y ahora ya no hay excusa posible para las intervenciones agresivas de Norteamérica en el exterior. Desde que terminaron los cuarenta años de Guerra Fría muchas cosas han cambiado en EEUU.

La clase dirigente norteamericana es hoy una plutocracia oligárquica que sirve a sus propios intereses. Es en el seno de esta clase en donde se sitúa la élite de “filósofos” straussianos.

La teoría de la guerra permanente puesta en práctica por los EEUU, ha demostrado que hoy, en 2004, éste país ya no lucha por las “libertades democráticas” en todo el mundo... sino por el control de las reservas mundiales de petróleo. Pero esta nueva situación genera un cambio en las relaciones de EEUU con el resto del mundo y la necesidad de otra política interior. A nivel internacional, los EEUU se han visto progresivamente aislados y desprovistos de aliados. Hoy deben afrontar la competencia de las potencias emergentes (Unión Europea, Rusia y China) y lo hacen con una mala situación interior (un déficit brutal sin precedentes en la historia). A nivel interior, deben procurar que la población –la “plebe” de los straussianos- pese lo menos posible en la vida política del país. Deben limitarse a votar: y lo pueden hacer, pero sometidos a un bombardeo constante de noticias e informaciones falsas. El control de la mayoría de grandes cadenas mediáticas por parte de grupos extranjeros ha hecho que muestren poco interés por intervenir en la política interior, a diferencia de lo que ocurrió durante la Guerra de Vietnam. Pero, para desgracia del *establishment* la aparición de Internet ha permitido la circulación instantánea de informaciones de todo tipo, libre y sin control. De ahí que tras el

11-S, la administración Bush haya enfatizado el control de Internet y la censura del correo electrónico. Esto, unido a los sistemas de control de las comunicaciones a través de la Red Echelon, hace que la privacidad de las comunicaciones sea, en este momento, un espejismo.

La acción de los straussianos, su desprecio por la plebe, su insistencia en la “mentira noble” para justificar el dominio de los “filósofos” sobre los “débiles”, así como la tendencia del capitalismo norteamericano a intervenir directamente en política generando un gobierno plutocrático, ha tenido como consecuencia final el debilitamiento de la democracia norteamericana.

Llegados a este punto hay que cuestionar la Ley Doyle que establece la imposibilidad de guerra entre las democracias y la seguridad de una paz perpetua en cuanto la democracia triunfe en todo el mundo. Tal tesis fue aprovechada por el straussiano Francis Fukuyama para elaborar su teoría sobre “El Fin de la Historia y el último hombre”. Lo que olvidan Doyle y Fukuyama es que no existe sólo un tipo de democracia, sino una multiplicidad de formas democráticas muy diferenciadas (en 1914, las democráticas Inglaterra y Francia, declararon la guerra a Alemania que tenía un parlamento democráticamente elegido y, entre 1948 y 1989 la Guerra Fría fue una confrontación entre las “democracias occidentales” y las “democracias populares”) y que, en la actualidad, el problema que aqueja a los EEUU es una regresión que aleja de la democracia que hemos conocido y lleva a formas plutocráticas y oligárquicas.

EEUU ya ha iniciado el tránsito en esa dirección. En la actualidad es innegable que dicho proceso se ha acelerado desde el 11-S. Los straussianos insertados en la Administración Bush, fieles a su principio de la “mentira noble” necesaria, exageraron la amenaza terrorista del 11-S y la aprovecharon para cercenar las libertades públicas en el país y para acometer una serie de agresiones exteriores. Y todavía hace falta establecer qué

ocurrió en realidad el 11-S y por qué la administración no hizo nada para evitar los atentados, aun cuando habían sido alertados de su preparación.

En tanto que el pensamiento straussiano es muy precavido con sus afirmaciones más conflictivas e insiste en la virtud del secreto y de la iniciación de maestro a discípulo, resulta difícil establecer donde termina la falta de escrúpulos y el maquiavelismo de sus representantes en la Administración. Es posible que vaya mucho más allá de lo que ha trascendido: de hecho, las iniciativas de los “filósofos” strausianos generan muertes... muertes del enemigo ficticio y en el propio bando. A partir de ahí, es posible intuir que la responsabilidad de los straussianos el 11-S va mucho más allá de haber permitido simplemente un “crimen noble” para justificar su irrupción en Afganistán e Irak y el inicio del “conflicto permanente” que impedirá una situación de paz mundial. Esta situación, según su análisis, terminaría haciendo triunfar el reino del “último hombre” del que hablara Nietzsche. Sólo el conflicto permanente, la apertura sin fin de los conflictos que se promueven, la lucha contra micropotencias (Afganistán, Irak, Irán, Siria, Corea, Cuba), harán posible que los “filósofos” gobiernen sobre la “plebe”, amparados en “mentiras nobles” y casus belli prefabricados.

Los actuales EEUU, a pesar de su debilidad económica, de su tendencia a oponerse militarmente a potencias de tercera o cuarta fila, de su voluntad imperial y del mesianismo inherente a su tradición histórica, son hoy un peligro para todo el mundo a causa de las teorías que inspiran a su clase dirigente neoconservadora y que le separan del campo de las democracias. Y eso es lo terrible: que a partir de ese momento, la Ley de Doyle ya no tiene vigencia. En esto ha desembocado los razonamientos de Leo Strauss y sus discípulos. Una vez más el sueño de la razón ha producido monstruos.

© Ernesto Milà – infokrisis – infokrisis@yahoo.es



Leo Strauss y la política como (in)acción

El libro del año hasta ahora ha sido *Le capital au XXI^e siècle*, del economista francés Thomas Piketty. Como antes ¿Por qué fracasan los países? de Acemoglu y Robinson, este nuevo Capital ha conseguido traspasar las fronteras de varias especialidades y convertirse en lectura y tema de debate incluso entre quienes normalmente no se acercan a

textos técnicos sobre economía política. Y esto a pesar de sus seiscientas y pico páginas y de no haber sido traducido aún a nuestro idioma. Pero no teman: esto no es la enésima reseña del libro de Piketty. Al contrario, con Piketty (y Acemoglu) pretendo ilustrar el creciente protagonismo de los científicos sociales en el debate público y, con esta excusa, reflexionar sobre el racionalismo en política con un crítico radical.

JORGE SAN MIGUEL

Una premisa fundamental desde (al menos) los tiempos de Francis Bacon es que el conocimiento es el preámbulo de la acción. Y tanto la derecha como la izquierda contemporáneas —recuérdese la undécima tesis sobre Feuerbach de Marx— han asumido en general que la política consiste en hacer cosas; y hacerlas además con la vista puesta en una cierta idea del futuro. Los libros citados más arriba, por ejemplo, pretenden revelar problemas o regularidades de la política y la economía, pero no solo eso: además, señalan un curso de acción o, cuando menos, la necesidad de la acción. Cosa no muy distinta sucede con nuestro reciente libro *La urna rota*: la crisis política en España tiene ciertas causas, vinculadas tanto con la configuración del Estado desde la Transición como con la burbuja inmobiliaria (y las rentas procedentes de Europa); y una vez identificadas esas causas, es posible proponer y debatir soluciones en respuesta.

En su versión extrema, esta idea es lo que Chris Dillow denomina *managerialism*: el prejuicio de que para cada problema existe una solución, y que esta es identificable y aplicable por los gestores. No es paradoja que Dillow, un economista que transita por vías no muy lejanas del marxismo analítico, eche de menos en el

debate público a los conservadores oakeshottianos —y algún día deberemos hablar de Michael Oakeshott también—. Es decir, a conservadores que lo son porque abrazan un radical escepticismo ante la perfectibilidad de la sociedad y la capacidad de la política para solucionar todos los problemas —frente a los que en muchos casos (quizás la mayoría) solo cabría una orteguiana «conllevancia»—. O, como decía el propio filósofo inglés, la nave del Estado no tiene rumbo ni puerto de arribada, ni más proyecto que el mantenerse a flote.

Leo Strauss ejerce una contestación más radical aún, incluso si es menos explícita, a la idea de política como acción, como solución de problemas. La filosofía de Strauss se alza contra la Ilustración y contra las ciencias sociales de tradición weberiana, a las que achaca el pecado fundamental de intentar distinguir entre hechos y valores. La política es para Strauss (como para Oakeshott) una actividad *sui generis* que no puede reducirse a modelos y que mantiene siempre su carácter de práctica o saber prudencial (*phronesis*).

Leo Strauss nació en territorio del antiguo reino de Prusia, en el seno de una familia judía conservadora. Formado en el neokantismo, estudió con Ernst Cassirer en Hamburgo, y también entró en contacto con Husserl y

Heidegger. Militó brevemente en el sionismo, aunque acabaría apartándose de él. En sus años formativos entabló relación con las principales figuras intelectuales del momento, como Norbert Elias, Paul Tillich o Carl Schmitt (con el que mantuvo abundante correspondencia). En 1932, en vísperas de la llegada al poder del nazismo, abandonó Alemania para proseguir su carrera académica en Francia; ya no regresaría salvo durante alguna visita breve. Pasó por Inglaterra antes de instalarse en Estados Unidos, y desde 1949 ejerció en la Universidad de Chicago, con la que se le asocia ya para siempre.

Un aspecto llamativo del pensamiento de Strauss, también por cuanto alimenta las múltiples teorías conspirativas que en torno a él se tejen, es su distinción entre un saber «esotérico», u oculto, y otro «exotérico», visible. A lo largo de la historia, los filósofos se habrían expresado en el lenguaje moral imperante en cada tiempo, para hacer su actividad aceptable. En consecuencia, la interpretación de sus textos requiere un proceso hermenéutico capaz de leer entre líneas y desbrozar el mensaje oculto, la verdad esencial, tras los ropajes de la conformidad. El saber filosófico tendría por tanto un carácter disolvente: al final del camino está siempre el horizonte, o la amenaza, del nihilismo.

En este sentido, es significativa la relación que Leo Strauss mantuvo siempre con la filosofía de Heidegger, la gran figura oscura que, a su juicio, se alza en medio del siglo, y contra la que Strauss lucha e intenta construir (por ejemplo, en el críptico *Natural Right and History*) resistiendo la fuerza que ejerce sobre él. También fruto de su visión de la historia de la filosofía política como una sucesión de hitos en forma de autores y textos esenciales es su recuperación de pensadores olvidados o preteridos en el canon occidental, como Maimónides. Otra oposición fundamental para Strauss enfrenta la naturaleza y la cultura. El proceso civilizatorio es una huida de la naturaleza. De hecho, en un pasaje de *Natural Right and History*, Strauss señala que no hay una palabra en el Antiguo Testamento para la naturaleza, la *Physis* griega.

Pero el profano que quiera echar un vistazo en persona a la obra de Strauss hará mejor en no empezar por un texto tan oscuro como ese, sino, por ejemplo, con el capítulo dedicado a La república de Platón en *The City and Man*, sin duda uno de sus ensayos más accesibles y reveladores. En él, Strauss nos conduce desde el descenso inicial al Pireo («Katében...») a través del laberinto de lecturas y sentidos presentes y pasados, para mostrarnos lo poco que sabemos en realidad de un texto fundamental como La república y de las verdaderas intenciones de su autor. Que, en realidad, no estaría dando ninguna fórmula para el buen gobierno —de nuevo el prejuicio baconiano de la acción—, sino más bien intentando mostrar «la naturaleza de las cosas políticas».

La crítica fundamental a la concepción straussiana de la teoría política como una sucesión de grandes nombres y grandes libros (solidificada en ese magno ladrillo que es su *History of Political Philosophy* con Joseph Cropsey) es la efectuada por el contextualismo. Para el contextualismo, todo canon es una ilusión óptica de nuestra mirada retrospectiva, que contempla solo las obras que han pervivido, pero no necesariamente las que fueron más leídas en su tiempo o las que motivaron y enmarcaron los debates de los que surgen las otras: no existe ninguna «gran conversación» entre los pensadores a través del tiempo. Quentin Skinner, la figura más destacada de la escuela contextualista, es uno de los mayores especialistas vivos en Hobbes. Quizá no sea casual que el contextualismo haya nacido y arraigado en Gran Bretaña, en una tradición filosófica y política tan lejana del idealismo continental. O que las lecturas de Strauss sobre Hobbes no sean quizá de lo más interesante de su obra, y que incluso las críticas que efectuó a Carl Schmitt aludan a la filiación hobbesiana —y, por tanto, esencialmente moderna: de nuevo la filosofía como preludeo a la acción— de la concepción política del jurista.

Pero la mayor parte de la controversia (y del interés, por qué no decirlo) que suscita Strauss procede del hecho de que, según algunos, su filosofía haya alumbrado una de las corrientes políticas más vilipendiadas (y en general mal entendidas) de las últimas décadas.

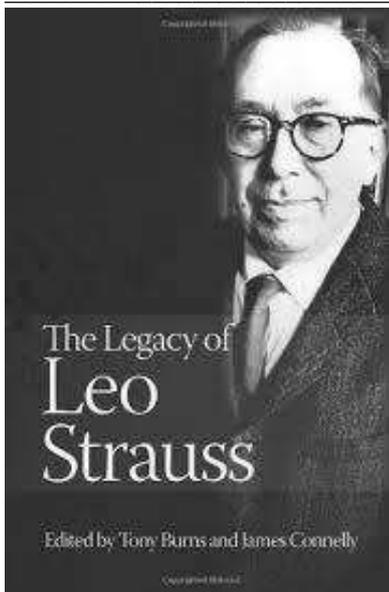
Sería preciso otro artículo para esbozar siquiera una introducción a la historia del neoconservadurismo; baste aquí decir que se trató en su momento de intelectuales próximos al trotskismo y la izquierda antiestalinista americana, muchos de ellos judíos, reunidos en torno a la revista *Commentary*, como Irving Kristol, Norman Podhoretz, Gertrude Himmelfarb o Jeane Kirkpatrick. Durante la posguerra mundial, el grupo fue moviéndose a la derecha (en términos muy esquemáticos) a la par que figuras políticas como Ronald Reagan, bajo cuya presidencia vivirían sus primeros días de gloria. En su itinerario conservaron como principio básico una agenda exterior basada en la democratización, incluso forzosa, y el reforzamiento del poder diplomático y militar americano —por cuanto entendía que EE. UU. era el único hegemón capaz de llevar a término dicho programa—. A las figuras de primera hora, ante todo intelectuales, les han ido sucediendo otras de filiación a menudo ambigua, como Dick Cheney, Donald Rumsfeld, Elliot Abrams, Paul Wolfowitz o Condoleezza Rice, fuertemente asociados con los gobiernos del segundo Bush.

Si es cierto que desde el neoconservadurismo de primera e incluso segunda hora se ha querido reivindicar en ocasiones a Strauss como un padre espiritual, es más que dudoso que el filósofo se sintiera a gusto con ello. No ya por la agenda (tomémonos la licencia de hablar de una agenda) del neoconservadurismo, sino por el hecho mismo de hacer política y tener una agenda. Pues, recordemos, Strauss es ante todo un pensador intrigado por «la naturaleza de las

cosas políticas», al que la praxis le preocupa más bien poco y que, sobre todo, da la espalda al vínculo entre filosofía y acción. Difícilmente podría sentirse atraído por un proyecto tan baconiano, y tan arrogante, como democratizar el mundo a gorrazos. Más interés tiene la figura de Allan Bloom, discípulo de Strauss, amigo de Saul Bellow y cauce por el que algunos neoconservadores, como Wolfowitz, recibieron al alemán. Bloom estudió también con el hegeliano Alexandre Kojève, corresponsal de Strauss y uno de los padres del «fin de la historia», y fue un buen lector de Platón y un defensor de los «grandes libros»; su *The Closing of the American Mind* es una de las grandes críticas a los actuales Estados Unidos a través de su universidad.

En España la recepción de Strauss ha sido tardía y en general pobre, muy dependiente de las modas políticas y de su presunta asociación con los neoconservadores americanos. El lector interesado puede acercarse a él a través de Gregorio Luri, quizá el mayor experto español en Strauss, que ha escrito una minuciosa biografía intelectual del filósofo, *Erotismo y prudencia* (y es autor además de un volumen introductorio sobre neoconservadurismo, *El neoconservadurismo americano*). El pensamiento de Strauss es difícil, incómodo, a menudo críptico y carente de respuestas. Pero incluso quienes abrazamos una visión más baconiana de la política, y la necesidad de hacer cosas, haríamos bien en mirar de reojo a los escépticos radicales que, como Strauss y Oakeshott, nos alertan de la futilidad de muchos de nuestros afanes políticos.

© <http://www.jotdown.es>



Leo Strauss y la recuperación de la racionalidad política clásica

Vivimos, recogiendo la sugerente analogía de Bauman, en una sociedad tipo perchero. Es decir, una comunidad en la que cada individuo busca encontrar un perchero donde colgar sus miedos. Esa percha es un pseudo espacio de comunión entre los ciudadanos. Puede ser: bajar de peso, dejar de fumar, dejar el alcohol, protegerse de los delincuentes, algún drama compartido, un gremio profesional, un club social, o sencillamente, un grupo de amigos. Las perchas son tantas cuantas causas comunitarias puedan encontrarse en la sociedad actual, y su grado de relevancia depende no tanto de su objeto, como del valor que le confieran sus participantes.

IVÁN GARZÓN-VALLEJO

Introducción

El “peso numérico”, la empatía mediática que suscite, la habitualidad con la que se instala en el imaginario colectivo, o la capacidad para despertar el interés de otros por esa percha, puede conducir a considerar tal causa como tema de bienestar público, y no como lo que efectivamente es: una sumatoria de preocupaciones privadas que buscan una expresión conjunta, un desahogo más confiable y confirmatorio precisamente porque es compartido -real o ficticiamente- por tantos otros. La consecuencia de ello es la redefinición del espacio público, que conlleva que lo público sea vaciado de sus contenidos individuales y no contenga objetivos propios, pues no es más que un conglomerado de preocupaciones y problemas privados.

Si tratamos de hallar una explicación al porqué la política no es en nuestro tiempo un espacio de convocatoria universal, un ámbito cohesionante y definidor de las identidades colectivas, habría que volver, como siempre, al ser humano. Pero específicamente al papel de la razón. La razón fue considerada como un ídolo durante la modernidad, capaz de dar sentido y ofrecer las pautas de organización de una sociedad que, al emanciparse de la autoridad de la Iglesia y de la metafísica clásica, pretende propiciar la construcción de un mundo casi

ideal y perfecto en permanente progreso material y espiritual. No obstante, ese ídolo cae estrepitosamente en la centuria pasada, sobre todo por el impacto de las guerras mundiales, pues los proyectos políticos que las sustentan también apelan a la racionalidad para su legitimación. Como correlato a tal situación, desde distintas tradiciones teóricas emergen formas de pensar que contradicen el espíritu de la modernidad y apuntan in nuce que no existe una verdad única, y que, por tanto, no se puede afirmar una concepción objetiva, universal y vinculante del bien común y de la politicidad humana.

Filosóficamente, quizás el fenómeno más representativo de nuestro tiempo es la crisis de la razón. Se trata de una forma mentis que ha puesto entre paréntesis la posibilidad y la capacidad de la razón humana de llegar a respuestas plenas y satisfactorias acerca del sentido de la existencia. Políticamente, las manifestaciones de esta situación son muy variadas, pero podrían sintetizarse en el escepticismo ante la posibilidad de descubrir desde la política un horizonte de bien común que sea válido para todos. La sociedad actual, cada vez más fragmentada y dispersa, parece no generar consensos a partir de los grandes ideales políticos que en otras épocas llevaron a cientos de hombres a ofrendar su propia vida o,

sencillamente, a concebir lo público como un espacio de sentido comunitario. En este sentido, la sociedad contemporánea comporta un fenómeno políticamente inédito.

Aristóteles entendía que aunque la comunidad política nace a causa de las necesidades de la vida, solo subsiste para vivir bien. La época medieval descubre en la religión los sentidos de cohesión e identidad política, los cuales legitiman la estrecha relación entre la política y la religión que configura la llamada Cristiandad. En la modernidad, por el contrario, la ciudadanía otorgada por el Estado-nación se convierte en la nueva forma de vinculación entre los individuos, la cual supone un vínculo de sumisión al Estado que, al mismo tiempo, sustituye la lealtad religiosa, étnica, local o cultural específica. En un contexto racionalista como el moderno, se hace más patente la pretensión de reforma política de la razón humana. En este sentido, Burleigh destaca que “lo que a los filósofos les interesaba eran las reformas ilustradas más que una revolución violenta”. En este horizonte comparativo se entiende que es históricamente sui generis una época en la que se arroja sistemáticamente un manto de duda sobre las capacidades de la razón humana para identificar y movilizar esfuerzos colectivos en aras de unos ideales políticos, considerados buenos y justos. En efecto, la teoría posmoderna actual rechaza la ecuación moderna razón = libertad (emancipación), y problematiza las formas modernas de racionalidad como deductivas y opresoras. En esa línea, la posmodernidad se distingue por un fuerte rechazo de la ilustración, y específicamente, de las teorías unificantes y totalizantes, toda vez que asume que éstas comportan el eclipse de la índole diferencial y plural de lo social, así como la supresión de la pluralidad, la diversidad y la individualidad en favor de la conformidad y la homogeneidad. Precisamente en un contexto como éste se justifica el estudio de la obra del profesor Leo Strauss, quien hizo de la vuelta a los clásicos una suerte de antídoto contra las tendencias modernizantes, positivistas e historicistas de su tiempo, en el entendido que relativizaban el papel de la razón, y con ello desvirtuaban la tarea de la filosofía política.

Nacido el año 1899 en Alemania, Strauss se forma en las universidades de Marburgo, Hamburgo y Friburgo. En la década de los treinta se instala definitivamente en Estados Unidos donde alcanza el mayor prestigio intelectual. Allí es profesor en la New School for Social Research (1938-1949), en la Universidad de Chicago (1949-1967), en el Claremont Men's College (1968-1969) y en el Saint John's College, hasta su muerte en 1973. Su producción intelectual se condensa básicamente en 15 libros (los tres primeros en alemán, y los 12 restantes en inglés). Criticado y denostado, seguido y admirado, así como relegado e incomprendido, Leo Strauss constituye una rara avis, puesto que, en un contexto histórico en el que en Estados Unidos se da el auge de la llamada revolución conductista, la cual aboga por el estudio de los asuntos políticos desde una perspectiva empírica y conductual, Strauss propone una vuelta al pensamiento político clásico, en el entendido de que en éste se encuentran planteados los problemas políticos perennes. Así, “el retorno a los clásicos busca por lo menos dos cosas: el replanteamiento de los grandes problemas y la lección de sus penetrantes respuestas”. Comprender la época clásica buscando en ésta las claves de superación de la crisis actual de Occidente parece haber sido la obsesión del célebre profesor de Chicago University.

En este trabajo, mi propósito consiste en señalar los argumentos que, desde la obra de Leo Strauss, sugieren la recuperación de la concepción clásica de la razón política, y con ella de la filosofía política tal como la entiende el autor, con vistas a sugerir su vigencia en el contexto posmoderno, caracterizado por una racionalidad procedimental. En otras palabras, el artículo pretende mostrar si el enfoque y los propósitos de la razón política clásica pueden tener validez en el debate político contemporáneo, en el contexto de una sociedad democrática y pluralista. En contravía de algunos intérpretes del profesor alemán, considero que los términos recuperación, rehabilitación o renacimiento, y no retorno o regreso, expresan mejor el propósito de la empresa Straussiana, puesto que por pasajes aparece con claridad que la vuelta sobre los

autores clásicos está justificada en la medida que allí habían sido planteados en forma magistral los grandes problemas políticos, los cuales han sido soslayados por las tendencias positivistas e historicistas que influyen en el diseño de la ciencia política contemporánea. Considerar que en Strauss hay una evidente intención de retorno al medioevo por cuenta del planteamiento de los asuntos teológico-políticos⁸ es una conclusión que se extrae de una lectura que, quizás, sobrevalora el significado esotérico de algunos de sus textos, pero que no da cuenta del hilo conductor que puede vislumbrarse en el conjunto de su obra.

A fin de desarrollar mi propósito argumentativo acerca de la vigencia de la racionalidad política clásica, seguiré el siguiente itinerario: en primer lugar, llevaré a cabo una composición de lugar que pretende situar las características de la crisis de la razón occidental, particularmente como la concibe Strauss. En segundo término, delinearé algunos de los aspectos más relevantes de la concepción Straussiana de la filosofía política, con el fin de caracterizar los rasgos distintivos de la racionalidad política clásica, para terminar sugiriendo por qué ésta tiene vigencia en el contexto contemporáneo. Aunque el tema de la racionalidad ha sido abordado desde distintas perspectivas teóricas, entre las que se destacan la epistemología, la metafísica, la teología y la antropología, acá ensayo una aproximación desde la filosofía política, trazando los problemas más relevantes de tipo filosófico para comprender la situación de la racionalidad, pero siempre con el propósito de conducirlos al plano político. En este sentido, las referencias epistemológicas, metafísicas, teológicas o antropológicas tienen un carácter funcional, y no se puede esperar de éstas desarrollos exhaustivos, toda vez que, en último término, sólo pretenden hacer posible la comprensión de este ámbito de la vida humana.

La crisis de Occidente como crisis de la razón

¿Qué justifica la vuelta sobre la racionalidad política clásica? La respuesta Straussiana es simple y categórica: debido a la crisis de nuestro tiempo, y la misma puede dividirse en dos

aspectos: la crisis de Occidente y la crisis de la filosofía política moderna.

La crisis de Occidente es la crisis de la civilización, y la civilización, que se define como “la cultura consciente de la humanidad, es decir, aquello que hace a un hombre, hombre, la cultura consciente de la razón”, supone además un estrecho vínculo con el aprendizaje, por eso precisamente, la interpretación nacionalista de la ciencia o de la filosofía implica que no podemos aprender nada realmente valioso de alguien que no pertenezca a nuestra nación o a nuestra cultura. Como consecuencia de la crisis, el objetivo civilizatorio se volvió incierto. Para Strauss, Occidente tiene un objetivo común que a su vez implica una vocación universal, y que se presenta ante los hombres con claridad y certeza. Hoy, escribe, ya no poseemos esa certeza y esa claridad. La causa de la crisis de Occidente es la desconfianza en el objetivo universal de su existencia, la consecuencia es la perplejidad. En la primera parte del siglo XX, varios autores definen la situación occidental como de crisis de la civilización. Intelectuales como Christopher Dawson, Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Hilaire Belloc, son algunos de quienes plantean tal diagnóstico. Se trata, en suma, de un tópico en la producción de algunos autores occidentales, entre los que se cuenta Leo Strauss.

Ahora bien, que la crisis de Occidente se debe a la crisis de la racionalidad lo pone en evidencia Strauss al estudiar el nihilismo alemán, entendido precisamente como “el rechazo de los principios de la civilización en sí”, y como la afirmación voluntarista de las virtudes militares. La falta de resistencia al nihilismo se debe fundamentalmente a la devaluación y desprecio de la razón que, a su juicio, es una e inmutable, pues si fuese cambiante, sería dependiente de las fuerzas que causan el cambio y se haría esclava de las emociones. Una vez negado el imperio de la razón resulta difícil hacer una distinción que no sea arbitraria entre las emociones nobles y las básicas.

El diagnóstico de la crisis de Occidente sugiere el influjo de la Guerra Fría en la perspectiva straussiana. Como tantos

ciudadanos occidentales, STRAUSS tiene la preocupación de que el mundo pueda llegar a ser comunista y que con ello desaparezca la herencia política liberal y democrática que tanto aprecia. En ese marco, señala que la controversia política fundamental de la época se libra entre la democracia liberal occidental - cuyo epicentro es Estados Unidos- y el marxismo -cuyo epicentro es la Unión Soviética-. Más aún, la misma existencia de Occidente está amenazada por Oriente -léase por el modelo marxista- como no lo estuvo nunca, específicamente por el comunismo, que representa la forma más extrema del despotismo universal, así como el nihilismo alemán, cuyo campeón es Hitler, representa una amenaza a los principios eternos de la civilización. Sin embargo, más allá de las consideraciones con evidentes ecos políticos circunstanciales, para Strauss el núcleo de la crisis contemporánea de Occidente reside en que la filosofía política moderna es reemplazada por la ideología. Esta conversión ideológica se traduce en que la filosofía política es reemplazada por la historia de la filosofía política, con lo cual se sustituye “una doctrina que afirma ser verdadera por una visión general de errores más o menos brillantes”. Es decir, el quehacer filosófico-político mismo se reemplaza por la exposición de las doctrinas y teorías políticas que tuvieron lugar en la historia. Como buena parte del trabajo académico de Strauss consistió en estudiar tales autores y doctrinas, no se puede inferir que, para él, tal empresa no tuviera valor. Lo que pretende resaltar es la marginación de la propia búsqueda filosófica so pretexto de la mera exposición histórica. Con ello se desvirtúa la finalidad de la filosofía política.

En síntesis, la crisis de la racionalidad occidental se explica desde las doctrinas modernas que, a partir de la validez universal de un solo principio, niegan la posibilidad del conocimiento racional. Las dos causas de la crisis de Occidente que destaca el profesor Strauss no solo convergen en la crisis de la misma racionalidad occidental, sino que desembocan en un mismo problema puesto que, en cuanto la filosofía política supone la afirmación de un modo de vida fundado en una forma de pensar válida y universal, la crisis de la

razón en Occidente implica una crisis de la filosofía política²⁰. En este marco, su objetivo es reivindicar la posibilidad de tratar racionalmente las cuestiones políticas; o lo que es lo mismo, restituir la filosofía política normativa que en el siglo XIX quedó atenazada por el positivismo y el historicismo.

Se puede constatar que la crisis de la razón puesta de relieve por Strauss s una realidad latente en el contexto contemporáneo. Vattimo ha resumido el espíritu del contexto filosófico político posmoderno al plantear: “¿Qué queda de la relación filosofía-política en un mundo en el que, sea como consecuencia del final de la metafísica, sea como afirmación de la democracia, no se puede ya pensar la política en términos de verdad?” Así, es muy sugerente constatar que, en sus orígenes y en sus manifestaciones, la crisis de la racionalidad posmoderna posee un notable carácter político. Para Lyotard, por ejemplo, el holocausto de Auschwitz representa el fracaso o la eliminación del pueblo como un soberano moderno que, a su vez, había sido fuente de legitimidad después de la Revolución Francesa. Para el filósofo francés, se trata de un populicidio que abre la posmodernidad. Del mismo modo, los intelectuales más representativos de la centuria pasada, como Hbermas, Hrkheimer, Aorno, Lotard, Foucault, Wittgenstein y Rrty, acometen empresas filosóficas que coinciden básicamente en la crítica de la razón, ya sea en forma de negación, deconstrucción o de reconstrucción de la misma, como ha mostrado el profesor Suárez Molano.

¿Pr qué (y en qué sentido) la filosofía política clásica?

En el intento por superar una crisis, usualmente la mirada se dirige hacia adelante y no hacia atrás. Por ello, saldré al paso de una objeción que seguramente ha aparecido en el lector: ¿la vuelta a los clásicos no supone una empresa anticuada, nostálgica, de un pasado que no volverá, o cuando menos, una mera curiosidad erudita? La lectura de las obras de Strauss muestra que el norte de su preocupación no es principalmente histórico, ni tampoco arqueológico o erudito, aunque supone un alto grado de erudición y rigor histórico. El propósito intelectual de la

recuperación de la racionalidad política clásica se inscribe en la certeza de que algunos de los problemas contemporáneos han sido planteados en esencia en la época antigua, y que las herramientas conceptuales de una ciencia política contemporánea de cuño empírico, o de una filosofía política que ha devenido en ideología, no permiten una comprensión adecuada de tales fenómenos. Consciente de esta objeción escribe Strauss: “o es el ejercicio desinteresado y masoquista del anticuario ni la exaltación desinteresada del romántico lo que nos induce a volvernos con fervor, con una voluntad incondicional de aprendizaje, hacia el pensamiento político de la antigüedad clásica. Nos impele a hacerlo la crisis de nuestro tiempo, la crisis de Occidente”. Del mismo modo, es necesario aclarar que la lealtad primordial de Strauss es con la filosofía clásica, no con la ciudad clásica ni con el arte clásico. En otras palabras, su compromiso es con una civilización que tiene la razón como norte y no con la cultura, cuyas expresiones pueden ser, paradójicamente, inauditamente bárbaras. En síntesis, la enseñanza de Strauss sobre la política puede entenderse como un intento de reavivar, adaptar y aplicar, en las circunstancias de nuestro tiempo, la tradición filosófica socrática. Desde esta perspectiva se extrae una propuesta ciudadana como eje formativo: la educación liberal. ¿En qué consiste?

La educación liberal “es la educación en la cultura o para la cultura”. Su producto es un ser humano cultivado, puesto que, así como la tierra necesita labradores, la mente necesita maestros. En su aspecto público, la educación liberal es un antídoto contra la cultura de masas, pues responde a la pregunta sobre cómo conciliar un orden que no sea opresivo con una libertad que no sea solo licencia. Strauss la define como una escalera para ascender de la democracia de masas a la democracia en su sentido originario, o en otros términos, para establecer una aristocracia dentro de la sociedad de masas. Hay que precisar que dicha aristocracia no es propiamente una forma de gobierno -Strauss se inscribe en el consenso democrático contemporáneo- sino un predominio del elemento sapiencial e intelectual que le aportan algunos ciudadanos ilustrados a la sociedad. De hecho, el profesor germano

reconoce que la educación liberal no es una cuestión de masas, sino el privilegio de una minoría, y en contravía de Platón, aclara que quienes han recibido dicha educación no tienen por este sólo hecho un derecho propio a gobernar la comunidad política. Para ejemplificar la vigencia de la educación liberal se hace necesario remitirse a un problema que ya había sido planteado en la época clásica y que retoma su actualidad en el siglo XX: el de la tiranía. Se trata de un peligro tan antiguo como la vida política, y por ello tan antiguo como la ciencia política misma. Sin embargo, cuando la tiranía aparece bajo nuevas formas en el siglo XX, la ciencia política contemporánea no sabe reconocerla, en buena medida por cuenta de la férrea distinción weberiana entre hechos y valores que ha influido en las ciencias sociales, y a partir de la cual se considera que el nombre mismo “tiranía” implica un juicio de valor que es indigno de la investigación netamente científica. Según Strauss, el mismo razonamiento se aplica al tema de la virtud. Evidenciando que hoy en día al problema de la virtud se le da el ropaje de “calidad de vida”, “justicia” o “ética”, Strauss apunta que si queremos saber qué es la virtud debemos volver a la *Ética de Aristóteles*. Allí se encuentra una respuesta más elaborada y menos ambigua³⁴.

En el contexto contemporáneo, Leo Strauss no es el único autor que se ha empeñado en la empresa de la recuperación de la razón. Desde una perspectiva post-ilustrada se encuentra Jürgen Habermas, para quien el proyecto de la modernidad es inacabado, y en las relaciones intersubjetivas impera la necesidad de una razón comunicativa. Alasdair Macintyre aboga también por un retorno a la filosofía clásica pero acentúa una relectura y puesta al día de la misma. No obstante, el propósito straussiano parece inédito en cuanto se encamina a una vuelta a los clásicos, con el ánimo de hallar allí las cuestiones políticas perennes que permitan una mejor formulación de los problemas actuales. Ello no implica la búsqueda de recetas mágicas y definitivas en tales autores. Tal empresa no es razonable, puesto que “solo nosotros que vivimos en el presente podemos encontrar una solución a los problemas del presente”, aclara Strauss.

Entonces, ¿por qué propugnar por un retorno a la racionalidad política clásica? Porque el contexto contemporáneo o postmoderno aparece como insuficiente. Porque vivimos una situación de crisis que tiene diversas manifestaciones, una de ellas, que la política no parece ser capaz de responder con herramientas epistemológicas adecuadas a los desafíos de una sociedad compleja. La racionalidad política contemporánea carece de vigor argumentativo para plantear correctamente los problemas más relevantes del ámbito público, y así proponer alternativas que doten de sentido y cohesión a las sociedades pluralistas. También porque la acción política ha marginado su teleología -el bien común-, convirtiéndose en una permanente lucha por el poder, cuyo ejercicio está desligado de criterios éticos y antropológicos. En suma, porque el ideal democrático y liberal muestra diariamente sus insuficiencias y su incapacidad para que pueda ser asumido como ideal político coherente y garante de la dignidad de todos los seres humanos.

La vigencia de la racionalidad política clásica

La filosofía política clásica reivindica el papel de la razón como vehículo comunicativo, la cual hace posible el diálogo político, el cual es, a su vez, expresión de la naturaleza del hombre como *zoon politikón*. Para comprender el valor de la filosofía política antigua, especialmente griega, es obligatorio estudiarla en sus textos, con la finalidad de llegar al verdadero sentido de los mismos³⁶, algo que los enfoques positivistas e historicistas no permiten por su correlato relativista. De allí el carácter letrado de la educación liberal por la que aboga Strauss, una educación principalmente *libresca*, en cuanto se trata de estudiar los grandes libros que dejaron las mentes más grandes, y de emprender un estudio en el que los alumnos más experimentados ayuden a los principiantes y alumnos menos experimentados. La antigüedad clásica se estructura sobre la base de la estrecha relación entre la filosofía política y la vida política, de allí que las cuestiones políticas básicas sean planteadas en asambleas, consejos, clubes y gabinetes, y están formuladas en términos inteligibles y familiares, lo que lleva a

que sean discutidas principalmente por los adultos en su sano juicio. En la época contemporánea, Strauss asume que tal orientación filosófica se concreta en la actitud del filósofo o del científico social hacia la sociedad que pretende comprender. Ante ésta tiene el deber de respetar la perspectiva tradicional de la sociedad, aunque ello no implica que no la critique de manera constructiva. En efecto, respecto de la democracia liberal, que es el régimen político dominante, Strauss que la estima por la democracia no lleva a adularla, sino a querer perfeccionarla. En este marco, se evidencia que Strauss valora ampliamente la perspectiva del ciudadano, particularmente de aquel que es reflexivo y amplio de miras. Al ampliar el espectro de los participantes en el debate político, este enfoque no trae como consecuencia la disminución del nivel intelectual de la reflexión política pública. Más bien, pretende justificar la crítica al positivismo y el historicismo vigentes, poniendo en evidencia que las ciencias sociales se deben, o están al servicio de la sociedad, y no al revés. Por el contrario, la perspectiva positivista de las ciencias sociales trae como consecuencia que éstas se privan de antemano de la capacidad de enjuiciar la realidad social desde un punto de vista normativo, y por tanto, renuncian a dar una respuesta vinculante a la pregunta específica de la filosofía política: la pregunta por el mejor régimen político.

A juicio de Leo Strauss, una de las formas de contrarrestar la especialización de las ciencias sociales, que en el análisis pierden de vista el todo, y con ello lo esencial, es precisamente el retorno a la perspectiva del ciudadano de a pie, o del sentido común. Pero tal indicación no supone un mero deseo o un bienintencionado consejo. Implica una exigencia metodológica: que el *civismo* sea asumido como la matriz de las ciencias sociales, y con ello de la ciencia política. La consecuencia es que la ciencia social se convierte en una servidora del *civismo* o, en todo caso, se debe ilustrar el *civismo* mirando mucho más allá de él, pero siempre en la misma dirección que aquél indica⁴¹. Para la ciencia política que promueve Strauss, esto implica la combinación de un compromiso crítico “que así como no

supone neutralidad valorativa, tampoco significa compromisos ideológicos partidistas, o con tendencias de izquierda o de derecha”, aunado con la perspectiva de los ciudadanos participantes, los cuales argumentan racionalmente en defensa de sus propias convicciones. Al asumir este enfoque, Strauss insinúa el retorno hacia la racionalidad política clásica, toda vez que, a su juicio, en la Política de Aristóteles está contenida una comprensión coherente e integral de lo político, pues allí la ciencia política es la forma plenamente consciente de la comprensión del sentido común de lo político.

En el contexto político norteamericano, Strauss precisa que el tema político rector de este tiempo es la democracia liberal. Tal dato no conlleva la adulación de la misma, o sugerir la imposibilidad de su reforma o cambio, menos aún si, como he señalado, para Strauss la idea del mejor régimen político es el tema medular de la filosofía política. Requiere, por parte del científico social, la comprensión de la democracia como el *ethos* de dicha sociedad. Así las cosas, se trata de trascender la perspectiva ciudadana local y comprender desde adentro los fenómenos humanos que debe interpretar el intelectual o el científico social, y asumir la filosofía política con un compromiso vital. Para ello debe aceptar transitoriamente como verdaderos los valores de la sociedad que estudia. No situarse como un árbitro externo imperturbable que, por cuenta de su perspectiva crítica, desplaza el conocimiento de las realidades objetivas, pues bajo esta perspectiva, por lo demás propia de la nueva ciencia política, “desde la misma perspectiva se podrían observar triángulos o peces”. Pero además, el sujeto en cuestión en las ciencias sociales no es únicamente un intelectual o un científico social. De hecho, es también un hombre que actúa, alguien que está inmerso en los fenómenos políticos que pretende comprender. De allí que se le impone la obligación de criticar los demás puntos de vista y los valores que se proponen en nombre de aquellos que él asume como válidos. Así, el estudio de los fenómenos políticos no pretende una asepsia o neutralidad valorativa que, en la opinión Straussiana, es imposible, sino que, tomando distancia del nihilismo moral al que

parece desembocar la distinción weberiana, se sitúa en el escenario de “un estado de guerra de todos contra todos” en el que las armas son las diferentes opiniones y argumentos, pero que termina en una coexistencia pacífica a por cuenta de la confianza en la razón y en la mesa del consejo, es decir, de la deliberación y la retórica ejercidas públicamente. Por consiguiente, si se tiene en cuenta la valoración Straussiana del civismo, de la perspectiva política del ciudadano, y del talante socrático de la propuesta del profesor de Chicago University, difícilmente se puede sostener de manera válida que se trata de una filosofía política elitista, antidemocrática y autoritaria como sostiene López De Lizaga.

La propuesta Straussiana parece tener un aire de familia con el modelo contemporáneo de la democracia deliberativa. No obstante, la racionalidad política clásica estructura la discusión política como un instrumento en la toma de decisiones del ámbito público, y no como un fin en sí mismo. Strauss destaca, por ejemplo, que la ciencia política surge como retórica, específicamente como una parte de ésta. Sin embargo, con el tiempo se fue consolidando la distinción como dos disciplinas distintas, y por ello los filósofos clásicos terminan siendo considerados con razón como los fundadores de la ciencia política en el sentido definitivo de esta expresión. La democracia deliberativa tiene un trasfondo instrumental, procedimental y abstracto que se ve reflejado en la importancia del lenguaje y de la discusión acerca de las reglas de la discusión, lo que es diametralmente opuesto a la racionalidad política clásica que reivindica Strauss. Para esta racionalidad, el debate político tiene un trasfondo epistemológico-realista y moral clásico, que se enfoca en la construcción del mejor orden político.

De cualquier modo, a pesar de las diferencias apuntadas, la democracia deliberativa constituye una sugerente propuesta por vincular la discusión de los asuntos públicos con un mayor número de ciudadanos, con lo cual se pone de relieve la complejidad del ámbito público contemporáneo, así como las carencias de la democracia participativa en la sociedad de la información. Según el modelo de la democracia deliberativa, todos los ciudadanos

tienen derecho a participar en las deliberaciones de los asuntos públicos, incluso a intervenir en la definición de los asuntos por discutir, toda vez que no existen reglas iniciales que limiten la agenda de la conversación ni la identidad de los participantes. Así las cosas, aunque desde el punto de vista de la concreción y del contenido de la racionalidad, la democracia deliberativa y la racionalidad política clásica reivindicadas por Strauss diferencian notablemente, el aire de familia entre las dos teorías reside en poner de relieve la racionalidad humana como un instrumento intersubjetivo de discusión y deliberación de los asuntos públicos. En el actual contexto postmoderno, caracterizado por la impugnación de las posibilidades de la razón humana y en la apatía de los ciudadanos por la participación pública, quizás esta empatía conceptual no represente un aspecto menor.

Ahora bien, siguiendo a Strauss, la racionalidad política clásica puede caracterizarse básicamente por el carácter sustantivo de la misma. Éste se manifiesta en dos aspectos: la razón como búsqueda de la verdad, y la razón entendida en clave ética o moral.

En primer lugar, la razón como búsqueda de la verdad, y no como posesión ni autocomplacencia en los conocimientos adquiridos. En este sentido, para Strauss la filosofía política constituye la búsqueda del bien político completo y objetivo, “el más grande de la humanidad, capaz de elevar a todos los hombres más allá de sus pobres selves”. Guglielmina lee a Strauss del mismo modo cuando apunta que “el diagnóstico de una destrucción de la razón es verdadero y el pensamiento griego, al proporcionar un patrón trascendente y objetivo, constituye sin duda la única alternativa”. En el quehacer del filósofo político, esta concepción de la verdad se enlaza concretamente con las preguntas por el bien y la justicia. En la obra straussiana aparece claro que, sin el planteamiento de tales cuestiones, la filosofía política deja de ser una *scientia* práctica y se convierte en mera descripción de los hechos políticos. Del mismo modo, es evidente que la verdad no se reduce meramente a lo que consientan los miembros de la comunidad política.

En segundo lugar, la razón entendida en clave ética o moral, es decir, la razón como rectora del ser humano que, mediante el conocimiento del bien, se permite guiarlo hacia la realización práctica de la bondad, y con ello hacer posible una vida feliz. Al modo clásico, tal comprensión de la razón debe verificarse también en el plano político, y tiene como presupuesto metodológico la recuperación de la pregunta por lo correcto, la cual se plantea el hombre en cuanto hombre, y se lo propone precisamente en la esfera de lo político, lo que lleva a que las preguntas por lo justo y lo bueno sean regla y medida de toda comunidad política, lo cual, desde una perspectiva aristotélica, sitúa a quien formula tales interrogantes ante la misma gramática del orden político. El planteamiento de la pregunta por el bien es una condición de la concepción política straussiana. La política misma expresa este ideal, pues la vida política permite saber qué debe entenderse por “hombres buenos”, esto es, aquellos que están dispuestos a poner el interés común por encima del interés privado y de los objetos de sus pasiones, y además, son capaces de hacerlo. O bien, aquellos que disciernen en cada situación cuáles son las acciones nobles y justas y las realizan precisamente por ser éstas lo que son, y no por alguna razón ulterior. En otros términos, “dado que hay un vínculo necesario entre la moral (cómo debería vivir el hombre) y la ley, hay un vínculo necesario entre la dignidad del hombre y la dignidad del orden público”.

En síntesis, la recuperación de la pregunta acerca de cómo deben vivir los hombres implica la vuelta sobre la perspectiva de la ciencia política clásica, la cual se orienta por la pregunta por la perfección del hombre, para culminar así con la descripción del mejor orden político, la realización del cual, curiosamente, se considera producto del azar.

En el debate público, la asunción de una razón política plantea las preguntas acerca del bien y la justicia desde una perspectiva filosófica realista, y por consiguiente, se hace cargo de la posibilidad de hallar respuestas verdaderas a tales cuestiones, y sitúa los asuntos políticos ante la existencia de un orden natural⁶³ previo y normativo. En este sentido, la perspectiva de Strauss hace posible el

redescubrimiento de la ley natural como fundamento de la conducta humana, sugiriendo así la imposibilidad de renunciar a un nivel metafísico de argumentación en la deliberación política.

Al igual que en nuestro tiempo, en la época clásica son frecuentes en la ciudad los conflictos entre los hombres que defendían posiciones opuestas acerca de la justicia y de la mejor organización de la polis. Strauss hace notar cómo al filósofo político le corresponde dirimir tales disputas, convirtiéndose en árbitro por excellence, pues al estar por encima de las diferencias partidistas y particulares puede contemplar con claridad la situación de la ciudad y proponer las soluciones más acertadas. La vida política supone diálogo, deliberación, pero ante todo, un tipo de diálogo sustantivo, es decir, que más allá de las pautas retóricas y formales que lo inspiren o de las reglas comunicativas, discursivas y procedimentales que lo rigen, tiene un propósito intrínseco: la búsqueda de la verdad, una verdad que se concibe desde un fuerte componente ético o moral, toda vez que la pregunta que inspira la vida política clásica -tanto teórica como práctica- es: ¿cuál es el mejor orden o régimen político?, en el entendido que este régimen político contribuye a la felicidad de la persona. Los griegos tienen conciencia de la insuficiencia de los diferentes tipos de régimen, o de los condicionamientos antropológicos y sociales que tienen sus concreciones históricas. Por ello se hace necesaria su permanente revisión y crítica. Aristóteles, por ejemplo, se empeña en mostrar los pro y contra de cada uno de los

regímenes políticos. Del mismo modo, es extraña una suerte de blindaje implícito o explícito a la forma de gobierno dominante, más aún con descalificaciones de diversa índole a quienes formulan un cuestionamiento a la implementación del mismo.

El carácter sustantivo de la racionalidad política clásica no solo se pone en evidencia en el aspecto moral que se desprende de sus consideraciones, sino también en el papel central que asume la decisión en el debate político. Strauss anota que el tema de controversia fundamental es la cuestión relativa al tipo de hombres que deben tener la última palabra en los asuntos políticos, es decir, quiénes deben decidir. En ese marco, el diálogo, la deliberación y la persuasión son situados en el ámbito político como medios e instrumentos de los asuntos políticos, no como fines en sí mismos. En último término, pretenden propiciar una mejor decisión, esto es, aquella que sea más verdadera, buena y justa.

Finalmente, dado que Strauss no propugna una vuelta al pasado por sí mismo sino en vistas a las lecciones sustantivas que se pueden extraer de allí para nuestro tiempo, más que en un retorno, una vuelta o un estudio histórico de la filosofía política clásica, la clave de lectura de su obra está en la recuperación de la racionalidad política clásica, la cual se funda sobre la perspectiva cívica que hace posible que la pregunta por el mejor régimen político siempre esté vigente en el seno de la sociedad. A mi modo de ver, ésta es la mejor lección que nos ha ofrecido este profesor universitario.



¿Qué es filosofía política? de Leo Strauss. Apuntes para una reflexión sobre el conocimiento político

Leo Strauss es considerado uno de los pensadores de los problemas políticos contemporáneos más importantes de nuestra época (Gavito, 2002; Garzón-Vallejo, 2009).

JORGE ORELLANO

Su preocupación por la forma como el hombre piensa su mundo, los asuntos políticos, la buena sociedad y la democracia contemporánea fueron el centro de sus reflexiones en el campo de la filosofía política que, en todos sus argumentos, fue una apuesta por el mundo ateniense que dio origen al pensamiento occidental. La formulación de su perspectiva de comprensión de esos problemas políticos, orientada por la preocupación sobre lo que debe ser el mejor gobierno para la sociedad, lo inscribe en la tendencia normativa de la epistemología política (Arnoletto, 2007).

El propósito de este ensayo es abordar los argumentos de carácter teórico y metodológico que sirven de soporte a la defensa de la filosofía política por parte de Leo Strauss como forma de conocer y comprender el mundo. Este análisis se centra en el trabajo *¿Qué es filosofía política?* y sigue las líneas expositivas de ese texto.

Organizamos la exposición con unas puntualizaciones sobre lo que puede identificarse con el ideal de sociedad buena o modelo político correcto. Seguimos con la distinción entre filosofía y filosofía política para luego abordar las diferencias entre filosofía política clásica y filosofía política moderna que realiza Strauss.

Analizamos la preocupación del autor por confrontar las tesis positivistas e historicistas que devienen en pérdida de relevancia de la filosofía política en nuestros tiempos. Cerramos con algunas consideraciones sobre los temas

objeto de reflexión por parte de la filosofía política tal, como lo expone Strauss, y su pertinencia para pensar un mundo como el nuestro, con características totalmente distintas a la visión de la filosofía política clásica y sus implicaciones para el conocimiento de la realidad contemporánea.

Democracia como modelo ideal y neoconservadurismo

Para Strauss, el problema central de la filosofía política encuentra asidero en las concepciones del bien presentes en los pensamientos que guían la acción de los hombres en el ámbito político, bien se trate de conservar un determinado orden político o bien de cambiarlo. Problematizar esas opiniones conduce a plantear la adquisición del conocimiento, particularmente del conocimiento de lo político.

Toda acción política, pues, está dirigida por nuestro pensamiento sobre lo mejor y lo peor. Un pensamiento sobre lo mejor y lo peor implica, no obstante, el pensamiento sobre el bien. La conciencia del bien que dirige todas nuestras acciones tiene el carácter de opinión: no nos la planteamos como problema, pero reflexivamente se nos presenta como problemática. El mismo hecho de que nosotros podamos plantearla como problema nos lleva hacia un pensamiento del bien que deja de ser problemático; nos encamina hacia un pensamiento que deja de ser opinión para convertirse en conocimiento (Strauss, 1970).

Cuestionar los pensamientos que tienen los hombres sobre el bien y los problemas que se derivan de ello es lo que para Strauss representa el objeto de la filosofía política. Se trata de una idea del bien, identificada con una concepción del mejor orden político u orden social justo.

La carencia de reflexión sobre este punto, en la época que le tocó vivir, es lo que conduce a Strauss a plantear cierta decadencia de la filosofía política como perspectiva de reflexión y análisis. Sin embargo, lo anterior deja abierto otros problemas: ¿Qué se entiende por el mejor orden político? ¿Sobre qué premisas es posible admitir una visión normativa de la realidad en esos términos? ¿Es posible hoy encontrar una definición unívoca de ese orden ideal?

Para Strauss estaba claro que ese orden ideal era la democracia occidental fundada en criterios liberales, en la cual se conservan rasgos del republicanismo; protección de libertades individuales y control institucional del poder. La democracia occidental, en la perspectiva de Strauss, se oponía a las formas totalitarias del poder, como lo fueron las experiencias del nazismo y el comunismo soviético con sus nefastas consecuencias para la humanidad y la política misma. Y esa defensa no se quedaba ahí, sino que además se aspiraba a proyectarla como un modo de vida universal, una aspiración hecha no sin dudas y críticas: a pesar de la defensa de la democracia, Strauss veía con recelo el hecho de que, al estar fundada en una moral universal y no en una revelación divina, la democracia admitía la posibilidad de que ella misma albergara tendencias religiosas contradictorias, hecho que se manifestó en lo que denominó el problema judío (Tarcov y Pangle, 1993).

Esa aspiración es lo que ha impulsado la crítica al pensamiento de Strauss, y con ello al pensamiento norteamericano sostenido en sus ideas, y su pretensión por consolidar la democracia como sistema político universal, lo que ha merecido el calificativo de neoconservador, dentro del espectro ideológico del pensamiento político norteamericano. De hecho, tal como señala Alfredo Toro Hardy (2005), los mismos representantes del neoconservadurismo norteamericano se autocalifican de “imperialistas democráticos”.

La defensa de la democracia por parte de Strauss trataba, igualmente, de una apuesta por una educación cívica que permitiera trascender la cultura de masas que reina en la democracia popular y avanzar hacia un modelo democrático, como inicialmente se concibió, es decir, como una orientación aristocrática (Tarcov y Pangle, 1993), en el sentido restrictivo del ejercicio de la ciudadanía. De esta última consideración deriva la inclinación por considerar la obra de Strauss como una visión empírica y cívica de la política (civismo metodológico).

Filosofía y filosofía política

El pensamiento sobre los asuntos políticos y la posibilidad de cambiarlos o conservarlos requieren cierta formalización. Strauss remite a la revisión de las formulaciones clásicas de lo político y del papel que juegan las personas en ese orden, planteadas en la filosofía griega de la mano de autores como Platón o Aristóteles. Ésta es la razón que le otorga preponderancia a la filosofía política clásica del mundo ateniense y que Strauss contrapone a las pretensiones reduccionistas de la ciencia y el historicismo de la era moderna.

Strauss considera a la filosofía, en términos generales, como una visión integral de búsqueda de la verdad, de búsqueda del conocimiento universal de las cosas. A su juicio, la razón de ser de la filosofía radica en el desconocimiento que el hombre tiene sobre las cosas del mundo, lo que sirve de base para abocarse de manera sistemática a conocer la verdad. Es por tanto una labor permanente, dinámica, no un estado definido: “La búsqueda sería innecesaria si ese conocimiento estuviese a la mano” (Strauss, 1970). En el lenguaje de la teoría del conocimiento, podríamos decir que Strauss introduce, a su manera, una duda metódica: “Sólo sé que no sé nada”, lo cual refleja la ignorancia sobre las cosas como punto de partida del esfuerzo por alcanzar el conocimiento. Una suerte de duda metodológica similar puede observarse en la premisa de Durkheim (1986) cuando pide tratar a los hechos sociales como cosas, es decir, como algo que no conocemos.

Pero es una duda que se supera por vía inductiva al adherirse a la observación aplicada

por los filósofos clásicos, quienes la usaron como método para sustentar sus reflexiones, propuesto por la filosofía griega: el filósofo observa la realidad, y a partir de sus observaciones y del contacto con la gente puede definir lo que realmente quiere y la forma que permita superar las meras opiniones del común de las gentes. Además, lo que se formule como modelo político ha de poseer como cualidad su generalidad, es decir, no hace reparo en particularidades histórico-concretas, sino que persigue formular modelos susceptibles de aceptación por todos los hombres.

Se trata de una labor cognitiva, que en el caso de la filosofía política se aprecia en la aspiración por superar las opiniones sobre lo político por un conocimiento más certero y metódico. Es dentro de esta concepción donde Leo Strauss inscribe la filosofía política:

En la expresión “filosofía política”, “filosofía” indica el método, un método que al mismo tiempo profundiza hasta las raíces y abarca en extensión toda la temática; “política” indica tanto el objeto como la función. La filosofía política trata del objeto político en cuanto es relevante para la vida política; de aquí que su tema se identifique con su meta, como fin último de la acción política. El tema de la filosofía política abarca los grandes objetivos de la humanidad: la libertad y el gobierno o la autoridad, objetivos que son capaces de elevar al hombre por encima de su pobre existencia (1970).

La filosofía política implica un tránsito de la opinión de lo político hasta un nivel de conocimiento de la esencia de lo político, lo cual se convierte en su tarea primordial. Las personas poseen cierta opinión sobre las cosas sin necesidad de conocerlas en su totalidad; igual sucede con lo político. Por tanto, la labor de la filosofía política es conducir a la superación de esas opiniones y colocar al hombre en una situación de dignidad con base en su conocimiento de los asuntos políticos.

En palabras de Strauss: “La filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo” (1970).

Para Strauss la filosofía política como campo de reflexión de lo político se distingue de otras formas de reflexión. Así, la filosofía política se distingue del pensamiento político en cuanto éste se basa en el estudio de ideas asociadas con nociones, comentarios, imaginación, convicciones, creencias, etcétera, relacionadas con principios políticos, y además es indiferente a la distinción entre opinión y conocimiento. Por su parte, la filosofía política es un esfuerzo consciente, coherente y continuo por sustituir las opiniones por conocimientos ciertos. Los hombres siempre han tenido pensamiento, pero la filosofía política aparece en un momento preciso de la historia. El pensamiento político se desarrolla a través de relatos, leyes, códigos, discursos, etcétera. En cambio, la filosofía política se desarrolla mejor a través del tratado (Strauss, 1970). El tratado es la metodología de la filosofía política clásica, mientras que para la filosofía política moderna lo es la narrativa. En el campo de la filosofía, los tratados constituyen la formalización erudita de las reflexiones que sobre determinados problemas hacen los filósofos. Es su manera de decir las cosas y de estructurar sus argumentos. En el caso de Strauss, el tratado versa sobre la reivindicación de la filosofía política en tanto forma integral de comprender el mundo y de guiar las acciones de la recta conducta de las personas.

La filosofía política se diferencia de la teoría política en que esta última consiste en un estudio comprensivo de la situación política que sirve de base para la construcción de una política en sentido amplio, es decir, para orientar cursos de acción. Son estudios circunscritos al caso de estudio, cuyos principios son aceptados por la opinión pública o por buena parte de ella y, a juicio de Strauss, conduce a asumir de manera dogmática principios políticos que bien pudieran ponerse en cuestión.

Filosofía política no es teología política. La teología política es una enseñanza política basada en la revelación divina; en cambio, la filosofía política se limita a lo que es accesible a la mente humana por sí sola. De cierta manera pudiéramos señalar que en este aspecto la propuesta de Strauss se relaciona con la pretensión del positivismo por guiar el

conocimiento sólo sobre cosas empíricamente verificables; no por casualidad admite como válidos los intentos iniciales de Comte al querer guiar el desarrollo del conocimiento. Sin embargo, lo que destaca aquí es un desiderátum que debe enfrentar aquella persona resuelta a cultivar el mundo del saber: hay momentos en que es preciso transgredir límites a las aspiraciones del conocimiento como, por ejemplo, las normas religiosas. De ahí que entre Jerusalén, que representa ese mundo de piedad y restricciones divinas, y Atenas, como referente del cultivo del saber, Strauss se decanta por esta última (Gavito, 2002).

Lo que diferencia a la filosofía política de lo que Strauss denomina ciencia política “científica” es que ésta es autosuficiente y afilosófica. Ambas son incompatibles en la medida en que la ciencia política no requiere nada de la filosofía política: sólo se basa en datos a partir de los cuales deduce sus consideraciones de lo político, mientras que la filosofía política consiste en un “intento por comprender la esencia de lo político” (Strauss, 1970). En el caso de la filosofía política, no niega su dimensión normativa derivada de la valoración dada por lo que Strauss denomina “amor a la verdad”.

A diferencia de la opinión política, que se basa en suposiciones, errores, creencias, prejuicios, etcétera, la filosofía política se contrapone a ella, puesto que se orienta por sustituir las meras opiniones por un conocimiento certero, coherente y crítico de los asuntos políticos. Este proceso se hace difícil en el contexto de una sociedad dinámica de masas, caracterizada por cambios rápidos y la complejidad de las relaciones. En esta situación, dentro de la descripción de Leo Strauss, la especialización del cultivo del conocimiento se materializa en disciplinas como la ciencia política:

El conocimiento político es hoy más difícil de adquirir y queda anticuado con mayor celeridad que en otros tiempos. En estas circunstancias se hace necesario que un número determinado de hombres se dedique exclusivamente a la tarea de recoger y asimilar el conocimiento sobre lo político. Es a esta

actividad a la que hoy frecuentemente se le denomina ciencia política (1970).

Esta búsqueda del conocimiento es una tarea refinada, que a veces deviene en enseñanzas que pueden transmitirse en aulas y conduce a la consolidación de una élite académica especializada guiada por el amor a la verdad. Esta misma dificultad para comprender los asuntos políticos hace que Strauss apueste por una democracia administrada por una aristocracia, no por criterios de exclusión ni por mero elitismo, sino porque en el mundo de los hombres no todos pueden dedicarse a los asuntos filosóficos y políticos (Gavito, 2002). No obstante, queda la duda acerca de la forma como podrían ser integrados en la deliberación pública las exigencias o criterios acerca del bien de quienes no cuentan con un juicio tan refinado como los académicos o decisores públicos, lo que a su vez podría traducirse en problemas de paternalismo alienante y también de confrontación e integración de derechos en el marco institucional, problemas que han sido abordados contemporáneamente por las teorías de la decisión racional (Harsanyi y Rawls).

A pesar de la distinción que pudiera darse entre el estudioso y el no estudioso de la política, ambos convergen en un mismo punto: su centro de atención es “la situación política dada, e incluso, en la mayoría de los casos, la situación política concreta en el país del individuo que realiza la investigación” (Strauss, 1970). Sin embargo, más allá de esto, lo que importa es que desde que la inmediatez y lo concreto del momento dejan de ser referencia para el pensamiento, surge -el en foque filosófico de lo político. “Solo cuando el aquí y el ahora desaparecen como centro de referencia puede surgir el enfoque filosófico o científico de lo político” (Strauss, 1970).

El amor a la verdad que suscribe la filosofía política converge con el interés de la filosofía política clásica por encontrar el mejor régimen político. Se trata de visiones integrales y trascendentes del mundo, que superan los momentos históricos precisos. Se hace evidente aquí una vez más esa dimensión normativa ausente en las visiones científicas contemporáneas, que fragmentan la realidad para su análisis, vía especialización analítica, y

que eran reprochadas por Strauss. En cierta forma, ese amor a la verdad encontrará un nicho en los espacios académicos antes que en los hombres de acción, sólo que a los hombres de ciencia se les reconoce mayor responsabilidad en la concepción de mundo que se plantee en la medida en que se encuentran en la tensión entre el conocimiento y la acción. Si aquí se admite que los hombres de ciencia en sus respectivos espacios académicos han de promover cierta forma de vida y no otras, generarían un conflicto que, desde otra perspectiva, difícilmente pueda resolverse. Es lo que plantea Max Weber al explicitar su duda acerca de "... si en la enseñanza académica se debe o no 'hacer profesión' de las propias valoraciones prácticas fundadas en la ética, en los ideales culturales o bien en una concepción del mundo" (2001). Weber no descarta que el académico exprese sus valoraciones específicas sobre problemas concretos, lo que exige es lo que llama "honestidad intelectual", es decir, que el académico sea claro ante sí y ante sus estudiantes al momento de precisar cuándo una aseveración es resultado de observaciones empíricas o deducidas lógicamente y cuándo corresponden a valoraciones prácticas, de naturaleza subjetiva.

Hacer filosofía política no es tan sencillo como parece, ya que el simple hecho de que todos los hombres poseen ideas vagas o conocimientos específicos sobre distintos temas dificulta la posibilidad de acuerdos que validen lo que es verdadero. La peculiaridad del fin de lo político, el bien común, introduce un nivel de complejidad para su conocimiento, puesto que el significado que pueda atribuírsele a ese término es de por sí problemático. Esa problematicidad, a decir de Strauss, se traduce a veces en un menosprecio de los fines políticos que los reducen a meros compartimientos de otras disciplinas, e impide que se aprecie la situación en su totalidad. Sin embargo, esto no despeja la preocupación por lo que ha de entenderse por fines políticos y Strauss atribuye esa dificultad al carácter comprensivo de los fines políticos.

Saber en qué consiste la victoria no es problemático; lo es esencialmente, sin embargo, comprender el significado del bien común. La

ambigüedad que rodea a los fines políticos proviene de su carácter comprensivo. Entonces surge la tentación de negar o eludir el carácter comprensivo de lo político y tratarlo como un compartimiento más (1970).

Diferente es la formulación de comprensión de Max Weber para quien la comprensión consiste en captar la lógica de fondo que subyace a la acción de los actores sociales sin que esto implique algún compromiso de acción. En la formulación comprensiva de Weber se tiene como premisa la dificultad por aprehender la realidad social en su totalidad; de ahí que se asume la realidad social como infinita y es la visión del observador la que define los ámbitos de interés para el análisis, la cual aborda mediante herramientas unívocas como lo son los "tipos ideales".

La comprensión de los problemas políticos en la formulación de Strauss se refiere a la atribución de significados relevantes para aquellos procesos sociales que conduzcan a la superación de las condiciones de incompreensión de la humanidad y permitan trascender hacia un estado mejor; se trata no sólo de una teoría política, sino, además, de una práctica política que conduzca a una sociedad de bienestar y justicia, y en ese afán introduce elementos como la moral republicana, la virtud y la libertad de los hombres como referentes para ese modelo de sociedad justa susceptible de ser universalizable.

El planteamiento de Leo Strauss sobre la filosofía política es una búsqueda permanente de la verdad sobre el mejor orden social; es un pensamiento que integra en sus reflexiones la dimensión normativa y procura superar las ideas vagas por un conocimiento certero acerca de los objetos políticos.

Filosofía política clásica y filosofía política moderna

El contexto histórico y político que le tocó presenciar a Leo Strauss lo condujo a considerar la decadencia de la filosofía política, en razón de la escasa reflexión sobre los asuntos políticos, el objeto de la filosofía política, su método y la función que podría desempeñar en la sociedad contemporánea.

Para ese entonces, a decir de Strauss, sólo ha sobrevivido la tendencia por hacer historia de la filosofía política, en particular en el ámbito académico de su época, sobre todo porque consideran a la filosofía como contraria a la historia y la ciencia.

Para Strauss la filosofía política clásica es la forma original de la filosofía política de la mano de autores como Aristóteles o Platón (Strauss, 1993). De ahí en adelante todo es derivado, es decir, todo el planteamiento filosófico contemporáneo tiene un antecedente en las reflexiones clásicas.

La filosofía política clásica surge cuando se derrumban todas las tradiciones políticas sin que surja una nueva, y por esta razón la filosofía política clásica es atradicional. “La filosofía política clásica es atradicional, porque pertenece a aquel momento creador en que se derrumban todas las tradiciones políticas y no ha surgido todavía una tradición filosófica-política” (Strauss, 1970). A decir de Strauss, anterior a ese momento las observaciones filosóficas se realizaban mediadas por tradiciones, mientras que con el advenimiento de la filosofía política clásica la observación se da por proximidad entre el filósofo y la realidad: más allá de una reflexión teórica, es una práctica política que delibera sobre lo bueno y lo malo de las acciones de los hombres, no sustrayéndose de la vida pública que le permite apreciar las ideas del bien y del mal.

Es una filosofía libre de todo fanatismo, porque se da cuenta de que el mal no puede ser desarraigado totalmente y, por tanto, de que los resultados que se deben esperar de la política no pueden ser más que modestos. El espíritu que la anima puede expresarse en términos de serenidad y sobriedad sublimes (1970).

Lo más importante de esta formulación clásica de la filosofía política es la aspiración a comprender los fines políticos más allá del inmediatismo temporal y contextual, y su dedicación por plasmar principios universales para todos los hombres. A decir de Strauss, no otra preocupación era el interés por pensar la mejor forma de gobierno que se obtiene de conceptos como aristocracia, democracia o monarquía. De cierta manera, es lo que ha venido en llamarse virtud, esa dedicación a

reflexionar y procurar el bien común, que distinguen a los ciudadanos dignos. Es lo que destaca Strauss de los textos de Platón y, tanto como los contenidos de esos textos, la importancia de los regímenes como tema primigenio de la filosofía política.

Strauss deriva de las lecturas de Platón que los regímenes son diversos y derivan de las leyes que resultan del razonamiento de los legisladores y esto plantea una cuestión de suma importancia: ¿Cuál de los regímenes en conflicto es mejor y, en último término, cuál es el sistema perfecto? Más allá de la respuesta a este problema, apunta a considerar la coincidencia de elementos comunes o diferentes que puedan intervenir en los destinos de los regímenes en cuestión; lo que vale destacar es la necesaria reflexión filosófica.

Strauss admite que la filosofía política clásica adolece de dos objeciones: (a) es antidemocrática y (b) está basada en la filosofía natural y la cosmología clásicas, ambas declaradas falsas por la ciencia moderna. Lo primero se debe, a decir de Strauss, a que los clásicos dieron preponderancia a la virtud en detrimento de la libertad, y esto tiene una razón: la libertad es ambigua porque se presta tanto para el bien como para el mal. En cambio, la virtud implica la formación de la persona a través de una educación moral, conducente a la defensa de la democracia como régimen preferible al resto de las formas de gobierno existentes, algo que se hace patente para las democracias contemporáneas:

... en el grado en que la democracia perciba esos peligros se verá obligada a pensar en elevar su nivel y sus posibilidades, volviendo a los clásicos en busca de sus nociones sobre la educación: una educación que nunca podrá ser pensada como instrucción de masas, sino una educación a la máxima altura para aquellos a quienes la naturaleza ha dotado de ese nivel (Strauss, 1970).

Política y educación reflejan dos tipos de conocimientos que se vinculan en razón de la visión de conjunto que aporta la política sobre los fines humanos y que se proyecta sobre los hombres a través de la educación. En definitiva, para la filosofía política clásica el fin de la vida política es la virtud, entendida como amor a las

leyes y vocación para dedicarse al bienestar de la comunidad política, identificada esta última con una suerte de gobierno autocrático o mixto. Y el orden político identificado como el mejor es la aristocracia o el gobierno mixto.

Por su parte, la formulación moderna de la filosofía política considera que esa idea de virtud cívica y régimen óptimo es irreal y se distancia de la filosofía política clásica. Tal vez donde mejor se expresa esta crítica es en el análisis que realiza

Strauss de Maquiavelo, de quien deduce que: “Es erróneo todo planteamiento de lo político que culmine en una utopía, describiendo una forma de gobierno óptima cuya actualización es altamente improbable”. Siguiendo con Maquiavelo, el cuestionamiento de las virtudes se retrae al momento anterior a la virtud, una instancia amoral, esto es, Maquiavelo reflexiona sobre la imposibilidad de que la moralidad sea el resultado de una condición amoral, por lo que las virtudes no son tales, sino sólo en el contexto de una sociedad donde se forman los hombres, con sus particularidades y sus defectos. Precisamente, con las reflexiones de Maquiavelo se invierte la fórmula que sostenía que la virtud antecede al bien, y ahora la definición del bien antecede a la virtud, por lo que ser virtuoso en este último sentido implica ser libre de toda dominación externa, conlleva la preponderancia de la ley, la gloria y el poder.

...no podemos definir el bien de la sociedad, el bien común, en términos de virtud, sino que, por el contrario, tenemos que definir la virtud partiendo del bien común. Es este modo de comprender la virtud lo que, en definitiva, determina la vida de las sociedades. Por bien común tenemos que entender los objetivos que todas las sociedades persiguen en la realidad. Estos objetivos son: libertad frente a toda dominación extranjera, estabilidad o supremacía de la ley, prosperidad, gloria y poder. La virtud, en el sentido propio de la palabra, es el conjunto de hábitos que se requieren o que conducen al logro de este fin. Y este fin, y sólo él, es lo que hace que nuestras acciones sean virtuosas. Todo lo que se haga por razón de este fin es bueno. Este fin justifica los medios. La virtud no es nada más que la

virtud cívica, el patriotismo o la dedicación exclusiva a los intereses propios de la comunidad (Strauss, 1970).

La preocupación de esta formulación moderna de la filosofía política sería distinta a la que contemplara la filosofía clásica y se centrará en una lógica crítica de las formulaciones anteriores y con temas disímiles por parte de los diferentes autores. Siguiendo el método narrativo, los diferentes autores, que a decir de Strauss representan la primera etapa de la modernidad de la filosofía política, expondrán sus argumentos y sus concepciones de ver los asuntos políticos y la vida de los hombres. Así, mientras que para Maquiavelo el interés era el régimen de gobierno y el deseo de gloria como coactivo para que los hombres se adhirieran a las virtudes republicanas, para Hobbes era la ciudadanía y la justicia los temas centrales, estructurados en una lógica del temor que despierta el instinto autoconservador de los hombres contra el poder de la autoridad. Locke, por su parte, introduce un argumento de naturaleza económica, la propiedad, para justificar y explicar la lógica de funcionamiento de la nueva sociedad moderna. Montesquieu reflexionó sobre la compatibilidad entre virtud republicana y las ansias individualistas del comercio y la riqueza; razonamiento que va consolidando el criterio de individualidad dentro del orden social moderno.

Para Strauss, con Rousseau se inicia la segunda etapa de la modernidad de la filosofía política (1970) y —en sus conclusiones sobre esos autores— significó retomar la visión clásica que conduciría a una visión más radical de la modernidad. Los argumentos de Rousseau, en el análisis de Strauss, implican una mirada a la polis griega pero con ojos de la modernidad, puesto que se conservan ciertos razonamientos anclados en pensadores modernos, argumentos de los cuales destacan la definición de derechos que hagan innecesarios la apelación a los derechos naturales. De estos argumentos derivará la idea de una inequívoca voluntad general, idea que ha conducido a cierto totalitarismo en la medida en que funda la obligación de los ciudadanos hacia la comunidad política y restringe la libertad individual. Rousseau, de acuerdo con Strauss, considera que la sociedad justa es el fin que los

hombres han de perseguir luego de constatar que los hombres se han apartado de su estado de naturaleza perfecto, que no exigía marchar hacia una sociedad civil.

La filosofía política de la mano de autores como Hegel, Kant, sucumbe a la tentación de integrar la historia en los planteamientos explicativos de la filosofía política, esto es, la aspiración por integrar el orden perfecto en la realidad social, lo que se manifiesta en la filosofía política de la historia.

En los planteamientos de esta segunda etapa de la modernidad destacan los axiomas dentro de esta estrategia argumentativa que sirven de infraestructura teórica que, sin embargo, sucumbe a la tendencia por incorporar a la historia como elemento sustancial de la filosofía política. Sigue así una lógica deductiva antes que inductiva, como sucedía en la formulación clásica de la filosofía política apoyada en las observaciones.

Filosofía política, positivismo e historicismo

Strauss cuestiona que el análisis de los asuntos políticos se encuentre dividido en compartimientos que se especializan en un ámbito de la realidad, sin visión de totalidad sobre el objeto de estudio. Peor todavía, Strauss deplora que la filosofía política sea considerada ajena a la ciencia moderna, en particular a la ciencia de corte positivista.

Entre las razones que Strauss identifica para explicar el desprestigio de la filosofía política se encuentran la preponderancia de la distinción entre hechos y valores en el planteamiento científico apuntalado por el positivismo, y la consolidación del historicismo y su crítica a la filosofía como disciplina de conocimiento.

Pareciera que Strauss reconociera cierta importancia al positivismo, en particular cuando toma en consideración la formulación que hiciera Comte y su aspiración por superar la anarquía intelectual en el mundo de las ciencias. Sin embargo, el desarrollo posterior que sigue el positivismo de la mano del utilitarismo, el neokantismo y el evolucionismo disipan esa aspiración (Strauss, 1970).

Para Strauss, la ciencia social positivista es avalorativa y éticamente neutra. En el análisis de Strauss, las ciencias sociales positivistas se mantienen imparciales ante el conflicto que se presenta entre el bien y el mal, independientemente de las nociones del bien y del mal que se ponen en juego. El campo de las investigaciones y discusiones de la ciencia moderna, a decir de Strauss, sólo puede funcionar a partir de una liberación de los juicios morales, de una abstracción absoluta: “La ceguera moral es indispensable para el análisis científico”). Para Strauss el riesgo que conlleva esta actitud es el conformismo, la rutina y la instauración del nihilismo: la contemplación de la realidad sin intención de intervenir en ella, un estado de indiferencia hacia logros concretos en la realidad.

En el fondo, el reclamo por considerar a los intelectuales como parte de una realidad concreta es lo que ha hecho que se vuelque las miradas hacia las condiciones éticas y los compromisos morales hacia la sociedad: los intelectuales no pueden negar que ellos mismos son parte de la sociedad y son en esencia ciudadanos, más aún, ciudadanos con cualidades diferentes a todos los demás, lo que los coloca en situación de aportar visiones sobre el mundo que puedan ayudar a mejorar su situación, algo que es todavía más pertinente en contextos democráticos.

¿Cuáles son las premisas del positivismo y del historicismo y cuáles los argumentos que opone la filosofía política que formula Strauss a las posturas positivistas?

- Es imposible el estudio de los fenómenos sociales, sobre todo de los fenómenos sociales más importantes, sin que este estudio lleve consigo juicios de valor. Para Strauss es difícil no atribuir valoraciones a los hechos del mundo, algo que se hace evidente inclusive en los propios análisis científicos, por ejemplo, cuando se clasifican los regímenes políticos en “demócratas” o “autoritarios” seguramente se está haciendo una valoración de lo que es rechazado en-con traste con la idea de democracia. Es decir, los conceptos mismos introducen una normatividad en el análisis.

- La exclusión de los juicios de valor se basa en la presunción de que la razón humana

es esencialmente incapaz de resolver los conflictos entre valores- distintos o entre sistemas de valores diferentes. Strauss no comparte la tesis de la insolubilidad de los conflictos de valores. Esta posición remite a considerar que rechaza la inconmensurabilidad de los valores y que en consecuencia es posible introducir juicios orientados a la solución mediante categorías- universales. Esa solución pasa por la instauración de un orden mundial sostenido sobre valores igualmente universales orientados a generar bienestar a todos los hombres en un contexto definido por una sociedad global de naciones (Tarcov y Pangle, 1993). En particular, ésta sería su apuesta por la democracia occidental concebida a partir de las reflexiones clásicas.

- La creencia de que el conocimiento científico (entendido por tal el conocimiento a que aspira la ciencia moderna) es la forma suprema de conocimiento humano lleva consigo el desprecio de todo el conocimiento precientífico.

Para Strauss, el conocimiento parte inevitablemente de ciertas ideas de lo que son las cosas y eso obliga a un planteamiento dialéctico que viabilice la comprensión del contexto que hace posible esas ideas y de los objetos de la realidad. De hecho, la filosofía política tiene como punto de partida esas ideas previas sobre lo político que luego se preocupa en superar hasta alcanzar un conocimiento certero.

- El positivismo se convierte necesariamente en historicismo. La aspiración por comprender las diferentes culturas desde el punto de vista de los esquemas conceptuales del mundo occidental introduce el análisis histórico cuyo énfasis consolida la tendencia historicista en el análisis de lo político al relativizar los conocimientos de las diferentes disciplinas.

El historicismo se diferencia del positivismo en que: (a) abandona la distinción entre hechos y valores; se admite que cada modo de comprender implica unas valoraciones específicas; (b) niega toda exclusividad a la ciencia moderna en la interpretación del mundo; hay muchas visiones para hacerlo; (c) rechaza la consideración del proceso histórico

como algo eminentemente racional; (d) niega el valor a la teoría evolucionista aduciendo que la evolución del hombre, partiendo de un ser no hombre, hace ininteligible su condición humana.

En definitiva, el historicismo descarta cualquier planteamiento que tenga como tema central la idea de la sociedad ideal o del mejor régimen. Esto es consecuencia lógica del relativismo que introduce en la consideración del devenir de la humanidad.

El historicismo rechaza el planteamiento del tema de la buena sociedad, o sea, de la sociedad ideal, como consecuencia del carácter esencialmente histórico de la sociedad y del pensamiento humano: no es radicalmente necesario hacer brotar el tema de la buena sociedad; ese tema no se plantea al hombre; su simple posibilidad es el resultado de una misteriosa concesión del destino (Strauss, 1970).

Para Strauss el positivismo deviene en historicismo y así se constituye en el enemigo que debe enfrentar la filosofía política, y la forma de llevar a cabo esta labor es revisando los postulados de la filosofía política clásica y los derroteros que siguió la filosofía política contemporánea para llegar a una perspectiva de lo que la filosofía política puede hacer en los momentos cruciales de la humanidad.

El historicismo relativiza el pensamiento al pretender atarlo a un contexto sociohistórico particular. Concluye que ninguna interpretación es verdadera fuera de ese contexto. El historicismo del siglo XX exige que cada generación reinterprete su pasado desde su propia experiencia y teniendo en cuenta su propio futuro.

Para Strauss, el reto de la filosofía política es enfrentar al historicismo, puesto que dicho pensamiento introduce un relativismo temporal contextual de la reflexión política, atándola a situaciones específicas, cuando la filosofía política, a decir de Strauss, se orienta por formular visiones que trascienden las particularidades temporales. El reto de la filosofía política, en la lógica de los planteamientos de Strauss, es definir criterios que sirvan de soporte para instaurar referentes

normativos para la convivencia social en un mundo que cada vez se aleja más de una razón única para pensar su existencia. La apuesta de Strauss implica el rescate de la racionalidad clásica precisamente en un contexto donde la razón moderna encuentra dificultades para definir referentes objetivos y normativos para la convivencia social (Garzón-Vallejo, 2009).

Reflexión no concluyente

Las reflexiones de Leo Strauss sobre los asuntos políticos álgidos para el hombre toman como referente inicial la filosofía política clásica, entendida como una búsqueda permanente de la verdad sobre el mejor orden social y de ahí elevar al hombre hacia un nivel mejor de su vida. Es un pensamiento que integra la dimensión normativa y procura superar las ideas vagas por un conocimiento certero acerca de los objetos políticos; de ahí que considere las ideas clásicas del civismo, la virtud y la libertad.

Sin embargo, dos temas derivados de su planteamiento impulsan a nuevas reflexiones. El primero se refiere al modelo político defendido por Strauss. Si bien las dudas iniciales acerca de cuál es el mejor orden social y político se disipan al identificarlo con la democracia occidental, siembra la duda sobre la posibilidad de una visión unitaria del mundo que pudiera conducir a cierto sesgo para comprender los problemas políticos contemporáneos al defender una única concepción del bien. Esto se hace más problemático si consideramos la diversidad de formas y contenidos que adquieren las democracias contemporáneas.

Un ejemplo de la dificultad por definir una idea del bien y su realización en las instituciones empíricas puede apreciarse en las obras de John Rawls, quien en su Teoría de la justicia formula un planteamiento con aspiraciones de erigirse en la solución racional al problema de elección pública para definir una “sociedad bien ordenada” y luego el giro que da en Liberalismo político, donde (a) renuncia a la aspiración de que la Teoría de la justicia se convierta en la solución definitiva del proceso de decisión racional, y (b) considera que la aspiración por una “sociedad bien ordenada” está alejada de la realidad y es utópica (Rawls, 1979). En

Liberalismo político, admitirá Rawls que la diversidad de criterios acerca de la vida buena es una consecuencia lógica del ejercicio libre de la razón. Siguiendo las reflexiones de Iván Garzón-Vallejo, la crisis de la razón en el ámbito político se sintetiza en “el escepticismo ante la posibilidad de descubrir desde la política un horizonte de bien común que sea válido para todos” (2009).

La aspiración de Strauss por consolidar un orden social universal se enfrenta al historicismo y con ello viene de la mano su cuestionamiento al relativismo político renuente a admitir la crítica a ciertos regímenes que rechazan el modelo político definido por las libertades individuales. Esto se traduce en la inquietud por plantearse las condiciones de posibilidad de universalización de principios de justicia o de premisas políticas que aspiran a definir una idea única del bien igualmente válidas para los hombres en cualquiera de sus contextos sociohistóricos. Precisamente, en la segunda mitad del siglo pasado aparecerá una formulación que atienda a la preocupación por definir concepciones del bien acordes con visiones democráticas y liberales con pretensiones de universalidad: nos referimos a la obra de John

Rawls y a las formulaciones utilitarias que se le contraponen, el neoutilitarismo de John Harsanyi. En ambas propuestas se procura definir lineamientos para guiar la reflexión moral (Rawls) y racional (Harsanyi) de las personas y a partir de ahí obtener decisiones públicas óptimas para la sociedad. Sin ánimos de profundizar en esos planteamientos, lo que importa es destacar que la razón moderna, y con ello quizás la filosofía política misma, aún tiene mucho que decir para pensar los asuntos que atañen al orden sociopolítico de los hombres (Pérez Schael, 1999).

El segundo problema en los planteamientos de Strauss es su rechazo a la distinción entre hechos y valores para fundar una visión explicativa del mundo. Ciertamente, la formulación científica moderna se levanta sobre esa distinción pero la reflexión parte por considerar lo que puede observarse y no lo que ha de observarse a partir de premisas planteadas como absolutas. Un ejemplo de esto lo tenemos

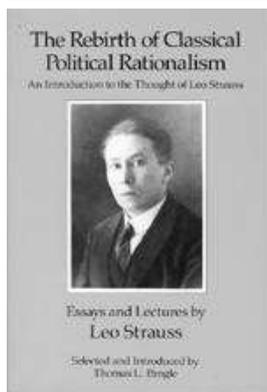
en la formulación fundacional de la sociología con autores como E. Durkheim (1986) y M. Weber (2001). Ambos autores reconocen la importancia de los valores para el hombre y la sociedad, pero igualmente reconocen la interferencia que los valores pueden ejercer en la comprensión de la realidad.

El énfasis en diferenciar la filosofía política de la perspectiva científica de la política refleja cierta resistencia por la evolución conceptual y el cambio de perspectivas de análisis. Esto no deja de ser problemático hoy día, puesto que las diversas teorías para observar la realidad social se han multiplicado y eso obliga a plantear el papel que pueda jugar la filosofía política en la actualidad. Al respecto pueden considerarse las observaciones de Niklass Luhmann sobre la

necesaria cooperación entre sociología y filosofía para abordar el problema de la moral y la ética en los tiempos contemporáneos, así como su rechazo a una inspiración en la filosofía clásica para acometer tal tarea (1998).

Es innegable que los hechos de la realidad connotan cierta valoración, pero quedarnos con esas “preconociones” interfiere en la posibilidad de comprender el mundo más allá de nuestras propias convicciones políticas. Antes bien, si en algo la ciencia y la filosofía pueden ayudar al hombre a tomar decisiones útiles es mostrando al mundo tal como es y no como quisiéramos que fuese. A fin de cuentas, esto último es una apuesta nuevamente por la razón moderna.

© Politeia, vol. 33, núm. 45, julio-diciembre, 2010.



Leo Strauss y su crítica al liberalismo

Sin lugar a dudas la principal influencia intelectual entre los neoconservadores ha sido Leo Strauss quien fue objeto de culto durante sus últimos años en Chicago, y él y algunos admiradores aparecen en la novela de Saul Bellow *Ravelstein*.

ALBERTO BUELA

Leo Strauss nació el 20 de septiembre de 1899 en Kirchhain, junto a Marburgo, en la provincia de Hessen, Alemania, hijo de un pequeño y piadoso comerciante judío. Asistió a la escuela secundaria en Marburgo y sirvió como intérprete en el ejército alemán durante la Primera Guerra Mundial. Obtuvo un doctorado en la Universidad de Hamburgo en 1921 por su tesis de filosofía supervisada por Ernst Cassirer. Más tarde viajó a Berlín para trabajar en la Academia de Investigación Judaica. En 1932 obtuvo una beca y abandonó Alemania. Vivió en París y Cambridge hasta 1938, año en que se trasladó definitivamente a los Estados Unidos de América.

La obra posdoctoral de Strauss incluyó estudios sobre Husserl y Heidegger, y en 1930 y 1935 publicó sus primeros libros sobre dos emblemáticos autores judíos como Spinoza y Maimonides. Estos dos primeros trabajos signan de una vez y para siempre el carácter judío del pensamiento de Strauss, lo que va a condicionar, tal como demostraremos en este artículo, toda su crítica a la democracia liberal, desde este exclusivo punto de vista. Después de un período en que realizó investigaciones en Londres, publicó *The Political Philosophy of Thomas Hobbes* (La filosofía política de Thomas Hobbes) en 1936.

En 1937, se trasladó a la Universidad de Columbia, y desde 1938 hasta 1948 fue profesor de Ciencias Políticas y Filosofía en la New School for Social Research, New York. Durante ese período escribió *On Tyranny* (1948) y *Persecution and the Art of Writing* (1952).

En 1949, pasó a ser profesor de filosofía política en la Universidad de Chicago, y allí permaneció durante 20 años. Sus obras en este

período incluyen *Natural Right and History* (1953), *Thoughts on Machiavelli* (1958), *What is Political Philosophy?* (1959), *The City and Man* (1964), *Socrates and Aristophanes* (1966), y *Liberalism Ancient and Modern* (1968).

Entre 1968 y 1973, Strauss fue profesor en universidades en California y Maryland, y completó su obra sobre los discursos de Jenofonte y Sócrates y *Argument and Action of Platón's Laws* (1975). Después de su muerte, ocurrida en Annapolis, Maryland, en octubre de 1973, fue publicada la colección de ensayos *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983).

Su proyección político-práctica la sintetizó la estudiosa Shadia Drury, autora del libro "Leo Strauss and the American Right" de 1999 y actualmente profesora de teoría política en la Universidad de Regina en Saskatchewan, Canadá cuando afirma que "el uso del engaño y la manipulación en la política actual de Estados Unidos se origina directamente en las doctrinas del filósofo político Leo Strauss (1899-1973). Entre sus discípulos están los neoconservadores que han guiado gran parte de la agenda política de la Administración Bush".

De sus dieciséis obras se destacan *La ciudad y el hombre*, *El derecho natural y la historia* y *Sócrates y Aristófanes*. Se defiende en ellas la recuperación de la filosofía política y la defensa de la teoría frente a la avalancha de la politología positivista de la postguerra. Esto ha determinado que Strauss tenga, paradójicamente, gran ascendencia hoy en la mayoría de los politólogos de la derecha filofascista o paganizante. De Carl Schmitt, Strauss adopta la concepción de la política como el enfrentamiento amigo-enemigo. Pero Strauss radicaliza a Schmitt al proponer la reteologización de lo político, la unión de

política, religión y moral - aun cuando piensa como Maimónides que ambas son un fraude perpetrado por los sabios y los filósofos para engañar al pueblo que no está preparado para conocer la verdad, - sino por el valor movilizador que proveen.

Entre sus discípulos, judíos todos, se cuentan Paul Wolfowitz, secretario adjunto de Defensa y supuestamente la persona más decisiva en la invasión de Irak; Abraham Shulsky, de la Oficina del Pentágono para Operaciones Especiales; Richard Perle, del comité consultivo del Pentágono; Elliott Abrams, del Consejo de Seguridad Nacional, Donald Rumsfeld, Secretario de Defensa y los escritores Robert Kagan y William Kristol. Ellos al poseer una filosofía política poseen un realismo con convicciones de las que otros carecen, lo que les da un tinte de arrogancia e intolerancia a sus acciones, fiel reflejo de aquélla. El principio movilizador que les inculcó Strauss fue aquel de Maquiavelo: “si no existe una amenaza externa, hay que fabricarla”.

Sin lugar a dudas la principal influencia intelectual entre los neoconservadores ha sido Leo Strauss quien fue objeto de culto durante sus últimos años en Chicago, y él y algunos admiradores aparecen en la novela de Saul Bellow *Ravelstein*.

Strauss creía que las verdades esenciales acerca de la sociedad y la historia humanas debían ser mantenidas por “una élite” y no reveladas a quienes carecieran de la fortaleza suficiente para asumir la verdad. La sociedad necesita que se le cuenten mentiras reconfortantes. Decía también que el relativismo de la sociedad norteamericana moderna comporta un caos moral que podría impedirle identificar y atacar a sus enemigos reales. Él dio prioridad al concepto de “estado de guerra” como un medio para gobernar, pues la tolerancia que mostró la República de Weimar con el extremismo posibilitó el ascenso al poder del partido nazi.

Leo Strauss realizó una enérgica y particularísima crítica intelectual del liberalismo de la posilustración. Entendía a EEUU como el caso más avanzado de liberalismo y, por consiguiente, el más expuesto al nihilismo. Su

argumentación era que la filosofía clásica griega, particularmente la de Platón es más fiel a la verdad de la naturaleza que cualquier otra que la hubiera reemplazado. Claro está, en Platón hay esclavos por naturaleza que son la fuerza de trabajo de la polis griega, en tanto que un número reducido de ciudadanos “la élite” ostenta el poder político, cultural y económico y los gobierna.

Leo Strauss fiel a su raigambre judía desarrolla tres argumentos críticos contra la democracia liberal: El liberalismo político permite discriminar a los judíos por el simple hecho que la minoría debe plegarse a las decisiones de la mayoría. El liberalismo económico favorece el individualismo y destruye finalmente el comunitarismo judío. El liberalismo social privilegia el laicismo en detrimento de la religión. El sentimiento de persecución debe ser el fundamento de la religión judía porque ello obliga a los judíos a serrer le rangs.

Esta crítica que inspira a los neoconservadores estadounidenses, que en los puestos directivos son mayoritariamente judíos, ha logrado que éstos quieran erradicar la democracia liberal de Estados Unidos en provecho de una pseudodemocracia conformada secretamente por los famosos “Sabios” de la tradición hebrea y dirigida por una “élite” que gobernará al pueblo usando los artificios y mentiras ya descriptos por George Orwellen “1984”.

Leo Strauss fue un profundo creyente en la eficacia y la utilidad de las mentiras en la política. El apoyo público a la guerra de Irak se basó en mentiras de que Irak representaba una amenaza inminente para Estados Unidos - todo el asunto de las armas de destrucción masiva. Ahora que se han descubierto las mentiras, Paul Wolfowitz, su discípulo amado, y los demás partidarios del “estado de guerra” niegan que esas hayan sido las verdaderas razones para llevarla a cabo.

Si esto último que acabamos de describir tiene algo de parecido con la realidad de lo que sucede, ni el mérito ni la culpa son nuestros, sino de la realidad, y el lector está obligado a sacar sus propias conclusiones.



LEO STRAUSS Man of Peace

Robert Howse

Leo Strauss y la redención clásica del mundo moderno

Al lector hispanoamericano puede resultarle llamativo el hecho de que en los últimos diez o doce años, distintas casas editoriales de España y Argentina hayan emprendido la tarea de lanzar ediciones de trabajos de Leo Strauss que no estaban disponibles en castellano o se encontraban largamente descatalogados. Sin embargo, este reverdecer del interés en la teoría straussiana resulta menos sorprendente al tener en cuenta las controversias sobre las inclinaciones políticas del profesor Strauss y su supuesta responsabilidad post-mortem en las intervenciones militares de Estados Unidos en el mundo.

SERGIO DANIL MORRESI

En efecto, en los últimos años, Leo Strauss ha sido acusado de ser el principal ideólogo de la nueva derecha. El verbo “acusar” no es exagerado, pues diferentes ensayos académicos y periodísticos se ocuparon de señalar que Strauss no solo sería responsable de una renovación del pensamiento conservador (algo comúnmente aceptado tanto por críticos como por discípulos de Strauss), sino también un demiurgo del nuevo imperialismo estadounidense. Como respuesta a semejantes cargos, varios seguidores de Strauss reaccionaron ofreciendo argumentos que intentaban mostrar a su mentor como un académico alejado de las política contemporánea y, por lo tanto, ajeno a cualquier compromiso con los derroteros seguidos por la derecha norteamericana.

El objetivo de este trabajo es, justamente, repasar brevemente la polémica sobre el “derechismo” straussiano y ofrecer un balance mesurado sobre ella. Concretamente, se intenta argumentar que, aun cuando ciertas visiones que buscan mostrar la paternidad straussiana del neoconservadurismo puedan estar erradas, hay elementos profundamente antidemocráticos en su perspectiva. Estos elementos no están relacionados necesariamente con una perspectiva “posmoderna”, “machista” o “imperialista” de

la sociedad contemporánea, como han señalado algunos críticos, sino que se encuadran en un entramado muy rico y complejo, vinculado con lo que podríamos llamar una redención del mundo moderno a través de la filosofía clásica. Esta redención, se tratará de mostrar, es elitista no porque sea exclusiva de unos pocos, sino porque solo unos pocos pueden llevarla adelante. En este sentido, se acuerda aquí parcialmente con algunos intérpretes que sostienen que Strauss presenta una “defensa calificada de la democracia”, siempre y cuando no se entienda a la democracia en el sentido clásico, sino en su acepción moderna, vinculada a la competencia entre élites dirigentes.

Hail, Strauss!

Durante décadas, Leo Strauss, un judío alemán que había nacido en 1899 y que había emigrado en 1932 a Francia y en 1937 a Estados Unidos, fue apenas notable en el mundo académico. A pesar de haberse desempeñado en prestigiosas universidades, de haber publicado importantes obras de filosofía política que eran cita obligada y de ser contribuidor habitual de los periódicos científicos más importantes en lengua inglesa, al momento de su deceso en 1973, Strauss distaba de ser una figura central. Sus trabajos, siempre controvertidos, no siempre habían sido bien recibidos por sus colegas y, para colmo, varios

de ellos lo veían como un académico poco riguroso y creían que su forma de trabajo era arcaica y poco productiva. Sin embargo, todo ello no impidió que Strauss fuera tomado como un interlocutor válido y valioso no solo por su núcleo de discípulos, sino también por intelectuales que gozaban de enorme reputación internacional como Alexandre Kojève y Hans-Georg Gadamer.

El nombre y las ideas de Leo Strauss solo comenzaron a popularizarse, tanto en el mundo académico como fuera de él, a partir de un libro *The Closing of the American Mind* publicado a fines de los años ochenta por uno de sus discípulos, Allan David Bloom. El libro de Bloom (1987), un tratado sobre la decadencia del sistema educativo norteamericano y sus efectos en la vida cívica, fue saludado laudatoriamente por la crítica y se convirtió en un auténtico best-seller. En realidad, Leo Strauss apenas es mencionado en el texto, pero su visión sobre la política está presente en cada página, algo que percibieron y señalaron enseguida muchos de los reseñistas. Sin embargo, este tardío reconocimiento brindado a Strauss resultó ser un fruto amargo, pues inauguró una andanada de trabajos muy críticos contra Strauss y los straussianos.

En 1988, en un artículo que buscaba describir el estado de los estudios sobre la política en el mundo angloparlante, Gabriel Almond (1988), en ese momento uno de los politólogos más reconocidos en Estados Unidos, dedicó varios párrafos a ironizar sobre la producción de los seguidores de Strauss. Para Almond, los straussianos no hacían teoría política, sino que erigían un ghetto a fuerza de emplear una retórica críptica y abusar del método autorreferencial. Ese mismo año apareció también un libro muy crítico de Strauss: *The Political Ideas of Leo Strauss* de Shadia Drury (2005/1988), que hoy es una referencia ineludible y sobre el que vale la pena detenerse un momento.

De acuerdo con Drury, para llegar a una cabal comprensión de la teoría straussiana es necesario leer sus textos desde la óptica hermenéutica que él mismo utilizaba a la hora de enfrentar a los clásicos de la filosofía política. Es decir, debe leerse a Strauss

esotéricamente, bajo el supuesto de que lo que él parece afirmar no es precisamente lo que quiere decir. Utilizando esta perspectiva, sostiene Drury, se puede percibir que bajo un grueso manto de academicismo no se halla un historiador de las ideas, sino un impulsor de ideas políticamente inconfesables y moralmente inaceptables. Para Drury, como un extremo conservador que vivía en un mundo democrático (y, por lo tanto, hostil a su prédica), Strauss habría encriptado sus propuestas políticas detrás de las interpretaciones de distintos filósofos. Estas propuestas (machistas, antidemocráticas y reaccionarias) consistirían, muy básicamente, en el uso de mentiras nobles para contentar a la plebe, al tiempo que una élite naturalmente virtuosa de filósofos (como el mismo Strauss) alcanzaba de forma oculta el status de casta dominante. Así, según Drury, de la sabiduría del filósofo straussiano debería colegirse una suerte de acceso privilegiado a un poder político concentrado, fuera del control democrático y plural.

Desde la publicación del libro y los artículos de Drury, los ataques a Strauss y los straussianos no hicieron más que expandirse y aumentar su virulencia. El asunto llegó a un grado superlativo hacia fines de los años noventa, cuando la perspectiva straussiana comenzó a ser asociada con el pensamiento neoconservador que para ese entonces se había adueñado casi por completo del Partido Republicano de Estados Unidos. En su segundo libro sobre Strauss, Drury (1997) mostró no solo que la visión teórica de Strauss era conservadora, sino que, además, la misma se entroncaba de modo natural con la renovación de la derecha política norteamericana. Esta misma línea de razonamiento fue la que siguió Ann Norton (2004), quien, en un texto con estilo divulgativo en el que intenta distinguir y defender las “verdaderas enseñanzas” de Leo Strauss de las distorsiones de sus discípulos, se encargó de mostrar no solo la cercanía de ciertos argumentos straussianos con las visiones neoconservadoras, sino también de resaltar cuántos estudiantes de Strauss (y estudiantes de Strauss) ocupaban importantes puestos en la administración conservadora encabezada por George Walker Bush, h. A

partir de allí, diversos artículos periodísticos se encargaron de diseminar la imagen de Strauss como una suerte de factótum del imperialismo y la nueva derecha. El cenit de los ataques se alcanzó poco después cuando el grupo teatral Actoris Gang Theatre, dirigido por Tim Robbins, estrenó en Broadway la pieza *Embedded*, una sátira política en la cual los alter-ego de los principales asesores de la Casa Blanca durante la presidencia de Bush, h., discuten sobre la necesidad de Estados Unidos de ir a la guerra contra un país del Medio Oriente. Como telón de fondo intermitente de esas discusiones rocambolescas, aparece una y otra vez un retrato gigantesco de Leo Strauss al que los protagonistas saludan con el brazo derecho en alto al grito de *Hail, Strauss!*

Las respuestas a las acusaciones hechas a Strauss comenzaron con una carta de su hija publicada en el *New York Times* (Strauss Clay, 2003). El texto de Jenny Strauss Clay (ella misma profesora en la Universidad de Virginia) intenta recuperar no solo la dimensión humana de su padre, en buena medida obliterada por las sucesivas acusaciones de los críticos, sino también mostrar que, al fin y al cabo, él era apenas un estudioso de lo político que intentaba enseñar filosofía en el país que lo había adoptado en su huida del nazismo. De acuerdo con su hija, Strauss era un conservador apenas en el sentido de que no consideraba que todo cambio posible fuese para mejor. Pero se trataría de un conservador que –muy lejos de lo afirmado por los que ahora lo denostaban– era un defensor de la democracia liberal.

La misiva de la hija de Strauss abrió las puertas para que un grupo de especialistas del mundo académico, alumnos o alumnos de alumnos de Strauss, comenzara también a responder a las críticas que su mentor había estado recibiendo. El tono de estas defensas fue (y continúa siendo) medido y tiene la particularidad de presentar una línea de continuidad con los argumentos de Jenny Strauss Clay. Así, por ejemplo, en un interesante trabajo, Michael y Catherine Zuckert rastrear las acusaciones contra Strauss hasta emparentarlas con ciertas visiones conspirativas y hacen hincapié en el carácter de intelectual y pedagogo de Strauss para mostrar que su visión sobre la política no tenía (ni tiene

hoy) relación alguna con el derechismo norteamericano. Lo interesante es que para los Zuckert, como para otros defensores del legado de Strauss (Smith, Tanguay), no parece suficiente mostrar que es erróneo emparentar a Strauss con lo más extremo del neoconservadurismo o con las visiones imperialistas de la política norteamericana, sino que se hace necesario avanzar un paso más y afirmar que la visión straussiana sobre la política sería la de “un amigo de la democracia” que, como todo buen amigo, mostraba de manera gentil y con sutileza sus falencias más preocupantes. Así, según sus defensores, cuando Strauss señalaba las muchas fallas de la democracia occidental contemporánea, no estaba profesando ideas reaccionarias, sino haciendo gala de su inquebrantable voluntad por mejorar o reforzar el sistema demoliberal frente a las amenazas totalitarias.

Derecha y extrema derecha

Hay un abismo entre la perspectiva de considerar a Leo Strauss como el fundador *avant la lettre* del movimiento neoconservador y del resurgimiento de la faz más feroz del imperialismo norteamericano y la óptica inversa que lo muestra como un intelectual alejado de la política práctica cotidiana pero preocupado por defender a la democracia liberal. Ese abismo, lógicamente, está compuesto por una amplísima gama de grises que vale la pena explorar. En estas páginas quisiéramos defender una tonalidad específica dentro de esa gama. El tono que nos interesa destacar –es necesario aclarar desde el principio– no se encuentra en un punto equidistante de los dos extremos, sino más cercano al primero de ellos. Esta cercanía no implica, sin embargo, que apoyemos las lecturas de Drury o de Xenos, pues no compartimos la idea de que Strauss tratara de usar métodos nihilistas o posmodernos para imponer una suerte de utopía platónica a la sociedad actual. No obstante, partiendo de una lectura distinta a la de estos autores, llegamos a conclusiones que son –compatibles con algunas de sus afirmaciones. Más concretamente, pensamos que la perspectiva straussiana no es “simplemente conservadora” en el sentido inocente que algunos de sus defensores interpretan, sino que se trata de una aproximación a la política profundamente

incompatible con (y no apenas alejada de) los postulados democráticos de las sociedades contemporáneas que implican de modo necesario, tanto la apuesta por un pluralismo de valores como la aceptación de la legitimidad del demos.

Para entender esta incompatibilidad es necesario referirse antes que nada a la cuestión teológico-política y al problema de la “crisis de Occidente”, temas ambos sobre los que Strauss y sus seguidores se dedicaron de modo intensivo. Sin embargo, antes de llegar allí parece pertinente traer a colación tres breves notas biográfico-intelectuales sobre Leo Strauss, que nos ayudarán comprender hasta qué punto era un intelectual comprometido con la derecha de su tiempo.

Aclaremos: no pretendemos que estas notas reemplacen la argumentación teórica que ofrecemos en los siguientes apartados, pero sí pensamos que ellas enmarcan, complementan y dan un sentido más claramente político a las cuestiones que veremos más adelante.

La primera de estas notas se refiere a la relación que Strauss estableció con Carl Schmitt. Mientras Strauss vivía en Francia, a comienzos de los años treinta, realizó una reseña de El concepto de lo político, que –según afirmó el propio Schmitt– era la única que verdaderamente mostraba una comprensión cabal de su texto. De acuerdo con Strauss, la obra de Schmitt señalaba con corrección los problemas de la cosmovisión liberal, pero pecaba por defecto porque ella misma no trascendía los límites del liberalismo. La distinción schmittiana entre amigos y enemigos le parece a Strauss insuficientemente crítica de la política liberal porque es, en resumidas cuentas, poshobbesiana y, para Strauss, Hobbes fue quien completó el modelo liberal que somete a los hombres contemporáneos a su destino decadente. Para una auténtica crítica del liberalismo, sostiene Strauss, Schmitt debería haber comprendido cabalmente el rol de Hobbes y retroceder aun más en la historia del pensamiento político, hasta llegar al momento donde las nociones de amigo y enemigo no eran apenas nominaciones contingentes, sino que estaban basadas en la distinción fundamental entre lo bueno y lo

malo en sentido absoluto, es decir, en sentido teológico (y solo entonces moral y solo entonces político). Así, no solo queda claro que la cuestión teológico-política a la que nos referiremos enseguida, era para Strauss un tema prioritario desde el inicio de su carrera intelectual, sino también que el liberalismo político apareció muy tempranamente como un enemigo (quizá el principal enemigo) que era necesario abatir.

La segunda nota biográfico-intelectual que queremos referir es inmediatamente consecutiva a la anterior. Se trata de una carta que Strauss envió a Karl Löwith en mayo de 1933. En la breve esquela, Strauss se lamenta de su exilio profesional e intelectual (se encontraba en París gracias a una beca de la Fundación Rockefeller) pero advertía que sus posibilidades de volver a Alemania se reducían porque no estaba dispuesto a vivir bajo la esvástica, un símbolo que le decía: “tú y la gente como tú son subhumanos y por ello justificadamente tratados como parias”. Así las cosas, Strauss, como intelectual, no veía otra posibilidad que seguir procurando su lugar en el mundo, lejos del nazismo. Sin embargo, a continuación, Strauss sostenía:

“El hecho de que la nueva Alemania de derecha no nos tolere, no dice nada en contra de los principios de la derecha. Al contrario: solo a partir de los principios de la derecha, es decir, a partir de los principios fascistas, autoritarios e imperiales, es posible protestar correctamente contra esta abominación malvada e injusta [es decir, el nazismo] sin recurrir a una irracional apelación a los derechos del hombre”.

Mucho se ha escrito sobre qué es lo que quiso expresar Strauss en este pasaje o, llegado el caso, hasta qué punto el mismo es auténticamente relevante para comprender sus posturas intelectuales y políticas posteriores. De nuestra parte, solo queremos retener la siguiente idea: para Strauss hay algo innegablemente correcto en los principios de la derecha y hay algo innegablemente incorrecto en la postura (ilustrada, moderna) que sostiene la vigencia de los derechos humanos entendidos en un sentido ecuménico.

La tercera y última nota sobre la que quisiéramos llamar la atención se relaciona con la sorda disputa académica que Strauss, junto con Eric Voegelin, estableció para impedir que Karl Popper fuera contratado como profesor de la Universidad de Chicago (la misma casa de estudios en la que se desempeñaba Strauss en ese entonces). En 1950, Strauss asistió a una conferencia de Popper que le pareció “muy mala” y llena de un “positivismo sin vida”. Strauss entonces le escribió a su amigo Eric Voegelin para preguntarle su opinión sobre Popper, ya que parecía ser un personaje reconocido a pesar de la mala impresión que a él le había causado. La respuesta de Voegelin fue brutal; para él, Popper era un “primitivo alborotador ideológico” que poco o nada sabía sobre la historia del pensamiento político, un “intelectual fallido” incapaz siquiera de reproducir (y mucho menos de comprender) el pensamiento de Platón o de Hegel. En la vehemente esquila con que respondió a Strauss, Voegelin afirmaba que “el libro de Popper” era una “basura impúdica” y que “cada una de sus oraciones” implicaba un “auténtico escándalo”. Sin embargo, Voegelin finalizaba pidiéndole a Strauss que no hiciera públicos sus comentarios, sino que los guardara apenas para aquellos que fueran lo suficientemente calificados como para entenderlos (Strauss y Voegelin, 2004). La respuesta de Strauss a semejante diatriba fue simple pero efectiva. Lo que hizo fue mostrarle la carta de Voegelin a Kurt Riezler con el objeto de que él utilizara sus influencias para impedir que Popper pudiera ser contratado como profesor en Estados Unidos.

Es necesario recordar que el libro de Popper que tanto rechazo provocaba a Strauss y Voegelin, sostenía un individualismo intelectual radical y bregaba con argumentos filosóficos contra el constructivismo social en el mismo sentido en que lo hacían —con fundamentos económicos— otros pensadores neoliberales de la época, como Ludwig von Mises o Friedrich Hayek (Hartwell). El pensamiento de Popper a aquella altura difícilmente podría ser calificado como “de izquierda”. Más bien, al contrario, se trataba de un ensayo que intentaba mostrar que la historia de la filosofía reflejaba, desde hacía siglos, el combate entre los defensores de la libertad y

sus enemigos socialistas-populistas. Lo que causaba espanto y escándalo en Voegelin y Strauss era, como sostienen Jarvie y Pralong (1999:6), que el carácter individualista del anticonstructivismo popperiano era necesariamente también antijerárquico y destructor de cualquier rol social privilegiado para el intelectual. Y (como veremos a continuación) la visión política straussiana requería mantener las jerarquías sociales y el rol destacado del filósofo justamente para mantener vivos los valores y las virtudes que se encontraban en peligro a causa de la crisis de Occidente.

Error y decadencia

Como afirma John Gunnell, si hay un tema straussiano por excelencia, un tema que recorre toda su producción y que —al mismo tiempo— la dota de coherencia intelectual, es el de “la crisis de Occidente”.

Para Strauss y sus seguidores, la existencia de esta crisis es más o menos —pa tente para todos los espectadores; sin embargo (desde la óptica straussiana) hasta que Strauss comenzó a publicar sus hallazgos, los analistas venían fallando a la hora de escudriñar las causas que originaban la crisis y, por lo tanto, también estaban recetando los remedios equivocados. El aporte de Strauss no estaría entonces en anunciar una crisis (ya que la misma era obvia), sino en ofrecernos un diagnóstico acertado sobre sus orígenes y en permitirnos buscar respuestas adecuadas.

Para Strauss, la crisis de Occidente es obvia porque su carácter es existencial: en el siglo XX la misma supervivencia de Occidente se veía “amenazada por el Este”, es decir, por el comunismo. Y ello porque, desde la óptica de Strauss, el comunismo, no era solo la expresión práctica de una teoría científica de origen occidental, sino —sobre todo— la expresión contemporánea del “despotismo oriental” sobre el que nos advirtieron con horror los clásicos de la filosofía política). Pero, como apuntan algunos de los discípulos de Strauss, sería un error suponer que Strauss veía en el comunismo la “fuente” de los males occidentales (Galsron, Rosen). En realidad, la amenaza de Oriente era el síntoma externo de

una profunda enfermedad interna de Occidente.

Esa enfermedad interna no era otra que la falta de confianza de Occidente en sí mismo, “en su propósito y en su superioridad” (Tarcov y Pangle). Esta falta de confianza no se debía a la falta de coraje o a la superioridad moral de la tiranía oriental, sino que hundía sus raíces en el “devenir negativo” en que la filosofía política venía sumergiéndose desde los albores de la modernidad. Es decir, la crisis de Occidente era la hija de una “crisis de la filosofía”. A su vez, la crisis de la filosofía tenía su origen en el surgimiento y la radicalización del historicismo ilustrado, un proceso que solo podía ser comprendido al volver a visitar la cuestión teológico-política.

En sus primeros escritos, Strauss se refiere al problema teológico-político en relación con la filosofía de Spinoza, en quien veía una figura que no solo era crucial para el pensamiento judío, sino que también era definitoria para la modernidad en su conjunto. Según Strauss, al relegar la religión al ámbito privado y suponer a la sociedad unida por una moralidad universal con una base distinta a la norma divina, Spinoza no solo se adelantaba al liberalismo, sino que ponía en cuestión la validez de la ley mosaica en el mundo contemporáneo. Spinoza se convertía así —de modo paradójico— en fuente de inspiración para algunos grupos sionistas, pues la ley mosaica solo sería operativa si el Estado de Israel resultaba reinstalado; el judaísmo religioso podría volver a florecer solo a partir de la restauración del judaísmo político. Pero una parte importante del sionismo, de cuño religioso, rechaza esta solución porque implica la sumisión de la revelación a la razón, al suponer que la ley es fuente y no efecto de la religión. Para el joven Strauss, la elección abierta por el sistema spinoziano era simple: o bien seguir en el camino ilustrado que él abrió y abrazar al Estado liberal (que podría o no restaurar la ley mosaica) o bien inclinarse por el sionismo religioso y sostener que no era cierto que Spinoza hubiera logrado refutar con éxito a la revelación (Batnitzky).

La crítica spinoziana (e ilustrada en general) a la religión parece victoriosa porque excluye a esta última de la discusión, dibujándola como

una pertinaz recurrencia de irracionalidad y dogmatismo. Pero, para Strauss, el triunfo de Spinoza es solo aparente porque es retórico y no filosófico. Para derrotar a la religión hubiera sido necesario demostrar no solamente que el universo entero es inteligible desde una perspectiva antropocéntrica, sino también la imposibilidad de la existencia de un ser divino y omnipotente; pero eso es algo que no pudieron hacer ni Spinoza, ni Hobbes ni ninguno de sus continuadores (Batnitzky, Tanguay, Volco y Sibila).

Ahora bien, si no hemos encontrado forma alguna de derrotar a la revelación, eso implica que la religión puede ofrecernos respuestas igual de válidas que las que nos brinda el mero razonamiento. Así, hay algo errado en el sueño moderno de dominar al mundo por medio de la conocimiento científico aplicado de forma tecnológica y ya no estaríamos parados a hombros de gigantes, como habría sostenido Newton, sino hundiendo nuestros pies en el fango. No se trata de que Strauss pretendiera negar potencia o legitimidad al conocimiento racional, pues en el peor de los casos el hombre moderno se encuentra ante una disyuntiva entre dos formas del saber, la ilustrada y la revelada, entre las que podrá escoger por mera potestad decisionista (Tanguay). De lo que sí se trata es de que la incapacidad moderna para percibir lo que podríamos llamar su “falta de origen” tiene como consecuencia su inevitable implosión, a causa del deslizamiento desde el entronizamiento de la razón hacia su hundimiento en el nihilismo.

Desde la óptica straussiana, el proceso fatal que nos lleva desde el alba hasta el ocaso de la Ilustración puede resumirse en la inversión lenta, pero sistemática al punto de la completitud— de la visión clásica sobre teoría y práctica. Citando al propio Strauss en otra carta a Voegelin:

La raíz de toda la oscuridad moderna que comenzó en el siglo xvii se origina en el oscurecimiento de la diferencia entre teoría y práctica, un oscurecimiento que primero nos llevó a la reducción de la práctica a la teoría (pues no es otro el sentido del así llamado racionalismo) y entonces, como venganza, al

rechazo de la teoría en el nombre de una práctica que no es más inteligible como tal.

Exploremos un poco mejor este pasaje. En los tiempos del milagro griego, la práctica (o praxis) no era instrumental (algo reservado a la técnica o *techné*), sino que versaba sobre la buena vida y en ese sentido era necesaria facilitar su cenit, es decir, la teoría, la filosofía, la contemplación. Dicho de otro modo, la práctica era necesariamente política (ética y legislación); una política que permitiera una vida buena a todos, pero que –sobre todo– posibilitara que los hombres que tuvieran inclinación, tesón y talento para la reflexión se dedicaran a la filosofía.

El problema es que en la modernidad se perdió de vista la diferencia entre la mera vida y la vida buena. Al perderse de vista esta distinción, se hizo posible, primero, reducir la práctica a la teoría y, luego, “invertir la relación entre teoría y práctica” (Zuckert). En el mundo que se ilustra, todo el conocimiento humano es elevado a teoría, que se ve reconvertida así en ciencia, en razón pura. En tanto ciencia, la teoría se puede poner entonces al servicio de la práctica, pero se trata ya de una práctica desnaturalizada, lejana a la vida buena, limitada a la satisfacción de las necesidades y de los impulsos de cada individuo.

Así, la reflexión pasa de ocupar el centro del desarrollo humano a ser una mera sierva de nuestros intereses y nuestras urgencias más pedestres. Pero para Strauss, lo peor del caso es que el proceso de deterioro no se detiene allí. Como la teoría ha sido rebajada, la misma puede ser puesta en cuestión y asediada hasta su completa destrucción por medio del avance del historicismo y el relativismo:

Del mismo modo que, en el siglo XVII, Hobbes desprecia el conocimiento precientífico [religioso] en el nombre de la ciencia, en el siglo XX, Heidegger desprecia el conocimiento científico en el nombre de la historicidad. El racionalismo moderno se derrumba sobre sí mismo: aquello que comenzó como la búsqueda moderna de estándares científicos en el nombre de un cierto conocimiento para arribar a determinadas verdades, nos lleva a la conclusión de que no

puede haber ni estándares ni verdades (Batnitzky).

El historicismo sostiene que todos los pensamientos y acciones del hombre son esencialmente el “resultado de situaciones históricas contingentes” cuya secuencia no tiene ni una meta prefijada ni un sentido racionalmente inteligible. Del historicismo se pasa al relativismo, que sostiene que “los absolutos son aparentes”, que no son más que ideales relativos a marcos referenciales particulares.

De este modo, para Strauss debe quedar claro que la crisis de Occidente no nace de falta de voluntad o coraje de sus habitantes, sino de dificultades teóricas creadas por el mismo proyecto moderno occidental. Fue el reemplazo del derecho natural por la historia y de los valores por el nihilismo lo que provocó que Occidente dejase de confiar en su propia superioridad frente al despotismo, pues ahora, en el ocaso de la modernidad, ya no cree (no puede creer) en su validez universal y ello simplemente porque la misma idea de validez universal requiere confiar en la existencia de verdades de las que se ha abjurado. Occidente está condenado porque no cree tener la razón de su parte.

Redención por la filosofía

Al introducir al historicismo y al relativismo, la filosofía política moderna minó el propio proyecto de Occidente. Pero no lo hizo apenas en un sentido teórico, sino también en sentido práctico, porque transformó en impensable e imposible la defensa incondicional del proyecto occidental, a no ser que admitiera “presentarse a sí mismo como fanatismo” (Strauss, 1953/1992). Pero, para Strauss, el problema práctico solo puede ser resuelto si comprendemos y resolvemos primero el problema teórico. Y dado que la fuente de la decadencia occidental ha sido ubicada en el origen mismo de la modernidad, las respuestas deben ser buscadas en un punto anterior a su llegada. Es decir, si la decadencia de Occidente comenzó con Maquiavelo, con Hobbes y –sobre todo– con Spinoza, quien quisiera resolver la cuestión debería retroceder hasta sus maestros.

Strauss comienza este recorrido con Averroes, Maimónides y sobre todo Al Farabi. Es leyendo a Al Farabi que Strauss llega a desarrollar la idea de que los filósofos no deben solamente ser leídos de forma textual, sino que es necesario desarrollar una estrategia para escudriñar en sus verdaderas enseñanzas, que pueden estar ocultas o incluso llamativamente ausentes en sus trabajos. En los casos de Al Farabi y Maimónides, Strauss ofrece poderosos argumentos para mostrarnos que, contra la creencia común, el filósofo de Wasil y el de Córdoba no eran aristotélicos, sino platonistas. No se trata de que estos pensadores adoptaran la filosofía de Platón, sino de algo que para Strauss era- mu cho más importante: tomaron como suya la presentación “política” de las ideas de Platón y su forma esotérica de mostrar sus convicciones).

Para Leo Strauss, la filosofía política no es una filosofía que habla sobre lo político, sino una forma política de presentar a la filosofía y a su eterna pregunta: ¿Qué vida debe ser vivida?, que es lo mismo que decir, ¿cómo se alcanza la perfección humana? Se trata, entonces, de una forma política en el sentido de que ofrece un manto de protección para hacer que las preguntas incómodas sean socialmente aceptables, para formular los interrogantes fundamentales sin que ello implique riesgos ni para el que lo plantea ni para la sociedad que los recibe y que permite su enunciación. Es decir, la filosofía política tiene el doble propósito de permitir la expresión de la filosofía y de mantener una sociedad que tolere el cuestionamiento que implica la filosofía (Rosen, 2002).

El proyecto platónico implicaba – justamente– hacer filosofía política en el sentido que acabamos de describir. También fue ese el objetivo que, de modo oculto, tenían los pensadores medievales. El problema es que los primeros pensadores modernos como Maquiavelo y Hobbes “no entendieron” la forma clásica de la filosofía y por ello la rechazaron acusándola de “poco realista” (Zuckert y Zuckert). Fue ese rechazo, fruto de la incompreensión, lo que produjo que ellos mismos iniciaran un camino tortuoso que los llevó, buscando la felicidad y la prosperidad de poblaciones extensas, a perder de vista la

importancia de guardar un lugar a las minorías, de reservar los privilegios de aquellos que tenían el deber de seguir formulando la pregunta fundamental y necesaria de la filosofía: ¿Qué vida deberíamos vivir?

De este modo, Strauss nos propone redimir nuestra sociedad en decadencia- volviendo a darle a la filosofía el lugar y la tarea que nunca debería haber perdido.

Es decir, el proyecto straussiano implica un retorno a lo que (en el entendimiento de Strauss) era la propuesta platónica: ofrecer un refugio seguro a los que emprenden la búsqueda de la verdad (y no a aquellos que se dedicasen a la redacción de dogmas o a la promulgación de ideologías). Aquí debe subrayarse la idea búsqueda-de. Así como el liberalismo kantiano o jeffersoniano no promete felicidad, sino apenas la libertad para procurarla, el verdadero filósofo –como el Sócrates de Platón– no reclama haber encontrado la verdad, sino apenas la sabiduría necesaria que le muestra la importancia de intentar alcanzarla. Para Strauss, es ese filósofo, ascético y virtuoso, que es consciente de sus limitaciones pero que no claudica en su tarea, que sabe que no puede negar la existencia de los dioses pero que, sin embargo, se rige como si los mismos se hubieran desentendido de él, el que debe ser resguardado (Zuckert).

La cuestión que plantea Strauss se torna práctica precisamente en este punto: ¿nuestra sociedad permite el surgimiento de semejantes hombres? ¿Occidente alienta el surgimiento de personas que filosofan a la manera de Sócrates? La respuesta straussiana es negativa (Devigne). ¿Podemos hacer algo al respecto? Pareciera que sí, siempre y cuando seamos capaces de formar una sociedad que tolere efectivamente la filosofía y siempre y cuando los filósofos sean – como Platón– capaces de vivir políticamente en esa sociedad. ¿Pero qué sociedad sería esa?

Aquí llegamos al núcleo de la discusión. Una sociedad que permitiera el florecimiento de la filosofía, que posibilitara la indagación sobre qué vida merece ser vivida, ¿tendría formas democráticas o demoliberales como parecen suponer algunos de los discípulos de Strauss (Galsron)? ¿O acaso se trataría de una sociedad elitista, profundamente dividida entre unos

pocos dedicados a buscar la verdad y unos muchos destinados a servirlos (Drury)? En realidad, como veremos enseguida, estas preguntas no tienen una respuesta sencilla, en parte porque el pensamiento straussiano dista de estar expresado con simplicidad, pero también porque el problema que se planteó Strauss es mucho más complejo que lo que podría parecer a primera vista. En efecto, la cuestión a dilucidar no es apenas si la democracia liberal tal como es practicada en el Occidente contemporáneo está cerca o lejos del ideal clásico que permitía el surgimiento de la filosofía, sino hasta qué punto es posible mantener en pie a la filosofía en la modernidad usando como guía a la filosofía clásica. Es decir, el problema al que se enfrentaba Strauss era el de indagar hasta qué punto sería posible suturar la fractura abierta por la querrela entre los antiguos y los modernos para salvar a Occidente de su propio derrumbe.

Filosofía y política

El proyecto straussiano, como vimos, sostiene que el rol de la filosofía política es, principalmente, ofrecer un manto de protección a la actividad filosófica como tal, es decir, permitir que surjan hombres como Sócrates y hacer todo lo posible para protegerlos. Pero al mismo tiempo, la filosofía política “exige que los filósofos cuiden de los asuntos de la ciudad”, especialmente si esa ciudad (Estado, sociedad) “deja espacio suficiente para la vida contemplativa” (Devigne). Así, pues, el rol de la filosofía política es doble: por un lado, proteger al filósofo; por el otro, conminarlo a actuar políticamente, en particular si puede hacer política para seguir filosofando.

Según nos dice Strauss, es obligación del filósofo volver a “descender a la caverna” y ocuparse de los asuntos de la ciudad “ya sea de modo directo o indirecto”. Al adentrarse de nuevo en el mundo de la vida activa, el filósofo admite que aquello que es natural o intrínsecamente mejor (la contemplación, la reflexión) no es necesariamente lo más urgente para los hombres comunes. Al fin y al cabo, esos hombres comunes que son seres “intermedios entre los brutos y los dioses” precisan una firme orientación y no que los hagan dudar de su propia condición). Así, la

tarea del filósofo no es transformar a todos sus conciudadanos en dioses ni hacerlos filósofos, sino –apenas– serles de utilidad, guiarlos con su sabiduría. Pero incluso esta tarea debe ser emprendida de forma cautelosa.

Al intentar guiar a la ciudad, él [el filósofo] sabe de antemano que, para ser útil, los requerimientos de la sabiduría deben ser calificados o diluidos para ser -compatibles con los requerimientos de la ciudad. Y la ciudad requiere que la sabiduría sea reconciliada con el consenso. Admitir la necesidad del consenso es admitir la necesidad de la conformidad de los que no son sabios, de los imprudentes, es decir: es admitir el derecho a la irracionalidad. La vida cívica requiere el compromiso fundamental entre la sabiduría y la idiotez, lo que implica un compromiso entre el derecho natural comprendido por la razón y el derecho que está basado en la mera opinión [...] En otras palabras, el bien en sí mismo, que es bueno por naturaleza y que es radicalmente distinto del bien ancestral [aceptado tradicionalmente], debe transformarse en un bien político, que es, por decirlo de algún modo, el cociente resultante del bien en sí y del bien ancestral.

El filósofo es un miembro de la ciudad y su misma existencia se debe en parte a las oportunidades que ella le brindó. Por eso, aunque su inclinación (el eros) lo impulse a aislarse de sus conciudadanos, emerger de la caverna y-que darse reflexionando en la superficie, sabe también que no puede ignorar su propia sociedad (que vive en las profundidades de la caverna). Así, es tarea del filósofo promover la estabilidad de la ciudad y, si está al alcance de su mano, incluso su progreso. Para ello, no debe ni puede contentarse con la profesión de las verdades a las que haya llegado por el uso de su intelecto; debe además presentarlas de un modo “político”, aceptable para sus conciudadanos, incluso aunque esa forma de presentación implique rebajar el bien o la verdad que él alcanzó.

En la filosofía clásica este “rebajamiento” al que nos referimos se expresa mediante el uso de la escritura esotérica. Los gigantes del pensamiento griego habrían edulcorado o incluso cifrado sus descubrimientos cuando se

dirigían a los hombres comunes. Pero en los tiempos modernos, ese arte del disimulo se fue perdiendo junto con las verdades que preservaba. De acuerdo con Strauss en la obra de Hobbes y en la de Locke, las grandes preguntas y los bienes en sí (bienes naturales, no ancestrales) se pierden de vista y acaban siendo reemplazados por el autointerés, de modo que aquel saludable rebajamiento que hacían los clásicos se convirtió en una perniciosa suplantación.

Democracia y mediocridad

Para Strauss, el gran problema de Occidente es que su forma de gobierno predilecta (que es su forma de ser y de pensar política) es heredera de Hobbes y de Locke. Dicho de otro modo: el problema de Occidente es que su democracia (la democracia liberal) es el fruto del gambito funesto por el que los bienes en sí se vieron reemplazados por los intereses egoístas. Por eso –al menos en principio– Strauss no podría ser partidario de la democracia moderna, ya que ella no permite teóricamente el florecimiento de la filosofía, sino apenas la propagación de su versión devaluada y decadente, historicista y nihilista. Así, cuando Strauss afirmaba que “Locke era América [Estados Unidos]”, y acto seguido criticaba a Locke como un impulsor del “individualismo posesivo”, no hacía otra cosa que defenestrar oblicuamente a la democracia liberal de cuño americano.

Sin embargo, al observar el problema más de cerca, se cae en la cuenta de que para Strauss el problema teórico de la filosofía como un todo no es exactamente igual al de la filosofía política, de forma que la “crisis teórica de la democracia liberal no desemboca de modo necesario en una crisis práctica”. Esto se debe, por un lado, a que la política práctica está basada en la opinión y no en el conocimiento filosófico, por lo que un determinado régimen puede sostenerse, al menos por un tiempo, en un falso entendimiento, pues lo que vale es la fuerza performativa de las creencias de sus ciudadanos (podríamos decir: el poder del mito) y no la verdad racional y objetiva sobre las que esas creencias se asientan. Por otra parte, para Strauss la sabiduría política no se sigue necesariamente de la verdad teórica, sino “de la

verdad práctica” en el sentido aristotélico, esto es, de la guía de la prudencia que sirve al hombre moral y cuyos principios son “independientes de la verdad teórica”.

Justamente porque la prudencia es independiente de la verdad teórica, se ve asediada por doctrinas falsas frente a las cuales necesita defenderse. Pero pese a que esta defensa debe ser necesariamente teórica, se basa en una capacidad moral preteórica del hombre sustentada en el temor; esta es la “conciencia natural” que lleva al ser humano a saber por anticipado que no todo está permitido y que hay caminos que no debe transitar. Es en ese sentido que debe ser comprendida la afirmación straussiana de que no es necesaria la reflexión teórica para comprender que la democracia liberal de Occidente siempre debe ser preferida al despotismo oriental.

Obviamente, el argumento preteórico no parece suficientemente fuerte como para sostener el régimen democrático liberal. Si la modernidad es tan perjudicial para el ser humano como parece creer Strauss, la mera intuición de que hay alternativas peores al proyecto liberal no alcanza para abrazarlo y ni siquiera para elegirlo como mal menor. Debe haber otros motivos, fundados en la razón, para aceptar al liberalismo occidental y, llegado el caso, corregirlo en lugar de abandonarlo *tout court*. En efecto, Strauss tiene una segunda línea de argumentación: así como hay importantes diferencias entre las formas políticas impulsadas por la filosofía política clásica y las formas políticas a las que se llegó a través del error de la modernidad, también habría algunas similitudes entre ellas. Estas similitudes podrían llevarnos a una defensa calificada y cautelosa de la democracia liberal.

La primera de esas similitudes es el “realismo” común a la visión clásica y a la contemporánea. Para el liberalismo de cuño anglosajón (digamos, Locke mirado a través del prisma de los federalistas), los hombres reales “no son ángeles” y tampoco pueden llegar a serlo. La humanidad liberal no es sino una mezcla de rasgos buenos y malos, cuya esencia no puede ser modificada por ninguna reforma social o institución política, por bien planificada que esté. No hay “hombre nuevo” porque la

naturaleza humana es inmutable. Ahora, si el hombre liberal no es perfectible, como habían soñado Rousseau o Marx, eso implica que la sociedad liberal contemporánea (Estados Unidos, Europa occidental) ha logrado, pese a ciertas recaídas (del terror jacobino al fascismo), heredar de los clásicos una visión escéptica, una suerte de “saludable temor” por las visiones utópicas y mesiánicas y, de este modo, se ha salvado de las consecuencias más terribles de la modernidad.

Semejante “salvataje” ha sido posible en parte gracias a una segunda semejanza entre las formas clásicas y la modernidad liberal que ha venido impidiendo que las visiones mesiánicas o populistas se adueñen con facilidad del escenario político. Esta segunda semejanza es, para Strauss, el “imperio de la ley” (el constitucionalismo) que, aunque en la modernidad tiene menos fuerza que en el mundo clásico, sigue presente.¹⁸ Obviamente, el gobierno según las leyes no promulga la vida buena y ni siquiera garantiza las condiciones de justicia que eran su base de sustentación en el pensamiento griego. No obstante, el constitucionalismo es un requisito para que la misma justicia sea siquiera posible, porque es solo gracias a él que las sociedades liberales pueden evitar caer una y otra vez en la arbitrariedad totalitaria y tender, en cambio, hacia la moderación que a Strauss le parece imprescindible para que exista al menos la oportunidad del surgimiento de la filosofía.

La moderación puede ser fundamental para entender por qué, aun presentando varios argumentos bien fundamentados en contra de la democracia liberal, Strauss (2000) termina afirmando que ella “se acerca más al proyecto de los filósofos clásicos que cualquier alternativa viable de nuestra época”. Esto es, la democracia moderna no nos lleva a la república ideal, sino que es, simplemente, la mejor opción disponible, porque cualquiera de las alternativas es peor.

Sin embargo, lo que acerca más la moderna democracia al modelo ideal clásico no es un rasgo compartido (como el imperio de la ley), sino dos características que distinguen con claridad a un modelo de otro: la composición del demos y la forma de “lo político”.

En el mundo clásico, el Gobierno mayoritario fue criticado por varios pensadores por representar el dominio de las clases más bajas, del obrerío, del populacho. En las condiciones sociales del “milagro griego”, los pobres no solo eran los “peor educados y los indeseables”, sino también los que estaban dispuestos a combatir a las clases pudientes “para quitarles su propiedad”. Por otra parte, en la interpretación straussiana de Aristóteles, los pobres eran también innecesariamente “enemigos de la filosofía”, pues desconfiaban de sus insidiosos interrogantes, especialmente cuando estos arrojaban dudas sobre la moral dominante o las verdades religiosas compartidas. Además, ese demos conformado casi exclusivamente por pobres no aceptaba (no podía aceptar) la elección de autoridades como parte del régimen democrático, pues ello hubiera significado aceptar una escala de valores que rompía con la igualdad que les daba poder y —al mismo tiempo— considerar la existencia de razones más allá de su limitada comprensión. A causa de todo ello, las autoridades en las democracias griegas se seleccionaban mayormente por sorteo. Por último, en la democracia clásica no se trazaba límite alguno entre la sociedad como tal (la polis) y el Estado en tanto órgano de Gobierno, de modo que “lo político” dominaba toda la escena, impidiendo el surgimiento de una esfera (lo privado) que se mantuviera incólume frente al poder transformador del demos.

En el mundo liberal moderno, en cambio, por razones socioeconómicas y técnicas que también presentan sus bemoles y sobre las que volveremos en el próximo apartado, el demos no está compuesto por lo más bajo de la plebe, sino por lo que podríamos llamar las “capas medias”. Según la perspectiva straussiana, estas capas medias no presentan el mismo grado de oposición que el pueblo bajo por la filosofía, ya que por su carácter individualista están dispuestas a “relajar” la tensión entre la política, sobre la que se delibera en el ámbito público, y las creencias religiosas, que quedan encapsuladas en el ámbito privado. Con este relajamiento no se evita que las preguntas filosóficas puedan ser atacadas por su impopularidad, pero al menos se permite que las mismas sean formuladas libremente. Ahora

bien, dado que las capas medias tienden a permitir (e incluso impulsar) la separación de lo público y lo privado, lo político se conforma en una esfera mucho más restringida y con poderes moderados. Y justamente porque el Gobierno ya no es igual a la ciudad, sino que es apenas una suerte de cuerpo administrativo o gerencial de alcance y poder limitados, el demos conformado por las clases medias no se muestra favorable ni a la participación directa (pues, eso va en detrimento de su propio ámbito privado) ni de los sorteos (pues quiere seleccionar personas que se dediquen por entero a ello y que por lo tanto estén preparadas para el trabajo). Así, en la democracia liberal moderna, el Gobierno limitado es conformado por medio de elecciones, es decir, gracias a un componente claramente aristocrático.

Por medio de un demos que está compuesto de forma diferente y que por lo tanto crea un ethos distinto al de la democracia clásica, la democracia liberal moderna puede acercarse al Gobierno ideal de los filósofos clásicos (que no era la democracia, sino alguna suerte de aristocracia) y detener el proceso de decadencia de Occidente. ¿Cómo? A través de la moderación. Para Strauss, la moderación es lo que puede salvar a Occidente tanto del utopismo igualitario como del mesianismo del abolengo y del devenir hacia la neutralización total del nihilismo. Una democracia liberal moderada puede (a pesar de sus problemas intrínsecos) ser un muro de contención frente al aventurerismo de las ideologías irracionales que, creyendo ser la culminación de la filosofía, son su misma negación. Digamos entonces, en síntesis y a guisa de primera conclusión, que Strauss, a diferencia de muchos de quienes reflexionaron sobre la democracia en el siglo XX, no veía en el proceso de “oligarquización” del sistema un problema, sino una solución.

Pero si Strauss veía con buenos ojos a la elitización de la democracia, eso querría decir que su modelo de democracia preferible (pero no ideal) sería cercano a la democracia schumpeteriana. De este modo, haciendo de la necesidad virtud, Strauss acabaría plegándose a las conclusiones de la ciencia política behaviorista que se dedicó a denigrar durante años (Behnegar, 2009). No obstante, las

apariencias pueden ser engañosas y la perspectiva de Strauss es mucho más compleja.

Liberalismo y elitismo

Para Strauss, lo que permite que la democracia moderna represente el mejor chance de acercarse al ideal de los clásicos es la moderación. Y ella es posible en parte por la composición del demos y la extensión limitada de la esfera política en el mundo moderno. Pero, a su vez, estas diferencias no son sino el fruto maduro del proceso de modernización (y, por lo tanto de decadencia al decir de Strauss) que comenzó con las obras de Maquiavelo y Hobbes. Las transformaciones en el sujeto del demos y su forma de comportamiento en las democracias liberales no son azarosas; son el resultado del avance de la tecnología, del uso instrumental de la ciencia para dominar la naturaleza. El progreso tecnológico es lo que permite que el ser moderno se convierta en la práctica en individuo porque solo gracias él los hombres pueden generar una situación de abundancia relativa que les permite independizarse de la sociedad y afincarse en una esfera privada que pone coto al poder político. Y es ese individuo, que cuida con celo feroz “su” espacio, “sus” convicciones y sobre todo “su” propiedad el que conforma la clase media y trae moderación a la democracia moderna.

Pero, para Strauss, el avance de la tecnología no es el resultado de un- des pliegue natural de las fuerzas productivas como creía Marx, sino que se trata más bien de la expresión material del proceso filosófico moderno que independiza al conocimiento solo para ponerlo al servicio de la “vida humana comfortable” muy alejada de la vida buena propuesta por los clásicos. La vida comfortable moderna genera moderación en lo político porque es- des mesurada en lo privado: el ansia de poseer y de consumir de cada uno es la que genera los límites al conjunto y la que arroja como resultado la separación entre Gobierno y sociedad y la limitación de ambos. Es decir, la vida comfortable es la vida del consumo, del hombre hobbesiano y del último hombre de Nietzsche y es la vida del individuo posesivo de Macpherson; es la vida del burgués, grande o pequeño, que busca con pena pero de modo incesante su propia felicidad. Así, el avance de

la tecnología no es más que el resultado del economicismo que a su vez no es más que “lockeanismo”, es decir, la “madurez” del pensamiento maquiaveliano.

Ahora bien, al mismo tiempo que la tecnología y el economicismo ayudan a producir la esfera privada que hace posible la faz positiva de la democracia liberal (es decir, al mismo tiempo que hacen posible la moderación), también producen efectos que apuntan no a frenar la decadencia de Occidente sino a acentuarla. Y ello porque la ciencia puesta al servicio de la “vida confortable” tiende a bajar en lugar de elevar intelectualmente al pueblo, pues la educación ya no es vista como parte de una formación para la buena vida (repetamos por última vez: claramente distinta de la vida confortable), sino como un instrumento de crecimiento económico y profesional del individuo para satisfacer sus crecientes necesidades. Así las cosas, la educación liberal (en el sentido cuasirrepublicano que Strauss le da al término) se hace cada vez más difícil (Fulller, 2009:251; Strauss, 1968/1993).

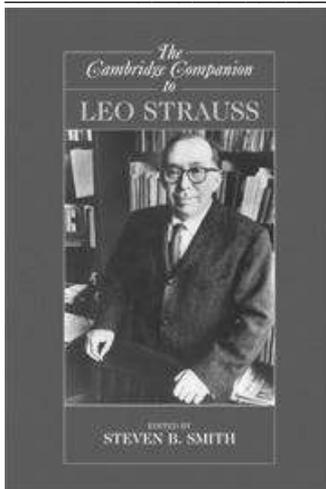
La educación liberal, un tópico sobre el que no podremos extendernos aquí en la medida en que sería adecuado, sirve como puente de unión entre la filosofía clásica y la democracia liberal contemporánea. Lo que salva a la democracia liberal es que la misma no solo está basada en el racionalismo moderno, sino que también tiene parte de su peso soportado en la tradición premoderna. Aquí, por premoderno debemos entender ideas tales como la búsqueda republicana (activa) de la virtud, la reflexión filosófica desatada de las convenciones sociales en búsqueda del descubrimiento de las grandes verdades, el escepticismo frente a la perfectibilidad humana, la cautela frente a la novedad, la moralidad basada en la naturaleza y la aceptación de la legitimidad de las verdades reveladas, todo valores presentes en lo que Strauss llama la “educación liberal”, que no es ni paralela ni coetánea del liberalismo político o social. Así, para Strauss, la democracia moderna sería aceptable en buena medida por lo que no tiene de moderna y por lo que no tiene de democrática.

El apoyo pedagógico en lo premoderno de la democracia liberal le permite a Strauss abrigar esperanzas para el proyecto de Occidente, pues un Gobierno democrático que en realidad tiene formas aristocráticas sirve de muro de contención al nihilismo. En este sentido, es posible afirmar, Strauss no es un paleoconservador que quiera devolvernos a los tiempos clásicos, sino que quiere recuperar ciertas nociones clásicas para la modernidad y evitar que la misma se caiga por su propio peso. El problema es que el modo de asegurar ese soporte no es mediante el desarrollo de una educación liberal para pocos (para los caballeros) que sirvan como guía hacia la vida buena a un pueblo atontado por la vida confortable. Como dice Strauss: “La educación liberal sirve para recordarles la grandeza humana a aquellos hombres de las sociedades de masas que tienen oídos con lo que oír”; solo ellos, los que pueden escuchar, pueden efectivamente subir la “escalera que asciende desde la democracia de masas hacia la verdadera democracia”. Solo cuando estos caballeros logren “elevarse”, la sociedad occidental podría tener un dique de contención frente a su decadencia.

De este modo, podemos decir que la lectura straussiana nos entrega una paradoja interesante: en el proceso de decadencia provocado por el olvido de la “verdadera filosofía”, la sociedad moderna dio a luz un sistema político que, sin ser esa su meta, acabó ofreciendo la posibilidad (pero de ningún modo la certeza) de frenar el declive occidental. Pero, de acuerdo con Strauss, para elevar las chances de poner un freno suficientemente poderoso al proceso de decadencia, la democracia debe continuar su transmutación hacia un sistema aún menos participativo, aun menos plural e, inversamente, cada vez más elitista y más jerárquico.

Dicho de otro modo, el modelo straussiano nos propone una vida política menos atractiva hoy a cambio de la amenaza de que, si seguimos buscando testarudamente soluciones en el estante de la modernidad, todo podría ser peor mañana.

© Revista Politeia, N° 47, vol. 34. Instituto de Estudios Políticos, UCV, 2011



Leo Strauss: lenguaje, tradición e historia

A pesar de que Leo Strauss puede ser considerado como uno de los más prolíficos historiadores contemporáneos de la filosofía política, carece, casi por completo, de textos en los que haya tematizado explícitamente su propia metodología de investigación histórica, lo que representa un serio obstáculo a nuestro empeño por desvelar, siquiera sumariamente, las pautas y los criterios que caracterizan su trabajo historiográfico.

JESÚS BLANCO ECHAURI

Su producción teórica se puede dividir, esquemáticamente, en tres períodos diversos, sin pretender cuestionar la unidad de inspiración de sus estudios y la persistencia de un núcleo temático de intereses. Durante el primer período, un joven alemán, judío ortodoxo, se interroga sobre la relación de su religión con el mundo en que vive, el de la República de Weimar. Trabaja, en primer lugar, sobre Espinosa, particularmente sobre su crítica de la religión; luego sobre la relación de la filosofía y de la ley en Maimónides; más tarde sobre los fundamentos y la génesis de la filosofía política de Hobbes. Todos estos trabajos fueron escritos en alemán, lengua vernácula del autor. Esta etapa concluye con su marcha en 1938 a los Estados Unidos, en donde prosigue y profundiza sus conocimientos en un dominio frecuentemente ignorado, el de las filosofías árabe y judía de la Edad Media. Descubre, y aprende, a partir de la reflexión sobre las condiciones de existencia social de la filosofía en el cristianismo, el judaísmo y el islam, la existencia de un arte de escribir y de leer olvidado, el arte de escribir esotérico. Llega, poco a poco, a estar plenamente convencido de que su conocimiento es fundamental para comprender toda la filosofía clásica. Todo este segundo período se caracteriza por la voluntad de repensar la historia de Occidente a la luz del olvido de este arte de escribir, y de comprender asimismo la situación de la filosofía y de la política que este olvido manifiesta. Lee a los autores modernos con objeto de enfatizar su voluntad de ruptura respecto a los clásicos, y a

los autores clásicos para probar la fecundidad de este arte. Quizás pueda decirse que, del primero al segundo período, «progresas» desde una actitud intelectual que descrea de la posibilidad de un retorno a la filosofía política clásica, hacia una posición que se distancia poco a poco de la modernidad, a medida que profundiza en el conocimiento de los clásicos, hasta llegar a cuestionarla radicalmente. Durante esta etapa, que se extiende aproximadamente hasta finales de los años cincuenta, publica numerosos e importantes trabajos: *On tyranny: An interpretation of Xenophon's Hiero* (1948), *Persecution and the art of writing* (1952), *Natural right and history* (1953), *Thoughts on Machiavelli* (1958). Este período se termina con la publicación de *What is political philosophy?* (1959). Los quince últimos años de su vida fueron consagrados al estudio de los grandes escritores de la Grecia clásica en sus relaciones, no siempre transparentes, en ocasiones enigmáticas, con la filosofía. *The city and man* (1964) es la primera obra de toda su producción teórica en la que se instala plenamente en algunos de los textos más célebres del mundo antiguo. El orden mismo de sus capítulos es revelador: invierte su cronología, pasando de la Política de Aristóteles a la República de Platón, y de ésta a la Guerra de los peloponésos y de los atenienses de Tucídides. Regresión desde lo que Strauss denomina la exposición «científica» de la comprensión del sentido común de las cosas políticas, a la presentación «dramática» de las mismas, para concluir con una presentación

«histórica» de una acción efectiva, la guerra entre Esparta y Atenas, leída como una auténtica revelación de la naturaleza de las cosas políticas: de la *theoria* —en suma— a las condiciones particulares de su aparición, no porque constituyan «la causa» de la filosofía, sino más bien porque estas condiciones excepcionales son, de algún modo, las más propicias para la aparición del pensamiento filosófico sobre la política. Después de este texto, Strauss comenta a Aristófanes, Jenofonte y, sobre todo, otros diálogos de Platón, estudios todos ellos que presentan la filosofía política clásica de una manera completamente inédita, desembarazada de los prejuicios modernos. Con posterioridad a la muerte de Strauss, H. Gildin y T. L. Pangle han publicado importantes compilaciones de sus últimos escritos: *Political philosophy. Six essays by Leo Strauss* (1975), *Studies in platonic political philosophy* (1983), *The rebirth of classical political rationalism (An introduction to the thought of Leo Strauss). Essays and lectures by Leo Strauss* (1989) y *An introduction to political philosophy: Ten essays by Leo Strauss* (1989).

Esta breve aproximación al itinerario intelectual de Leo Strauss nos parecía particularmente necesaria por dos razones fundamentales. En primer lugar, porque continúa siendo casi un perfecto desconocido entre nosotros: aunque recientemente ha sido traducida al castellano su *Historia de la filosofía política*, dirigida en colaboración con J. Cropsey, de sus dieciocho libros, tan sólo *Meditaciones sobre Maquiavelo* y *¿Qué es la filosofía política?* han sido vertidos a nuestra lengua, hace ya tres décadas, sin que hayan vuelto a ser reeditados desde entonces. Además, resulta difícil encontrar algún trabajo que haya sido consagrado a su estudio. Este desconocimiento sorprende especialmente por su enorme capacidad de influencia en las tradiciones filosóficas y académicas más diversas⁸: extraordinariamente difundido en los países de habla inglesa, ha sido traducido casi íntegramente al alemán (nos referimos, claro está, a los textos publicados a partir de 1938), al francés y, también, al italiano. En segundo lugar, porque deseaba ilustrar nuestra observación inicial, en relación con la casi

completa ausencia de textos en los que el propio Strauss acometa la tarea de revelar explícitamente su propia metodología de investigación histórica, que constituye el propósito central de estas páginas. Existe, sin embargo, una notable excepción: se trata de *Persecution and the art of writing*, texto clave para la comprensión de toda la producción histórica straussiana, porque nos permite percibir, tanto el núcleo fundamental de sus intereses filosóficos, como la propia evolución de su itinerario intelectual. En él su autor reúne cinco ensayos que fueron publicados por primera vez entre 1941 y 1948. Mientras en los dos capítulos iniciales desarrolla propiamente la tesis central del trabajo, en los otros tres capítulos pone en práctica los principios generales anteriormente enunciados. La *Guía de perplejos* de Maimónides, el *Kuzari* de Yehuda Haleví y el *Tratado teológica—político* de Baruch de Espinosa conforman el plural banco de pruebas en el que el historiador aplica las reglas de investigación que previamente ha explicitado. Este trabajo, como todos los de Strauss, es la obra de un historiador de la filosofía. Pero es también, en cierto modo, una obra de metodología histórica; o de reglas de hermenéutica. Es una obra de historia, el libro de un historiador, pero es también el texto de un historiador sobre el método de la historia. Su importancia puede apreciarse, por tanto, no sólo desde el punto de vista del contenido, sino también desde la perspectiva del método. De ahí su pertinencia para reconocer los principios generales de la metodología straussiana de investigación histórica, que pasamos a examinar seguidamente.

El ensayo intitulado *Persecution and the art of writing*, publicado en 1941, en circunstancias históricas bien conocidas, por mor de las cuales como recuerda Strauss al comienzo de estas páginas— un considerable número de países son privados de la libertad de discusión pública de la que habían gozado durante alrededor de un centenar de años, ahora reemplazada por la obligación de conformar los discursos a las opiniones gubernamentales, podría inducir al lector a sobreentender las razones por las cuales un judío de origen alemán, establecido en los Estados Unidos a partir de 1938, se propone examinar los efectos de la censura 0 de la

persecución, no sólo sobre los pensamientos, sino también, porque —como sentencia William Blackstone en sus *Commentaries*— *scribere est agere*, sobre las acciones: «It may be worth our While to consider briefly the effect of that compulsion, or persecution, on thoughts as well as actions»

Su empeño, empero, sobrepasa ampliamente la problemática específica de la persecución de los judíos con el advenimiento del fascismo en Europa durante los años treinta: la persecución, susceptible de manifestarse a través de infinidad de modalidades, incluidas aquellas —más sutiles— que ocultan su verdadero rostro, no puede considerarse un fenómeno aislado en la historia, ni en la del pueblo judío, ni en la de pueblo alguno. Su interés no puede cifrarse en la mera consideración de una relativa constante histórica, ni siquiera en el estudio de sus formas de realización efectiva, sino principalmente en el análisis de sus efectos. Más propiamente, de un singularísimo género de efectos.

Pero, antes de entrar en esta cuestión, resulta necesario disipar cualquier equívoco: esta problemática, contrariamente a lo que pudiera creerse, no constituye simplemente el resultado de la conceptualización de una experiencia. Más aún: si por algo se caracteriza la biografía de Strauss, a diferencia de otros filósofos e intelectuales alemanes de su tiempo, no es por haber sido víctima de la persecución, que —por fortuna— jamás llegó a conocer personalmente en su país natal. Con todo, resultaría igualmente incierto omitir una consecuencia indirecta, particularmente dolorosa, a la que no puede sustraerse en su «voluntario» exilio, que —a buen seguro— le permitió articular una relativa experiencia de la persecución: el abandono de su lengua vernácula, en beneficio del inglés, en el que tiene que escribir a partir de entonces toda su obra. Sin embargo, aunque *Persecution and the art of writing*, concebido y escrito por el autor durante sus primeros años de estancia en América, representa como hemos apuntado con anterioridad— un verdadero punto de inflexión en el conjunto de su producción teórica, entendemos, contrariamente a otras opiniones, que la reflexión sobre el arte de escribir esotérico no puede ser interpretada, en ningún

caso, como el producto únicamente de esa articulación, porque lo impide el fundamento mismo sobre el que descansa: un genuino modo de concebir la actividad filosófica, marcadamente premoderno, que determina una permanente e irreversible tensión entre filosofía y política.

Regresemos al texto. Aunque plantea numerosos problemas, como veremos más adelante, el eje vertebrador de la argumentación de Strauss es muy claro. Evocando la tesis central —«*reason is but choosing*»— de Areopagítica, el más conocido de los folletos de John Milton, considerado como un verdadero clásico de la lengua inglesa en la defensa de la libertad de la palabra escrita, Strauss aduce que la imposibilidad de elegir entre varias opiniones diferentes, expuestas por una pequeña minoría de oradores o escritores reconocidos públicamente, representa la aniquilación de la única clase de independencia intelectual de la que son capaces la mayor parte de los individuos y, con ella, de la única libertad de pensamiento políticamente relevante. La persecución se revela entonces como una condición indispensable para la maximización de los efectos propios de la «lógica equina» (el sentido straussiano de esta expresión debe ser examinado a la luz de las dos referencias literarias a las que, parcamente, reenvía: el filósofo parmenidiano conducido por caballos y los Houyhnhnms de Gulliver), porque gracias a tales prácticas esta suerte de economía del pensamiento adquiere su mayor eficacia. En virtud de esta particularísima lógica, que caracteriza el pensamiento de buena fe de la mayoría de los seres humanos ordinarios, no se puede razonablemente decir «lo que no es», porque los embustes son inconcebibles“. El vulgo reconoce sin dificultad que los hombres pueden mentir y que, de hecho, mienten efectivamente a menudo; pero piensa también que los engaños son, por su propia naturaleza, efímeros: su constante repetición termina por desenmascarar al farsante. De ahí que, a sus ojos, una afirmación constantemente reiterada, que no ha sido jamás cuestionada, sea necesariamente verdadera. Más aún: la verdad de una afirmación invariable y firme, redundante e incuestionada, resulta absolutamente cierta y, por ende, incontestable,

cuando el individuo que la esgrime es un ciudadano responsable y socialmente respetado. Se comprende así que una gran parte de la población, especialmente los más jóvenes, acepten como verdaderas —sino inmediatamente, al menos después de algún tiempo— las manifestaciones de sus gobernantes: ¿qué opinión puede ser más digna de crédito que la de un presidente de gobierno, sobre todo cuando ningún miembro de la comunidad la ha cuestionado?

Obviamente, la persecución no puede engendrar inmediatamente, por sí misma, la convicción, pero sí hacerla posible a fortiori, silenciando los pensamientos susceptibles de poner en cuestión las opiniones gubernamentales. De este modo, si la única libertad de pensamiento importante en política reside en la posibilidad de elección entre una cierta diversidad de opiniones manifestadas públicamente, porque es la única a la que la mayoría de las personas tienen acceso, el efecto uniformizador de la opinión pública, que la persecución suscita, establece virtualmente las condiciones de posibilidad de su presunta eliminación, impulsando al máximo el desarrollo de «un cierto modo de pensar», gracias al cual el discurso del poder político gozará del beneplácito de la inmensa mayoría de los ciudadanos.

Tales son los efectos de la persecución sobre los pensamientos disciplinados por la lógica equina. Pero, ¿son éstos sus únicos efectos?; en otras palabras, ¿existen individuos susceptibles de sustraerse a esta suerte de «normalización» del pensamiento? Esta es precisamente la hipótesis de partida del trabajo de Strauss: siempre existen, incluso en las circunstancias más desfavorables, algunos individuos que, no participando de la lógica equina, son capaces de un pensamiento auténticamente independiente. De ahí que, en estas condiciones en que la credulidad de la gran mayoría tiene su reverso positivo en la incredulidad de una selecta minoría con la que coexiste necesariamente, resulte imposible que las opiniones sostenidas por los gobernantes sean aceptadas por todos los ciudadanos: jamás serán compartidas por quienes, conociendo perfectamente que es muy propio de los hombres manifestar «the thing which is not»,

pueden sustraerse a los efectos de la persecución sobre los pensamientos. El éxito de la persecución, por consiguiente, siempre es fragmentario e incompleto. Más aún: en el límite, por principio (esa es, al menos, la convicción de Strauss), parece encontrarse inexorablemente condenada al fracaso. La persecución no puede impedir el pensamiento independiente; y tampoco puede impedir su expresión: «Persecution cannot prevent even public expression of the heterodox truth, for a man of independent thought can utter his views in public and remain unharmed, provided he moves with circumspection. He can even utter them in print Without incurring any danger, provided he is capable of writing between the lines»

La fórmula «escribir entre líneas» designa propiamente el tema de *Persecution and the art of writing*. Su sentido, obviamente, es metafórico, porque toda tentativa de expresar en un lenguaje no metafórico el significado de esta expresión conduciría a la afirmación de una terra incognita, de un enigmático campo de investigación, cuyas dimensiones habrían permanecido largo tiempo inexploradas, y cuyo estudio —en tal hipotético caso— habría de tener por única guía los escritos de los retóricos de la Antigüedad. Parece evidente, empero, que con esta fórmula Strauss pretende sugerir que la persecución fracasa en su empeño por obstaculizar la expresión pública del pensamiento independiente allí, y solamente allí, donde la prudencia es el principio que guía en su oficio al escritor disidente, cuya inteligencia le permite garantizar su seguridad personal sin mengua de su eficacia en el combate. En este sentido, el efecto de la persecución sobre la literatura reside —en suma— en que obliga a los escritores que sostienen opiniones heterodoxas a desarrollar una técnica particular de escritura.

Strauss ilustra el desarrollo de esta singular técnica con un ejemplo, propio del tiempo en que la obra es concebida y escrita, que presenta, sin embargo, un grave inconveniente: se trata de un modelo límite, en el que la persecución muestra su rostro más zafio y brutal, porque sólo resulta aplicable a un país privado de sus libertades. Resulta sencillo imaginar —explica el autor— un escritor que, libre de toda sospecha,

y respetado por el único partido político existente en un país totalitario, sea conducido por sus propios estudios a cuestionar la rectitud de la interpretación oficial relativa a la historia de la religión. A buen seguro, nadie le impediría publicar una crítica violenta de la opinión liberal. A tal efecto, debería inicialmente exponer dicha opinión, para posteriormente proceder a su crítica. En el curso de su exposición, plagada de numerosas citas literales y múltiples términos técnicos, empleando los recursos característicos de la propaganda oficial, conferiría una importancia injustificada a detalles insignificantes, omitiendo algunas de las cuestiones de mayor interés. Y solamente cuando hubiese alcanzado el punto central de la argumentación «escribiría tres o cuatro frases en ese estilo vivo y conciso susceptible de llamar la atención de los hombres jóvenes que aman pensar»¹⁸. Este pasaje central enunciaría la posición de los adversarios más clara, irresistible e implacablemente que en los mejores tiempos del liberalismo, abandonando «todas las absurdas excrecencias del credo liberal que tenían oportunidad de proliferar en tiempos de éxito del liberalismo, en tiempos por consiguiente en que se aproximaba a la estupidez», de tal suerte que «su joven y razonable lector tendría por primera vez una visión fugitiva del fruto prohibido». El grueso de la obra, su parte crítica, consistiría en el desarrollo de las tesis más virulentas de los libros oficiales del partido en el gobierno. El joven inteligente, después de su apasionada y gozosa lectura de los breves pasajes centrales, encontraría estas páginas particularmente pesadas y enojosas, discriminando entonces el verdadero significado y alcance de su parte expositiva, especialmente tras sucesivos encuentros con el conjunto del texto.

Tanto por su excesivo grado de abstracción y generalidad, como por las características extremas del relato concebido, este ejemplo resulta útil para persuadir al lector respecto a la verosimilitud de la tesis formulada. Su comprensión, empero, presenta mayores dificultades cuando la persecución, como acontece con frecuencia, no alcanza el umbral anteriormente perfilado. Con todo, no ofrece ninguna duda que, a juicio del autor, la persecución es responsable del nacimiento de

una técnica particular de escritura y, por consiguiente, de un tipo especial de literatura en el que la verdad sobre todas las cuestiones cruciales es presentada exclusivamente entre líneas. Poseyendo todas las ventajas de la comunicación, tanto pública como privada, pero ninguno de sus inconvenientes (i. e., la seguridad personal nunca se encontrará seriamente amenazada, sobre todo en comparación con los riesgos que representaría una tentativa al descubierto), la literatura esotérica se dirige exclusivamente a los lectores inteligentes y dignos de fe: las circunstancias determinan su vocación minoritaria. El fenómeno de la comunicación con una minoría selecta de lectores, simultáneamente al enmudecimiento respecto de la gran mayoría, que hace posible este tipo de literatura, resulta explicable, a juicio de Strauss, en virtud del axioma que afirma el carácter reflexivo de los lectores minuciosos, frente a la condición irreflexiva propia de la gran mayoría de los lectores desidiosos. De ahí que resulte suficiente, para un autor que desee dirigirse exclusivamente a individuos reflexivos, escribir de una manera tal que sólo los lectores muy cuidadosos puedan descubrir la auténtica significación de su obra.

Ante la objeción de la probable existencia de individuos inteligentes, lectores atentos, en los que no sea posible confiar y que, tras haber descubierto el verdadero carácter del autor, lo denunciarían a las autoridades, Strauss se refugia en el adagio socrático según el cual «la virtud es conocimiento», confesando abiertamente que la existencia de este tipo de literatura depende del cumplimiento de esta máxima, por mor de la cual «los hombres reflexivos son, en tanto que tales, dignos de fe» y están despojados de toda suerte de maldades”. No cabe duda de que Strauss es un filósofo de fuertes convicciones...

Un axioma complementario del precedente, pero que únicamente resulta operativo cuando la persecución se realiza en el marco de los procedimientos legales, es el que afirma que un escritor cuidadoso de inteligencia normal es más inteligente que el censor más inteligente en tanto que tal. Como es al censor, o al acusador público, a quien le corresponde la carga de la prueba respecto a las presuntas opiniones

heterodoxas expresadas por el autor, es a él a quien le incumbe demostrar que las deficiencias literarias de la obra no son fruto de la casualidad, sino manifiestamente malintencionadas. Debe probar, en suma, no sólo la competencia del escritor, porque un individuo que deliberadamente comete una torpeza tiene que ser un maestro en el arte de escribir, sino sobre todo —lo que resulta extraordinariamente difícil— que se encontraba al nivel habitual de sus capacidades cuando escribió las palabras que le incriminan.

La estimación de la represión del pensamiento independiente como una práctica frecuente y generalizada a lo largo de la historia, junto a la razonable presunción de la existencia en épocas precedentes —proporcionalmente considerada— de tantos individuos como en nuestro tiempo susceptibles de sustraerse a los efectos de la persecución sobre los pensamientos, hombres capaces —en suma— de un pensamiento auténticamente independiente, los cuales se habrían conducido además con la prudencia necesaria, permite a Strauss considerar la posibilidad de que algunos de los grandes escritores del pasado hubiesen adaptado su técnica literaria a las exigencias de la persecución, presentando sus opiniones sobre todas las cuestiones cruciales del momento exclusivamente entre líneas. La consideración de esta importante tesis, si fuera confirmada, facultaría a su autor, no sólo para emprender la búsqueda de textos injustamente olvidados, sino también para restituir la significación de algunas grandes obras, que podrían entonces ser reinterpretadas legítimamente desde nuevos parámetros de lectura.

Esta importante empresa, sin embargo, podría verse eventualmente imposibilitada o, cuando menos, obstaculizada, por las prácticas engendradas al abrigo de los progresos de la investigación histórica contemporánea, cifrados en la aceptación general y en la aplicación ocasional de los siguientes principios; a saber: 1º) cada período histórico ha de ser comprendido por sí mismo, no debiendo ser examinado a la luz de criterios que le son ajenos; 2º) cada autor debe ser interpretado por sí mismo, hasta donde sea posible; de ahí que resulte especialmente pertinente enfatizar la

inconveniencia de recurrir, en la interpretación de un autor, a la utilización de términos de cierta importancia que no puedan ser traducidos literalmente de su lengua, que él mismo no empleaba o que no eran de un uso corriente en su época; 3º) las únicas presentaciones de las opiniones de un autor que pueden ser aceptadas como verdaderas son aquellas que, en último extremo, resultan confirmadas por sus propias declaraciones explícitas. Mientras los dos primeros principios no representan ninguna amenaza para la tesis formulada, el último de ellos resulta decisivo porque parece excluir de la esfera del conocimiento humano las opiniones de los escritores antiguos presentadas exclusivamente entre líneas. En efecto, el principio según el cual la lectura de una obra debe descansar necesariamente sobre las afirmaciones explícitas del autor parece representar virtualmente la imposibilidad de fundamentar la interpretación de un texto en su información implícita o esotérica.

Se comprende, de esta guisa, que Strauss concentre todos sus esfuerzos en sortear este serio obstáculo que compromete gravemente su propuesta hermenéutica. La estrategia que organiza comienza suministrando una copiosa batería de ejemplos históricos con objeto de subrayar las grandes diferencias que, sobre diversas cuestiones, pueden apreciarse entre las opiniones más antiguas y las más modernas. Se trata, fundamentalmente, de persuadir al lector respecto a la gigantesca mutación de las ideas defendidas por los eruditos a lo largo de los siglos: lo que hoy los expertos consideran incuestionable, mañana será sometido a discusión y crítica por la comunidad científica. Mudan las opiniones porque cambian los tiempos. Algunos de los ejemplos recordados inciden precisamente en la problemática debatida: mientras que Lessing, al que Strauss tiene en la más alta estima, pensaba que todos los filósofos antiguos habían distinguido entre sus enseñanzas exotéricas (públicas) y esotéricas (secretas), porque estaba convencido de que ciertas verdades no debían o no podían ser divulgadas, la influencia de Schleiermacher, quien defendió la existencia de una única enseñanza de Platón, redujo la temática del esoterismo de los antiguos filósofos

prácticamente a la cuestión de la significación de los discursos exotéricos de Aristóteles; más recientemente, Jaeger ha sostenido que la atribución de una enseñanza esotérica a Aristóteles constituye una invención tardía carente de todo fundamento? La relevancia de estos ejemplos, que no han sido seleccionados de un modo arbitrario, reside en que se orientan a mostrar que las diferencias entre las opiniones antiguas y las más modernas no tienen su origen exclusivamente, como se tiende a pensar frecuentemente, en el progreso de los criterios de objetividad histórica, sino también en lo que Strauss califica como «un cambio más fundamental en el clima intelectual». A su juicio, sólo así puede explicarse, por una parte, la profunda transformación o el más completo rechazo de la tradición racionalista, en la que se inscriben las opiniones antiguas, característica de los tiempos modernos y, por otra, la formulación del tercer principio, anteriormente referido, que para él parece responder, no tanto a la materialización de las exigencias de rigor y exactitud que se presumen a la investigación histórica contemporánea, cuanto precisamente a ese cambio del clima intelectual característico de los nuevos tiempos. El propósito de su argumentación está claro: combatir la presunta objetividad del historicismo moderno, que reclama inversamente para sí. De ahí que discrimine entre los papeles que les corresponde desempeñar, respectivamente, al filósofo y al historiador. Mientras el primero tiene que determinar hasta qué punto el referido cambio debe ser considerado como un progreso o como una decadencia (cualquiera puede comprender, sin necesidad de aprender a leer «entre líneas», que el filósofo Strauss, aunque explícitamente no lo manifieste, está muy lejos de considerarlo como un progreso: simplemente le interesa reivindicar aquí, por mor de la objetividad, su oficio de historiador); el segundo posee un deber mucho más modesto: preservar la tradición de exactitud histórica, exigiendo que sea mantenida con independencia de la evolución del clima intelectual. Por consiguiente, contrariamente a las prácticas de los investigadores contemporáneos, el historiador no deberá aceptar —sentencia finalmente Strauss— «un criterio arbitrario de exactitud, a despecho de excluir a priori del conocimiento humano los

hechos más importantes del pasado, sino que adaptará las reglas de certeza sobre las cuales se asienta su investigación a la naturaleza de su materia».

¿Cómo entender estas palabras? Un criterio de exactitud, ciertamente, es el que proponen los historiadores modernos, en virtud del cual la lectura de un texto debe descansar necesariamente en las declaraciones explícitas del autor. Pero su arbitrariedad reside, piensa Strauss, en que elimina, por principio, la posibilidad de fundamentar la interpretación de un libro en su información esotérica, como requieren en general —por «la naturaleza de su materia»— los textos filosóficos y, en particular, algunas grandes obras del pasado. De ahí que el historiador deba guiarse, según él, por reglas tales como la siguiente: la lectura entre líneas está permitida siempre que el empleo de este procedimiento hermenéutico aporte una mayor exactitud a la investigación histórica. Sin embargo, a poco que se medite se observará que esta regla, mediante la cual Strauss persigue resolver el problema que suscitaba el principio que parecía cercenar la posibilidad de fundamentar la interpretación de un texto en su información oculta, en puridad, tan sólo representa un desplazamiento del problema, porque el conocimiento del criterio que puede ser esgrimido en defensa de la legitimidad de la lectura entre líneas no permite determinar cuándo aporta verdaderamente una mayor exactitud histórica. Saber que tan sólo debe prohibirse la lectura entre líneas en aquellos casos en los que este recurso no incremente el rigor y precisión de la exploración no significa, en la práctica, gran cosa, al menos mientras no pueda determinarse en qué casos puede decirse propiamente que la aplicación de esta lectura aporta con toda certeza una mayor exactitud a la investigación. Pero eso, justamente, es lo que no permite esta regla, al menos por sí sola. Con todo, es verdad que abre el camino a la legitimidad de la lectura entre líneas, en la medida en que puede resultar compatible con el principio —releído con la flexibilidad necesaria— que formula la necesidad de que la interpretación de una obra descansa en las declaraciones explícitas de su autor. El propio Strauss afirma de un modo claro y rotundo la necesidad de que la lectura entre líneas se apoye

necesariamente sobre un examen pormenorizado y riguroso de los enunciados explícitos del autor.

Aunque también proporciona algunas indicaciones sobre cómo debe procederse en la aplicación del referido procedimiento hermenéutico: con anterioridad a que una determinada interpretación de un enunciado pueda considerarse razonablemente suficiente, o incluso correcta, es preciso haber comprendido perfectamente el contexto del propio enunciado, el carácter literario del conjunto del texto y el plan de la obra; de ahí que no deba procederse a la supresión de un pasaje, ni a la corrección del texto, hasta después de haber examinado plena y exhaustivamente todas las posibilidades razonables (incluida, i. e., la de que el pasaje sea irónico) de comprenderlo tal como se presenta. Si un maestro en el arte de escribir, ejemplifica Strauss, incurre en errores tales que avergonzarían a un joven escolar inteligente, resulta razonable suponer que eran deliberados, especialmente si el autor contempla, siquiera incidentalmente, la posibilidad de los gazapos deliberados en la escritura. Del mismo modo que no es menester identificar, sin pruebas suficientes, las opiniones del autor de un drama o de un diálogo con las que expresan algunos de sus personajes, la opinión real de un escritor —siempre según Strauss— no tiene por qué coincidir, necesariamente, con la que manifiesta en la mayoría de los pasajes de su obra. La posibilidad de fundamentar la lectura de un texto en su información implícita o esotérica queda de este modo abierta.

Aunque la ausencia de acuerdo entre los especialistas sobre los fundamentos metodológicos de la tesis straussiana pueda estimarse como una objeción a la lectura entre líneas en tanto que tal, ninguno de los métodos de investigación histórica generalmente utilizados ha suscitado tampoco un acuerdo universal, ni siquiera un consenso lo suficientemente amplio sobre las cuestiones más importantes. Los especialistas del siglo XIX se inclinaban a resolver los problemas suscitados por un texto mediante una prueba simplemente interna. Recurriendo a la génesis de la obra de un autor, o incluso de su pensamiento, suponían que las contradicciones

o las divergencias en el interior de un texto, o entre dos o más libros de un mismo autor, constituían una prueba de que su pensamiento había evolucionado; y, si las contradicciones superaban un cierto umbral, decidían frecuentemente, sin ninguna prueba exterior, que la obra en cuestión debía ser apócrifa. Aunque estos procedimientos conocieron más tarde un cierto descrédito y numerosos especialistas, menos impresionados por la necesidad de recurrir exclusivamente al empleo de una prueba simplemente interna, se tomaron en serio la estimación de la tradición literaria, el conflicto entre los partidarios de esta tradición y los críticos de las fuentes de los textos todavía persiste durante los años en que *Persecution and art of writing* es concebido y escrito. Con todo, para su autor una respuesta adecuada a las más serias de estas cuestiones requiere una reflexión metódica sobre la técnica literaria de los grandes escritores de épocas anteriores, a causa del carácter específico de los problemas literarios implicados (obscuridad del plan, contradicciones en el interior de una obra, o entre dos o varias obras de un mismo autor, omisión de importantes cadenas de la argumentación, etc.), reflexión que —en su opinión— supera necesariamente las fronteras de la estética moderna, e incluso de la poética tradicional, de tal suerte que obligará antes o después a los especialistas —espera Strauss— a tomar en cuenta el importante fenómeno de la persecución. Un aspecto diferente del mismo fenómeno es el que expresa el conflicto entre dos tipos de interpretación de algún gran escritor del pasado: una lectura tradicional «doxográfica» y superficial, por un lado, y, por otro, una lectura monográfica más profunda e inteligente. En la medida en que las afirmaciones explícitas del autor en cuestión confirman y justifican las dos interpretaciones, puede decirse que su exactitud histórica es semejante. Sin embargo, muy pocos especialistas saben que, mientras la interpretación tradicional constituye el reflejo de la enseñanza exotérica del autor, la interpretación monográfica se sitúa a medio camino entre sus enseñanzas exotérica y esotérica.

La tendencia premoderna a leer entre líneas a los grandes autores del pasado, o a conferir

un mayor peso al designio fundamental de los mismos que a las opiniones que repetían con mayor frecuencia, ha sido neutralizada, e incluso aniquilada, por la investigación histórica moderna, que aparece en una época en que la persecución constituía más bien un vago recuerdo que una experiencia presente. De ahí que, a juicio de Strauss, toda tentativa por restaurar la tradición anterior, frente al acoso del historicismo de nuestro siglo, deba encarar el problema de los criterios de legitimación de la lectura entre líneas, discriminando entre aquellas que son lícitas y las que no lo son. En este sentido, cuando existe una correlación necesaria entre la persecución y la escritura esotérica, se dispone de un criterio en el que la necesidad es puramente negativa. Un criterio positivo es aquel en el que el historiador concluye la necesidad de estudiar de nuevo un libro con mucho más cuidado y menos ingenuidad que en su primera lectura, después de comprobar que un escritor hábil, que posee una conciencia clara y un cono“ cimiento perfecto, no sólo de la opinión propiamente ortodoxa, sino también de todas sus ramificaciones, contradice subrepticamente, y —por así decir— como de pasada, uno de los presupuestos o de las consecuencias necesarias de la ortodoxia, que él admite explícitamente y mantiene sin embargo en otro lugar, razón por la cual parece razonable suponer que dicho escritor se oponía al sistema ortodoxo en tanto que tal, requiriendo entonces su obra (una vez que esta constatación ha sido realizada) una lectura que persiga su información esotérica. En algunos casos, incluso, será posible disponer de una prueba explícita de que el autor ha indicado solamente entre líneas sus opiniones sobre las materias de mayor interés, aunque este tipo de afirmaciones no se encuentran generalmente en el prólogo, ni en otros lugares excesivamente preeminentes del libro. Rastrear el texto, estudiarlo meticulosamente, constituye un arduo esfuerzo que sólo puede ser realizado —según Strauss— por quienes sean capaces de liberar sus opiniones de los prejuicios modernos sobre la persecución y la cautela de los escritores heterodoxos, forjados en el curso de los últimos tres siglos, en los que se ha gozado de la libertad de palabra.

El término *persecution*, tal como es concebido por Strauss, comprende una enorme diversidad de fenómenos, desde el tipo más cruel, representado por la Inquisición española, hasta el menos severo, el ostracismo social. Pero es precisamente entre estos dos extremos donde se encuentran las clases más importantes desde la perspectiva de la historia intelectual o literaria. La condición multiforme del concepto explica que sea posible encontrar significativos ejemplos en períodos históricos que pueden ser calificados de relativamente liberales, como en la Atenas de los siglos V y IV a. C., en ciertos países musulmanes de la Edad Media, en la Holanda y la Inglaterra del siglo XVII, así como en la Francia y la Alemania del siglo XVIII. Las propias biografías de algunos filósofos explican hasta qué punto han padecido, al menos durante algún período de sus vidas, un cierto tipo de persecución. Pero es importante subrayar, a juicio de Strauss, que la persecución religiosa y la persecución de la investigación independiente no son idénticas, porque han existido épocas y países con una enorme tolerancia religiosa, en los que se ha perseguido manifiestamente el pensamiento independiente.

Sin embargo, el carácter de la literatura esotérica, en rigor, no se encuentra exclusivamente determinado por la persecución, sino también por la profunda diversidad de perspectivas que caracteriza a los filósofos antiguos y modernos respecto a los límites de la educación popular. Aunque la persecución, en cualquiera de sus modalidades, constituye la causa inmediata que impulsa esta técnica particular de escritura, la actitud de los filósofos ante la libertad de discusión pública depende de manera decisiva de sus opiniones sobre la educación de la mayoría de los individuos y explica también, en consecuencia, su tendencia a escribir entre líneas. Así, a partir de la mitad del siglo XVII, un cierto número de filósofos heterodoxos, que habían padecido la persecución, publican sus libros, no solamente para comunicar sus pensamientos, sino también porque deseaban contribuir a la abolición de estas prácticas.

Se complacían en prever una época donde, gracias al progreso de la educación popular, sería posible una libertad de palabra prácticamente total, o una época donde nadie

sufriría daño alguno al escuchar cualquier verdad. No habiendo ocultado sus opiniones más que justo lo suficiente para protegerse en lo posible de la persecución (porque procediendo más sutilmente, no habrían podido iluminar a una gran mayoría de personas, como era su propósito), resulta relativamente sencillo, en comparación a otros filósofos, leer entre líneas sus obras. Strauss piensa aquí particularmente en Thomas Hobbes.

La actitud de los filósofos premodernos, por el contrario, era fundamentalmente diferente. Pensaban que el profundo abismo que separaba a los «sabios» del «vulgo» constituía un hecho decisivo de la naturaleza humana que ningún progreso de la educación popular podría jamás modificar: la filosofía o la ciencia era asunto de un pequeño número de individuos, el privilegio de unos pocos. Más aún, estaban convencidos que la filosofía era en sí misma sospechosa y odiosa para la mayoría de los hombres. Incluso, aunque no hubieran tenido nada que temer por parte de ningún sector político, quienes se fundaban sobre esta hipótesis habrían sido conducidos a la conclusión según la cual la comunicación pública de la verdad filosófica o científica era imposible o indeseable, no solamente en su tiempo, sino para siempre. Debían ocultar sus opiniones a todos los no—filósofos, bien limitándose a la instrucción oral de un grupo de discípulos cuidadosamente escogidos, bien escribiendo sobre las materias más importantes por medio de breves indicaciones. Como cualquier individuo que sabía leer tenía acceso, naturalmente, a los textos escritos, los filósofos que habían optado por la segunda vía no podían publicar más que las opiniones convenientes o pertinentes para la mayoría de los no—filósofos, en virtud de lo cual se explica perfectamente el carácter exotérico, estrictamente considerado, de todos sus escritos. Las opiniones que dominan el conjunto del texto no se ajustan plenamente a la verdad de las cosas, porque son aquellas que el vulgo precisa; pero, al mismo tiempo, subrepticamente, estos escritos enuncian las verdaderas opiniones del filósofo sobre las cuestiones cruciales, proporcionando las claves necesarias para que los lectores expertos, ya iniciados, puedan comprenderlas. De ahí que, a

pesar de la «economy of the truth» que los caracteriza, los libros exotéricos contengan, en rigor, dos enseñanzas: una enseñanza popular, de carácter edificante, en primer plano; y una enseñanza filosófica, sobre los temas más importantes, indicada exclusivamente entre líneas. Es esta última, la enseñanza esotérica, la que el filósofo-lector puede y debe comprender. Con todo, estos libros no se dirigen, particularmente, ni a los no—filósofos, ni a los filósofos en tanto que tales, sino fundamentalmente «a los jóvenes que aman la verdad», esto es, a quienes un buen día pueden llegar a ser verdaderamente filósofos, razón por la cual «deben ser conducidos paso a paso, desde las opiniones populares, práctica y políticamente indispensables, a la verdad pura y simplemente teórica». Los textos exotéricos son —dice Strauss, parafraseando sin duda a Platón— «written speeches caused by love». Y es que, como ha escrito Gadamer refiriéndose a Strauss, con quien mantuvo una estrecha relación, «toda la abrumadora obra de su vida de erudito está consagrada a la tarea de desarrollar» la querelle des anciens et des modernes «en un sentido nuevo y más radical, esto es, de oponer a la moderna autoconciencia histórica la luminosa bondad de la filosofía clásica».

A modo de breve recapitulación final, nos gustaría concluir con un par de observaciones. En primer lugar, apuntando que, aunque la literatura esotérica se encuentra esencialmente asociada a sociedades no liberales, Strauss sugiere claramente «entre líneas» que la persecución constituye la manifestación de la condición natural de las relaciones entre filosofía y política: la política y la filosofía siguen caminos divergentes porque existe una tensión fundamental entre el modo de vida filosófico y la vida política. Lo que nos conduce a cuestionarnos, inexorablemente, si la aparente armonía que conocen las sociedades democráticas no pertenecerá más bien al orden del discurso que al de los hechos; esto es, si todas las sociedades, incluidas las sociedades modernas, no son fundamentalmente refractarias a la filosofía. Si así fuese, como parece sugerir Strauss, el arte de escribir esotérico no se revelaría necesario, exclusivamente, en períodos históricos en los

cuales la persecución se manifiesta explícitamente. Constituiría la escritura más conveniente para el filósofo, la más apropiada, siempre y en todo momento, a la naturaleza de la filosofía. Desde esta perspectiva se comprende perfectamente que Strauss vaya a contra—corriente del «movimiento» de la modernidad, es decir, de las opiniones más ampliamente extendidas en nuestros días. Y se comprende también que su lectura resulte para muchos incómoda, enojosa e ingrata. En segundo lugar, que —como ha escrito Gadamer— «Strauss ha proporcionado de manera indirecta una nueva e importante aportación a la teoría hermenéutica con su investigación de un problema especial, el de la cuestión del grado de ocultamiento consciente de la verdadera intención que hay que tener en cuenta cuando se comprenden los textos en virtud de la fuerza de las amenazas de persecución, por parte de la superioridad o de la iglesia». Sin embargo, a pesar de la fecundidad

de la propuesta straussiana que asocia el nacimiento de un tipo de literatura —la literatura esotérica— con el fenómeno de la persecución, esta tesis implica una práctica de lectura extremadamente problemática y peligrosa. Aunque Strauss persigue legitimar el método de la «lectura entre líneas» por medio de criterios y reglas de validación explícitas y determinadas, que permitan eludir toda interpretación puramente subjetiva, no es menos cierto que el método propuesto autoriza una multiplicidad de interpretaciones: del autor que se oculta por prudencia tras enunciados ortodoxos, para avanzar propuestas heterodoxas en tiempos de censura y persecución, se pasa inmediatamente al lector que impone al texto su propia rejilla de desciframiento, sin que se disponga, para decidir entre lecturas diversas, de un criterio seguro de verdad.

© Ágora.. Papeles de Filosofía (1996), Vol. 15, nº 1.



Mentiras piadosas y guerra perpetua: Leo Strauss y el neoconservadurismo

¿Son las ideas del filósofo y político conservador Leo Strauss una influencia formadora para la visión que del mundo tiene la Administración del Presidente Bush? Danny Postel entrevista a Shadia Drury - una de las más importantes académicas críticas de Strauss - y le pregunta sobre la relación entre los diálogos de Platón, los secretos y las mentiras, y la guerra encabezada por Estados Unidos contra Irak.

DANNY POSTEL

Lo que de inicio fue un argumento en contra de la guerra, ahora se ha convertido en un tema de discusión pública. Ahora se admite ampliamente que la Administración Bush no fue honesta con respecto a las razones que ofreció para justificar la invasión a Irak.

Paul Wolfowitz, el influyente Sub-Secretario de Defensa de Estados Unidos, ha admitido que las pruebas utilizadas para justificar la guerra fueron "oscuras" y ahora dice que, de todas maneras, las armas de destrucción masiva no eran la cuestión crucial (véase el libro de Sheldon Rampton y John Stauber, *Weapons of Mass Deception: the uses of propaganda in Bush's war on Iraq* (Armas de engaño masivo: los usos de la propaganda en la guerra de Bush contra Irak) (2003).

Por otra parte, Shadia Drury, profesora de teoría política en la Universidad de Regina en Saskatchewan, Canadá afirma que el uso del engaño y la manipulación en la política actual de EU se origina directamente en las doctrinas del filósofo político Leo Strauss (1899-1973). Entre sus discípulos se encuentran Paul Wolfowitz y otros neo-conservadores que son los que han guiado gran parte de la agenda política de la Administración Bush.

Si Shadia Drury está en lo cierto, entonces los políticos norteamericanos practican el engaño con mayor coherencia que sus aliados británicos en el número 10 de Downing Street y Tony Blair. En el Reino Unido, se está

realizando en la actualidad una investigación pública en relación con la muerte del experto en armas biológicas David Kelly. Un tema importante es también el de si el gobierno engañó al público, como sugiriera un periodista de la BBC.

La investigación ha presentado documentos al menos sobre algunas de las formas en que el séquito del primer ministro 'sazonó' la presentación de los informes de inteligencia sobre la amenaza por parte de Irak. Pero lo que muy pocos ponen en duda en términos de su filosofía, si es que tienen filosofía, es que los miembros del personal que trabaja con Blair crean que se debe confiar en ellos como personas honestas. Cualquier engaño aparente en el que puedan estar involucrados es, para ellos, una cuestión de presentación o de 'giro': intentos por proyectar un barniz de honestidad cuando se está rodeado de un medio deshonesto.

La profunda influencia de las ideas de Leo Strauss en los actuales arquitectos de la política exterior de EU ya ha sido mencionada, aunque de forma esporádica, en la prensa (de ahí el chiste de uno de los aguzados sobre la influencia del "Leo-cons"). Christopher Hitchens, un ardiente defensor de la guerra, escribió sin vergüenza alguna en el mes de noviembre del 2002 (en un artículo felizmente titulado *Machiavelli in Mesopotamia* [Maquiavelo en Mesopotamia]) que:

"el arte del encanto del cambio de explicación del régimen (desde el punto de vista de sus partidarios) es que depende de premisas y objetivos que no se pueden permitir públicamente, al menos por parte de la administración. Dado que Paul Wolfowitz es de la escuela intelectual de Leo Strauss - y como tal aparece en su disfraz ficcional en la novela *Ravelstein* de Saul Bellow - se podría incluso suponer que él disfruta de este aspecto arcano y oculto del debate."

Tal vez ningún otro académico ha hecho tanto como Shadia Drury por arrojar luz al fenómeno Strauss. Durante quince años ella ha estado dándole brillo a la lámpara de los straussianos con libros como *The Political Ideas of Leo Strauss* (Las ideas políticas de Leo Strauss) (1988) y *Leo Strauss and the American Right* (Leo Strauss y la derecha norteamericana) (1997). También es autora de los libros *Alexandre Kojève*:

the Roots of Postmodern Politics (Alexandre Kojève: las raíces de la política posmoderna) (1994) y *Terror and Civilization* (Terror y civilización) (que será publicado en breve).

Ella afirma que las ideas centrales del pensamiento straussiano tiene una influencia crucial sobre los hombres del poder en el Estados Unidos contemporáneo. En la entrevista que aparece a continuación, elabora sobre este asunto.

Un orden natural de desigualdad

Danny Postel: Usted ha dicho que existe una relación importante entre las enseñanzas de Leo Strauss y la forma en que la administración de Bush vendió la guerra contra Irak. ¿Cuál es esa relación?

Shadia Drury: Leo Strauss fue un profundo creyente en la eficacia y la utilidad de las mentiras en la política. El apoyo público a la guerra de Irak se basó en mentiras de que Irak representaba una amenaza inminente para Estados Unidos - todo el asunto de las armas de destrucción masiva no fue más que una alianza ficticia entre Al-Qaeda y el régimen iraquí. Ahora que se han descubierto las mentiras, Paul Wolfowitz y los demás de la

partida de guerra niegan que esas hayan sido las verdaderas razones para llevar a cabo la guerra.

Entonces, ¿cuáles fueron las verdaderas razones? ¿Reorganizar la balanza de poder en el Medio Oriente a favor de Israel? ¿Expandir la hegemonía norteamericana en el mundo árabe? Es posible. Pero estas razones no habrían sido suficientes en si mismas para movilizar el apoyo del pueblo norteamericano a la guerra. Y la camarilla straussiana dentro de la administración de percató de ello.

Danny Postel: Por lo general se asume que la visión neoconservadora es expandir los valores democráticos y liberales en el ámbito mundial. Y cuando se menciona a Strauss en la prensa, siempre se le describe como un gran defensor de la democracia liberal en contraposición de la tiranía totalitaria. Sin embargo, usted ha escrito que Strauss sentía una "profunda antipatía, tanto hacia el liberalismo como hacia la democracia."

Shadia Drury: La idea de que Strauss era un gran defensor de la democracia liberal es risible. Supongo que los discípulos de Strauss lo consideran una mentira noble. Sin embargo, muchas personas de los medios de comunicación han sido lo suficientemente creídos o tontos como para creérselo.

¿Cómo puede un admirador de Platón y de Nietzsche ser un demócrata liberal? Los antiguos filósofos que Strauss más quería, creían que las masas más humildes no eran aptas ni para recibir la verdad, ni para ser libres, y que entregarles esos sublimes tesoros sería como arrojar perlas a los cerdos. En contraste con los pensadores políticos modernos, los antiguos negaban que tuviesen derecho natural alguno a la libertad. Los seres humanos ni nacen libres ni son iguales. La condición natural humana, sostenían, no es la libertad, sino la subordinación - y en opinión de Strauss, tenían razón en pensar así.

Hacer loas a la sabiduría de los antiguos y condenar la insensatez de los modernos era el objetivo central del libro más famoso de Strauss, *Natural Right and History* (El derecho natural y la historia). La cubierta del libro muestra la Declaración de Independencia de las Trece Colonias. Pero el libro es una celebración

a la naturaleza - no a los derechos naturales del hombre (como nos haría pensar la cubierta del libro) sino al orden natural de la dominación y la subordinación.

La necesidad de las mentiras

Danny Postel: ¿Cuál es la importancia de la interpretación de Strauss sobre la noción de la mentira noble que tenía Platón?

Shadia Drury: Strauss en raras ocasiones hablaba por sí mismo. Él escribía como comentarista sobre los textos clásicos sobre teoría política. Pero era un comentarista extremadamente obstinado y dualista. Lo que permea todas sus obras y lo que se informa en todas ellas es lo de la diferencia entre antiguos y modernos. Strauss dividió la historia del pensamiento político en dos campos: los antiguos (como Platón) son sabios y taimados, mientras que los modernos (como Locke y otros liberales) son vulgares y tontos. Ahora bien, a mí me parece eminentemente justo y razonable atribuir a Strauss las ideas que él atribuye a sus amados antiguos.

En los diálogos de Platón, todo el mundo asume que Sócrates es el que habla por Platón. Pero Strauss afirma en su libro *The City and Man* (La ciudad y el hombre) que el verdadero vocero de Platón es Trasímaco (en este punto, véase también el artículo de M.F. Burnyeat, "Sphinx without a Secret" ("La Esfinge sin secreto"), *New York Review of Books*, 30 de mayo de 1985. Por tanto, debemos inferir que Strauss comparte las opiniones del sabio Platón (alias Trasímaco) de que la justicia no es más que el interés del más fuerte; que aquellos que están en el poder hacen las reglas según sus intereses y les llaman justicia.

Leo Strauss defiende repetidas veces el realismo político de Trasímaco y de Maquiavelo (véase, por ejemplo, su *Natural Right and History* (El derecho natural y la historia). Esta opinión del mundo se e manifiesta claramente en la política exterior de la actual administración de Estados Unidos.

Una segunda creencia fundamental de los antiguos de Strauss tiene que ver con su insistencia acerca de la necesidad de secreto y de la necesidad de las mentiras. En su libro *Persecution and the Art of Writing* (La

persecución y el arte de escribir), Strauss delinea por qué es necesario el secreto. Argumenta que los sabios deben ocultar sus opiniones por dos razones- para no lastimar los sentimientos de las personas y para proteger a la élite de posibles represalias.

El pueblo no va a ser feliz si sabe que sólo existe un derecho natural - el derecho de los superiores a gobernar a los inferiores, el derecho del amo sobre el esclavo, el del esposo sobre la esposa, y de los sabios sobre el vulgo. En *On Tyranny* (Sobre la tiranía), Strauss se refiere a este derecho natural como las "enseñanzas tiránicas" de sus amados antiguos. Es tiránico en el sentido clásico del gobierno sobre el gobierno o en ausencia de ley.

Ahora bien, los antiguos estaban decididos a mantener estas enseñanzas tiránicas en secreto porque no era probable que el pueblo tolerara el hecho de que estaban destinados a la subordinación; en realidad, pudieran perfectamente volver su resentimiento en contra de la minoría de superiores. Las mentiras son, por tanto, necesarias para proteger a la minoría de superiores de la mayoría del vulgo.

El efecto de las enseñanzas de Strauss es convencer a sus acólitos de que ellos eran la élite gobernante natural y minoría perseguida. Y no hacía falta ser muy inteligente para inferir que estaban en una situación de gran peligro, especialmente en un mundo dedicado a las ideas modernas de ideas de igualdad y libertades. Ahora más que nunca, los sabios deben proceder de forma cautelosa y circunspecta. Por tanto, llegan a la conclusión de que tienen una justificación moral para mentir para poder evitar la persecución. Strauss llega a decir que el disimulo y el engaño- en efecto, una cultura de mentiras- es la justicia peculiar de los sabios.

Strauss justifica su posición apelando al concepto de Platón de la mentira noble. Pero en verdad, Strauss tiene un concepto muy pobre acerca de la idea de Platón de la mentira noble. Platón pensaba que la mentira noble es una historia cuyos detalles son ficticios; pero en cuyo corazón hay una verdad muy profunda.

En el mito de los metales, por ejemplo, algunas personas tienen alma de oro - lo que

quiere decir que son más capaces de resistir las tentaciones del poder. Y estos tipos moralmente confiables son los más capaces para gobernar. Los detalles son ficticios, pero la moraleja de la historia es que no todos los seres humanos son moralmente iguales.

En contraste con esta lectura de Platón, Strauss piensa que la superioridad de los filósofos gobernantes es una superioridad intelectual y no una superioridad moral (Natural Right and History). Para muchos comentaristas que (como Karl Popper) han leído a Platón como totalitario, la consecuencia lógica es poner en duda que se pueda confiar a los filósofos el poder político. Aquellos que hicieron la lectura en esta forma, invariablemente lo rechazaron. Strauss es el único intérprete que hace una lectura siniestra de Platón, y después lo celebra.

La dialéctica del miedo y la tiranía

Danny Postel: En el esquema straussiano, están la minoría de los sabios y la mayoría del vulgo. Pero también existe un tercer grupo- el de los gentiles. ¿Podría explicarnos cómo figuran estos?

Shadia Drury: En realidad existen tres tipos de hombres: los sabios, los gentiles, y el vulgo. Los sabios son los amantes de la dura verdad desnuda y sin alteraciones. Ellos son capaces de mirar al abismo sin temor y sin temblar. No reconocen ni Dios ni imperativos morales. Son devotos, por sobre todas las cosas, de la búsqueda por sí mismos de los "altos" placeres, que simplemente es asociarse con sus "cachorritos" o jóvenes iniciados.

El segundo grupo, los gentiles, son amantes del honor y la gloria. Son los más cumplidores de las convenciones de su sociedad - es decir, las ilusiones de la cueva. Son verdaderos creyentes en Dios, en el honor, y en los imperativos morales. Están listos y deseosos de acometer actos de gran heroísmo y auto sacrificio sin previo aviso.

Los del tercer tipo, la mayoría del vulgo, son amantes de la riqueza y el placer. Son egoístas, holgazanes e indolentes. Pueden inspirarse para elevarse por encima de su embrutecida existencia sólo por el temor a la muerte inminente o a la catástrofe.

Al igual que Platón, Strauss creía que el ideal político supremo es el gobierno de los sabios. Pero el gobierno de los sabios es inalcanzable en el mundo real. Ahora bien, según la sabiduría convencional, Platón comprendió esto, y se transó por el gobierno de la ley. Pero Strauss no endosó esta solución por completo, ni tampoco pensó que era la verdadera solución de Platón- Strauss señaló el "consejo nocturno" en las Leyes de Platón para ilustrar este aspecto.

La verdadera solución Platónica según la entiende Strauss es el gobierno encubierto de los sabios (véase el libro de Strauss - "The Argument and the Action of Platos Laws (El argumento y la acción de las Leyes de Platón). Este gobierno encubierto lo facilita la abrumadora estupidez de los gentiles. Mientras más crédulos y simplones y poco perceptivos sean, más fácil será para los sabios controlarlos y manipularlos. Supuestamente, Jenofonte nos deja eso muy claro.

Para Strauss, el gobierno de los sabios no se trata de los clásicos valores conservadores como el orden, la estabilidad, la justicia o el respeto a la autoridad. El gobierno de los sabios tiene la intención de ser un antídoto para la modernidad, esa modernidad en la cual ha triunfado la mayoría del vulgo. Es la era en la que se han acercado más a tener exactamente lo que desean sus corazones - riquezas, placer, e interminable entretenimiento. Pero al obtener justo lo que desean, han sido inconscientemente reducidos a bestias.

En ninguna otra parte el estado de cosas es más avanzado que en Estados Unidos. Y el alcance global dela cultura norteamericana amenaza con trivializar la vida y en convertirla en un entretenimiento. Esto es tan aterradorante para Strauss como lo fue para Alexandre Kojève y Carl Schmitt.

Esto se evidencia claramente en el intercambio entre Strauss y Kojève (reproducido en On Tyranny de Strauss), y en su comentario sobre The Concept of the Political (El concepto de lo político) de Schmitt (reproducido en, Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue (Carl Schmitt y Leo Strauss: El diálogo oculto) de Heinrich Meier). Kojève se lamentó de la animalización del

hombre y Schmitt se preocupó por la trivialización de la vida. Los tres estaban convencidos de que la economía liberal convertiría la vida en un entretenimiento y destruiría la política; los tres entendieron la política como un conflicto entre grupos mutuamente hostiles dispuestos a luchar unos contra otros hasta la muerte. En resumen, todos pensaron que la condición de humanidad del hombre dependía de su disposición para correr desnudo a la batalla y de cabeza a la muerte. Sólo la guerra perpetua puede darle un vuelco al proyecto moderno, con su énfasis en la auto preservación y a "las comodidades de la criatura". Se puede politizar la vida una vez más, y se puede restaurar la condición humana del hombre.

Esta terrible visión encaja perfectamente con el deseo de honor y gloria que ambicionan los gentiles neoconservadores. Y también encaja perfectamente con los sentimientos religiosos de los gentiles. La combinación de religión y nacionalismo es el elixir por el que aboga Strauss como forma de convertir a los hombres naturales, relajados, hedonistas en nacionalistas devotos dispuestos a luchar y morir por su Dios y por su país.

Yo nunca imaginé, cuando escribí mi primer libro sobre Strauss, que la élite inescrupulosa de realizarse en la vida política de una gran nación como Estados Unidos. Pero el temor es la más grande de todas las tiranías.

Danny Postel: Usted ha descrito a Strauss como a un nihilista.

Shadia Drury: Strauss es nihilista en el sentido de que cree que no hay fundamento racional para la moral. Es ateo y cree que en ausencia de un Dios, la moral no tiene razón de ser. Se trata de beneficiar a otros y beneficiarse uno mismo; no hay razón objetiva para ello, sólo recompensas y castigos en esta vida.

Pero Strauss no es nihilista si con el término queremos significar una negación de que existe verdad alguna, una creencia de que todo es interpretación. Él no niega que exista una realidad independiente. Por el contrario, piensa que esa realidad independiente consiste en la naturaleza y que su "orden de rango" - lo de arriba y lo de abajo, es lo superior y lo

inferior. Al igual que Nietzsche, él cree que la historia de la civilización ha llevado al triunfo de lo inferior, de la plebe- algo que ambos lamentan profundamente.

Danny Postel: esta relación es curiosa, ya que Strauss está embrujado por Nietzsche; y uno de los más famosos estudiosos de Strauss, Allan Bloom, arremete profundamente en su libro *The Closing of the American Mind* (El cierre de la mentalidad norteamericana) contra la influencia de Nietzsche y de Martin Heidegger.

Shadia Drury: La crítica de Strauss contra los existencialistas, especialmente contra Heidegger, es que han tratado de elicitar a una ética y de sacarla del abismo. Se trata de la ética de la resolución - escoge lo que desees y mantente leal a eso hasta la muerte; el contenido no importa. Pero la reacción de Strauss hacia el nihilismo moral fue diferente. Los filósofos nihilistas, según él cree, deberían reinventar al Dios Judaico-Cristiano, pero deberían vivir como dioses paganos ellos mismos - dándose el placer de los juegos que juegan unos con otros al igual que los juegos que juegan los mortales comunes.

La cuestión del nihilismo es complicada, pero no hay duda de que la lectura que hace Strauss de Platón implica que los filósofos deberían regresar a las cavernas y manipular las imágenes (en forma de medios de difusión, revistas periódicos). Ellos saben perfectamente que la línea que han abrazado es de mentiras, pero están convencidos de que sus mentiras son nobles.

La intoxicación de la guerra perpetua

Danny Postel: Usted caracteriza la visión de la administración Bush como una especie de realismo, en el espíritu de Trasímaco y Maquiavelo. Pero, ¿No es la verdadera división dentro de la administración (y dentro del derecho norteamericano en general) más complejo: entre los realistas de la política exterior, que son pragmáticos, y los neoconservadores, que se consideran idealistas - e incluso moralistas - en una especie de misión para derrocar a los tiranos, y por tanto en una lucha contra el realismo?

Shadia Drury: Yo pienso que los neoconservadores son en general auténticos en desear expandir el modelo comercial de la democracia liberal en todo el globo. Están convencidos de que es lo mejor, no sólo para Estados Unidos, sino para todo el Mundo.

Naturalmente, existe una tensión entre estos "idealistas" y los realistas más testarudos dentro de la administración.

Yo respondo a eso que las tensiones y conflictos dentro de la actual administración reflejan las diferencias entre las enseñanzas superficiales, que es lo adecuado para los gentiles, y las enseñanzas 'nocturnal' o encubiertas, a las que sólo tienen acceso los filósofos. Es poco probable que una ideología inspirada en enseñanzas secretas sea del todo coherente.

La cuestión del nacionalismo es un ejemplo de esto. Los filósofos, que quieren proteger a la nación de sus enemigos externos así como de su decadencia interna, su pereza, su placer, y su consumo, fomentan un fuerte fervor patriótico entre los gentiles amantes del honor, quienes entregan las riendas del poder. Ese fuerte espíritu nacionalista consiste en la creencia de que la nación y sus valores son los mejores del mundo, y que las otras culturas y sus valores son inferiores en comparación.

Irving Kristol, el padre del neoconservadurismo y discípulo de Strauss, denunció el nacionalismo en un ensayo publicado en 1973; pero en otro ensayo escrito 1983, él declaró que la política exterior del neoconservadurismo tiene que reflejar sus proclividades nacionales. Una década más tarde, en un ensayo de 1993, afirmó que "la religión, el nacionalismo, y el crecimiento económico son los pilares del neoconservadurismo". (Véase "The Coming 'Conservative Century'" "El 'Siglo Conservador' que viene", en *Neoconservatism: the autobiography of an idea* (El Neoconservadurismo: la autobiografía de una idea)

En *Reflections of a Neoconservative* (Reflexiones de un conservador), Kristol escribió que:

"el patriotismo surge del amor hacia el pasado de la nación; el nacionalismo surge de la

esperanza por la grandeza distintiva del futuro de la nación Los neoconservadores creen... que los objetivos de la política exterior norteamericana deben ir más allá de una definición estrecha y demasiado literal de 'seguridad nacional'. Es el interés nacional de una potencia mundial, tal y como se define por un sentido de destino nacional... no una seguridad nacional miope".

Del mismo sentimiento se hizo eco el decano del straussianismo contemporáneo, Harry Jaffa, cuando dijo que Estados Unidos es la "Zion que alumbrará al mundo".

Es fácil ver cómo este tipo de pensamiento se puede ir de las manos, y por qué los realistas más tozudos tienden a considerarlo ingenuo, si no peligroso.

Pero las preocupaciones de Strauss acerca de las aspiraciones de Estados Unidos en el ámbito mundial son muy diferentes. Al igual que Heidegger, Schmitt, y Kojève, Strauss estaría más preocupado porque Estados Unidos tuviera éxito en ese empeño que porque fracasara. En ese caso, con el "último hombre" se extinguirían todas las esperanzas para la humanidad (Nietzsche); la "noche del mundo" estaría al alcance de la mano (Heidegger); la animalización del hombre sería completa (Kojève); y se habría logrado la trivialización de la vida (Schmitt). Eso es lo que significó para ellos el logro de las aspiraciones de Estados Unidos.

El libro de Francis Fukuyama *The End of History and the Last Man* (El fin de la historia y el último hombre) es la popularización de este punto de vista. Ve venir la catástrofe del poder global de Estados Unidos como algo inevitable, y trata de sacarle partido a una mala situación. Está lejos de celebrar la dominación de Estados Unidos.

En esta perversa visión del mundo, si Estados Unidos no logra alcanzar su "destino nacional", y se ve arrastrado a la guerra perpetua, todo estará bien. La humanidad del hombre, definida en términos de lucha hasta la muerte, es rescatada de la extinción. Pero los hombres como Heidegger, Schmitt, Kojève, y Strauss esperan lo peor. Esperan que la expansión universal del espíritu del comercio

suavizaría sus maneras y emascararía al hombre. En mi opinión, esta glorificación fascista de la muerte y de la violencia surge de una profunda incapacidad de celebrar la vida, la alegría y el mero disfrute de la existencia.

Para ser más claros, Strauss no fue tan hostil hacia la democracia como lo fue hacia el liberalismo. Esto se debe a que él reconoce que las masas del vulgo tienen numerosas personas de su lado, y el simple poder de las cantidades no puede ser totalmente ignorada. Cualquier cosa que se pueda hacer para arrastrar a las masas es legítima. Si uno puede ver que la democracia vuelve las masas en contra de su propia libertad, es un gran triunfo. Es el tipo de táctica que los neoconservadores utilizan constantemente, y en algunos casos con mucho éxito.

Entre los straussianos

Danny Postel: Por último, quisiera preguntarle por la interesante acogida que ha tenido usted entre los straussianos. Muchos de ellos desechan su interpretación de Strauss y denuncian la obra suya en los términos más drásticos ("bizarra y esplénica"). Sin embargo, un académico, Laurence Lampert, ha reprendido a sus colegas straussianos por esto, y ha escrito en su libro *Leo Strauss and Nietzsche* (Leo Strauss y Nietzsche) que el libro suyo *The Political Ideas of Leo Strauss* (Las ideas políticas de Leo Strauss) "contiene muchas buenas lecturas analíticas de los textos de Strauss y agudas opiniones acerca de las verdaderas intenciones de Strauss." ¡Harry Jaffa ha llegado incluso a hacer la provocadora sugerencia de que usted podría ser una "straussiana de closet"!

Shadia Drury: Se me ha denunciado en público y adorado en privado. Después de la publicación de mi libro *The Political Ideas of Leo Strauss* en 1988, me llovían las cartas y los regalos de estudiantes y profesores straussianos de todos los Estados Unidos - libros, disertaciones, cintas de audio con la conferencias que impartiera Strauss en Hillel House, Chicago, transcripciones de todos y cada uno de los cursos que impartió alguna vez en la universidad, e incluso una Lechuza de Minerva hecha a mano con una carta del artesano en la que me declara la diosa de la

sabiduría! Estaban sorprendidos de que una persona de fuera pudiera haber penetrado las enseñanzas secretas. Me enviaron un material inédito marcado con instrucciones precisas de no distribuirlo a "personas sospechosas".

Recibí cartas de estudiantes en Toronto, Chicago, Duke, Boston College, Claremont, Fordham, y otros centros "de aprendizaje" straussianos. Uno de los estudiantes comparó su experiencia en la lectura de mi obra con "una persona perdida en la selva que de pronto se encuentra un mapa". Algunos se vieron impulsados a abandonar sus escuelas en busca de aire más fresco; pero otros estuvieron encantados de descubrir lo que se suponía que ellos creyeran para poder pertenecer al círculo encantado de futuros filósofos e iniciados.

Después de que saliera mi primer libro sobre Strauss, algunos de los straussianos en Canadá me bautizaron como "la bruja de Calgary." De todos los títulos que poseo, ese es el que más quiero. La hostilidad hacia mí era comprensible. Nada es más amenazador para Strauss y sus acólitos es la verdad en general y la verdad acerca de Strauss en particular. Sus admiradores están decididos a ocultar la verdad acerca de sus ideas.

Mi intención al escribir el libro era expresar las ideas de Strauss de forma clara y sin ofuscamiento, de manera que sus opiniones pudieran convertirse en tema de debate y crítica filosófica, y no en cosa de convicción febril. Yo quería sacar a los straussianos de las cuevas con humo y sacarlos a la filosófica luz del día. Pero, en lugar de involucrarme en el debate filosófico, ellos negaron que Strauss sostuviera ninguna de las ideas que yo le atribuía.

Laurence Lampert es el único straussiano que ha declarado con valentía que ha llegado el momento de dejar de jugar y de admitir que Strauss era en realidad un pensador Nietzscheano - que ha llegado el momento de detener la negación y de comenzar a defender las ideas de Strauss. Sospecho que la honestidad de Lampert es una amenaza para aquellos entre los straussianos que están interesados en la filosofía pero que buscan el poder. No hay duda de que es posible que el debate cándido y abierto sobre Strauss socave las perspectivas de estos en Washington.



La mano diestra del capitalismo: de Leo Strauss al movimiento neoconservador

En cuanto a la “iniciación” de los seguidores de Leo Strauss, la universidad ofrecía a Strauss un ambiente inmejorable para realizarla. Tras el ejercicio de la docencia aparentemente inocuo, realizaba un proceso de selección de los alumnos más brillantes, de entre aquéllos que realizaban los doctorados bajo su dirección, siguiendo sus criterios de organización social. Reunió así un grupo selecto de un centenar de doctores, muchos de los cuales pasaron a ser profesores universitarios que, a su vez, realizaron otras “iniciaciones” con sus propios doctorandos y así sucesivamente.

FRANCISCO JOSÉ FERNÁNDEZ-CRUZ SEQUERA

El proceso de “iniciación” en la élite y las enseñanzas de Strauss

Siguiendo a Al-Farabi y a los cabalistas judíos y su tradición especulativa, utilizaba el tres como número mágico que en los “*sephiroth*” o atributos de Dios según esta tradición especulativa, se corresponde con la inteligencia, el entendimiento. Strauss dividía a sus estudiantes en tres categorías: los “filósofos” considerados la élite suprema, accedían a las enseñanzas de Strauss en seminarios reservados, en su despacho, o en reuniones y debates preparados específicamente para ellos, y asumían la “verdad esotérica” o verdadero significado de los textos, la “verdad” inherente a su filosofía; los segundos en el nivel jerárquico eran los “caballeros” o “gentiles”, que realizaban masters, postgrados y cursos, sin tener nunca acceso al verdadero conocimiento expresado discretamente, asumiendo sólo los postulados exotéricos o externos; y el “vulgo” componía el resto, que era formado en las enseñanzas vulgares de cualquier cátedra universitaria al uso, considerados incapaces de comprender la profundidad de su pensamiento. Para Strauss era suficiente que se les enseñara a las masas lo justamente necesario para que pudieran cumplir con sus funciones en la sociedad de clases sin dudar del orden establecido o rebelarse en su contra, mientras que un grupo selecto de personas

pertenecientes a la élite tuviera el conocimiento de la verdad. Solo las dos primeras categorías eran consideradas como “iniciados” por Strauss, y solo los “filósofos” conocían la verdad última, por lo que debido a estas diferencias de mensaje en razón del auditorio al que se destina, las enseñanzas de Strauss siempre se han proyectado de forma contradictoria en sus alumnos, pues en razón de la “casta” a la que pertenecían recibían una u otra doctrina, por lo que las polémicas doctrinales entre los mismos no han sido escasas.

En contraste con el pensamiento político contemporáneo, el pensamiento predominante en la época clásica negaba que hubiera algún derecho natural a la libertad. Para los clásicos, los seres humanos no nacen ni libres ni iguales y la condición humana natural no es la libertad sino la subordinación. Ideas que eran y son obvias, no hay dos seres humanos iguales, la libertad es un estado de la persona no necesariamente existente en todos los seres humanos al nacer y las relaciones de jerarquía se han establecido en todas las especies gregarias de modo natural, ser humano incluido. Partiendo de lo anterior, Strauss concluye que el error cometido por la filosofía política moderna es haber querido abolir la rígida distinción entre clases en nombre de la libertad, lo que ha conducido a una nivelación igualitaria de la

mente con consecuencias catastróficas. Es lo que Strauss llama el "nihilismo liberal" en el que se han perdido los valores basados en la religión y respetuosos de la sociedad clasista. En un primer momento Strauss enseñaba al grupo reducido de los alumnos "filósofos", la función social de la religión y de la moral, entendidas ambas como un medio de control y no como valores o creencias reales válidos salvo para los "gentiles".

Tales herramientas de control en el pensamiento de Strauss, tienen como objetivo tranquilizar y someter a la masa, que ha de permanecer al margen de la verdad. En segundo lugar, les hacía tomar conciencia de la distinción entre los "filósofos" la élite decisora, ellos mismos, y las restantes clases. Ellos eran la encarnación de los seres superiores carentes de moral o de ética, libres de cualquier vínculo con los restantes seres humanos, y de las nociones de justicia o bien común. Una noción de seres superiores o "superhombres" extraída de Nietzsche, que para él es el "filósofo", considerando como tal a aquel que conoce la verdad. Seguidamente los iniciaba en lo que consideraba la verdadera esencia de los textos clásicos de Platón, Aristóteles y los demás filósofos ya citados, presentándolos como adalides de un orden natural en la especie humana basada en el distinción entre amos y esclavos, una subordinación de la masa que debía mantenerse con un discurso que exaltara la libertad individual, el egoísmo materialista como único guía de la conducta humana que logra por el interés material la felicidad, la nación como unión de la masa de individuos identificados con sus dirigentes, utilizando como herramienta para ello el miedo a perder sus bienes y la creación de un enemigo exterior e interior que mantenga la cohesión social y el consenso político en torno a los gobernantes...era la llamada "enseñanza tiránica de los antiguos" que "estaban decididos a mantener estas enseñanzas tiránicas en secreto porque no era probable que el pueblo tolerara el hecho de que estaban destinados a la subordinación". Y además, valora los principios morales o religiosos, porque reconoce a estos una capacidad movilizadora muy superior a los ideales políticos, por lo que se revelan como

mucho más útiles para la conducción de la masa.

La profesora canadiense, de la Universidad de Calgary Shadia Drury, autora de "The Political Ideas of Leo Strauss" y "Leo Strauss and the American Right", ha expuesto la división en castas de la sociedad humana por Strauss de la siguiente manera: "Los sabios son los amantes de la dura verdad desnuda y sin alteraciones. Son capaces de mirar al abismo sin temor y sin temblar. No reconocen ni Dios ni imperativos morales. Son devotos, por sobre todas las cosas, de la búsqueda por sí mismos de los "altos" placeres, que procura simplemente el asociarse con sus jóvenes iniciados. El segundo grupo, los gentiles, son amantes del honor y la gloria. Son los más cumplidores de las convenciones de su sociedad —es decir, las ilusiones de la cueva. Son verdaderos creyentes en Dios, en el honor y en los imperativos morales. Están listos y deseosos de acometer actos de gran heroísmo y autosacrificio sin previo aviso. Los del tercer tipo, la mayoría del vulgo, son amantes de la riqueza y el placer. Son egoístas, holgazanes e indolentes. Pueden inspirarse para elevarse por encima de su embrutecida existencia sólo por el temor a la muerte inminente o a la catástrofe" Drury llega a la conclusión de que: "Leo Strauss fue un profundo creyente en la eficacia y la utilidad de las mentiras en la política" y que "el disimulo y el engaño es la justicia peculiar de los sabios" y que "mientras más crédulos, simples y poco perceptivos sean, los gentiles o vulgo, más fácil será para los sabios controlarlos y manipularlos".

Lo cierto es que el mantenimiento de estas creencias en el contexto de las actuales democracias de mercado, en las que se mantiene el formalismo electoral como mercado de "venta" de las diferentes "marcas políticas", la organización social en castas así expresada no sería muy popular, así que resulta necesario recurrir a la mentira y a la simulación para controlar y manipular a las masas de electores que componen el vulgo, lo que se logra a través de los valores de los que participan los "gentiles", la justicia, el orden, la estabilidad, el respeto a la autoridad, la justicia social, etc. que aunque carecen de sentido porque son precisamente estos valores los

proprios del vulgo, cumplen una función de marketing político, en el que resulta esencial el mito nacionalista de que los EEUU tienen un “destino manifiesto” de carácter mesiánico, consistente en combatir a las fuerzas del mal por todo el mundo.

El relativo “ateísmo” de Strauss

El otro gran mito movilizador de la masa para Strauss es la Religión. La consideración de ésta en la obra de Strauss y sus creencias personales, han suscitado múltiples controversias entre sus discípulos, seguidores y críticos. Como ya hemos visto, la adhesión personal de Strauss al Judaísmo no admite discusión, si bien no es posible afirmar de modo categórico su fe religiosa judía dada la debilidad de su práctica. Resulta pues difícil discernir hasta qué punto su fe formaba parte de su nacionalismo judío, parte de su definición personal prescindiendo del sentido trascendente que pueda atribuírsele a la misma.

Lo que sabemos con certeza es que Strauss despreciaba abiertamente el ateísmo, lo que hizo evidente en sus escritos de Max Weber. En especial desaprobó la incredulidad dogmática contemporánea, que consideraba desmedida e irracional. Strauss por tanto no era un creyente ortodoxo, pero tampoco era un ateo convencido, y se mantenía equidistante tanto de una supuesta Revelación divina, como de la absoluta independencia de la Razón. Para él esta cuestión era sí misma una de las preguntas “permanentes” de la Filosofía, en la que la ortodoxia religiosa debía seguir siendo una opción igual de defendible que la incredulidad. Como filósofo, Strauss estaba interesado en conocer la naturaleza de la divinidad, en lugar de tratar de negar la existencia misma de la divinidad, pero mantenía su neutralidad a la pregunta sobre el “quid” de la divinidad. Ya en su “Derecho Natural e Historia”, defendió una lectura socrática de la divinidad, que le diferencia de una lectura materialista convencional.

La teoría de la guerra permanente

Una vez había enseñado la “verdad” a la casta de “los filósofos”, la organización en castas de la especie humana y la función de las

“nobles mentiras”, tomando para ello de Carl Schmitt la “reteologización de lo político; la unión de política, religión y moral”.

Strauss tomó de Schmitt el punto de partida de una de las ideas centrales de su pensamiento, que dejaría una marca histórica indeleble hasta el presente: la distinción de amigo-enemigo como lo esencial del fenómeno político. Strauss partía de esta idea schmittiana para establecer claramente que la idea nuclear de lo político que era el conflicto, alcanzaba su máxima expresión y utilidad con la guerra, al obligar a progresar a los pueblos, y facilitar a las élites más poder y hegemonía social, ya fuera ésta fuera militar o económica, gracias a la mayor cohesión social que se obtenía entre gobernantes y gobernados, “amenazados” por un enemigo de la sociedad externo o interno. Esta idea ya la elaboró antes de su salida de Alemania, cuando formuló su “Crítica y aclaraciones a el concepto de lo político” de Schmitt, escribiendo a éste en 1932: “porque el hombre es malo por naturaleza, que tanto necesita el dominio pero el dominio se puede establecer, es decir, los hombres se pueden unificar sólo en una unidad contra otros hombres Cada asociación de los hombres es necesariamente una separación de los demás hombres... la política así entendida no es el principio constitutivo del Estado, de orden, sino una condición del estado”. Esto no significa que coincidiera en con el que fuera principal jurista del nacionalsocialismo, por el contrario, Strauss se opuso directamente a la posición política de Schmitt. Pero esta idea no sólo la encontramos en Schmitt, sino también en su predecesor Hobbes, que entendía que la agresividad inherente a la naturaleza humana sólo podía ser contenida por medio de un Estado poderoso basado en un principio nacionalista. Y continuando el hilo conductor justificativo de la guerra permanente con Maquiavelo, del que Strauss añadió a su propio corpus ideológico, que si no existiera dicha amenaza externa, entonces ésta debería ser inventada. Estableciendo por tanto en el centro de la agitación política, el mito del enemigo común que debe ser utilizado por “los filósofos” para cohesionar a la sociedad.

La justificación práctica de la necesidad de una guerra permanente, la encontraba Strauss

en la situación de decadencia social de los EEUU Estaba convencido de que en la sociedad moderna, las masas han tenido todo aquello a lo que aspiraron históricamente durante siglos, sin que les haya servido para alzarse sobre su situación original; de hecho y por el contrario todo lo contrario, han degradado todo cuanto han alcanzado, continuando reducidas a su papel de estúpidos destinados a obedecer. Esta actitud plebeya y de las masas, es lo que le hacía estar convencido de que el proceso degenerativo de las sociedades actuales, estaba más avanzado en EEUU que en cualquier otro lugar y que la vida del hombre moderno se había tornado algo frívolo, trivial y carente de sentido derivaba asimismo en un nihilismo que se manifestaba en un igualitarismo permisivo y hedonista presidido por las propias voluntades egoístas de cada individuo, lo que supondría la destrucción de toda cohesión social. Strauss estaba convencido de que estas eran las causas de la decadencia de la sociedad norteamericana y debían ser erradicadas si se quería dotar de sentido a la vida, lo que sólo se podría lograr a través de la lucha por la supervivencia.

Esta concepción polemológica del devenir humano que situaba la esencia de lo político en el conflicto, en la distinción entre amigo y enemigo, nos conduce en Strauss a la noción de guerra, a su necesidad, su ineluctabilidad y su función regeneradora, al sustraer al hombre inferior de las comodidades de la modernidad y devolverle la tensión revitalizadora de su condición humana. Para Strauss es la guerra el factor que hace que el ser humano se sacrifique por los designios de “los filósofos”, manteniendo la sociedad alerta. La paz es negativa porque deriva en la debilidad de la sociedad haciendo que las sociedades se atrofien, impidiéndoles someterse al poder de las élites que dominan a la masa inculta, “por su propio bien”... Los “filósofos” de la República ideal de Platón, decidían qué pueblo era explotado por el bien de la “verdad” y la “civilización”, y el pueblo, como también pensaban los ilustrados del siglo XVIII, era un niño y debía de serlo por su bien, ya que sus vidas eran insignificantes, prescindibles.

Strauss considera que en Estados Unidos se da la mayor acumulación de élites que puede

entender sus valores, pero una victoria de este país en la lucha por la hegemonía mundial, sería más un fracaso que un progreso, porque tendería a relajar a la opinión pública norteamericana y, por tanto, a aumentar el hedonismo y cualquier otro rasgo distintivo del “vulgo”. La extensión del mercado y de la democracia a todo el planeta., supondría una ausencia de conflicto que privaría de su fortaleza de carácter a la sociedad norteamericana. El “último hombre” nietzscheano terminaría por extinguirse y la trivialización de la vida que auguraba Schmitt llegaría al fin. Por eso es necesario mantener en “los gentiles” la creencia en el patriotismo y la religión propios de los norteamericanos desde sus orígenes. Así pues, es mejor que los EEUU no construyan un imperio basado en la “pax americana”, que impediría el desarrollo y fortalecimiento de la sociedad. Se necesita de una guerra perpetua de destrucción limitada que mantenga en tensión su energía. Como podemos ver, la teoría de la guerra permanente surgió con Leo Strauss y se incorporó al acervo de la doctrina política de los Estados Unidos durante la guerra fría, permaneciendo vigente hasta la actualidad.

En síntesis, Strauss estaba convencido de que las democracias occidentales erigidas sobre los valores del individualismo, que habían alcanzado su máximo desarrollo en los EEUU, escondían un lado siniestro: la banalización de la vida, la pérdida de la excelencia y del sentido de la existencia, la vulgaridad y la corrupción de las instituciones. Todo ello provocaba la ruptura de la cohesión social y el embrutecimiento de las masas. La sociedad de consumo y el “Estado del Bienestar” se presentaban como sinónimos de prosperidad, pero en realidad eran signos de decadencia y de corrupción moral, social y política internas. La sociedad liberal contenía en su seno las semillas de su propia destrucción. Leo Strauss, al igual que Ayn Rand, estaba persuadido de la idea de que había llegado el momento de que una élite tomara el poder, pero a diferencia de Rand, Strauss pretendía superar la crisis moral y la falta de cohesión social causadas por el relativismo y el individualismo en los EEUU Esta élite debía utilizar una mitología construida alrededor de la noción de que Estados Unidos

goza de un destino único, afirmando incondicionalmente un orden social unitario dividido en castas, dirigido por un grupo de iniciados en una verdad hermética, quienes ocultan la verdad a las “masas ordinarias” movilizadas por una guerra permanente de alcance limitado. Aspecto éste de su doctrina que pertenece a lo “esotérico” de la misma, lo que dificulta un análisis claro obligándonos a utilizar para su explicación, no sólo la obra de Strauss, sino también la actuación posterior de sus discípulos en el terreno de la aplicación práctica de sus doctrinas en la política.

Todo esto compone la “verdad” filosófica, política y económica que viene impregnando las prácticas políticas de los EEUU desde hace más cuarenta años.

Los straussianos y el straussianismo

Desde que Strauss comenzara su labor proselitista han sido iniciadas cuatro generaciones de “filósofos”, que forman un numeroso y compacto grupo de gran influencia en los medios políticos y académicos de EEUU. Esto se advierte fácilmente en la multitud de departamentos universitarios en los que están presentes, así como en el reclutamiento de altos funcionarios de la administración y de la clase política, gracias a los cuales han ocupado sólidas posiciones en los centros de decisión del aparato político de la derecha conservadora norteamericana. Así se han convertido en la fuente de inspiración ideológica del partido republicano, cambiando definitivamente el curso del pensamiento conservador norteamericano. Para esta misión han contado con el apoyo financiero de las grandes corporaciones, que han sufragado la publicación y difusión de sus ideas a través de diversas publicaciones y de los numerosísimos “think tanks” como la “Fundación Olin”, la “Fundación Sarah Scaife”, la “Fundación Bradley”, la “Fundación Cato”, la “Fundación Heritage”, el “American Enterprise Institute” (AEI), el “Project for the New American Century” (PNAC) o el “Center for Strategic and International Studies” (CSIS), que sirven como correa de transmisión de ideas entre la corriente neoconservadora de pensamiento y la agenda política republicana, en la que han venido jugando un papel determinante.

La reputación intelectual de Strauss y su atractivo fuera de los ambientes académicos, ha ido aumentando en la misma medida en la que antiguos alumnos suyos fueron escalando posiciones en la vida pública. Previamente a la irrupción de los straussianos en la política activa, los conservadores habían alcanzado una importante presencia en el mundo académico, gracias a Allan David Bloom, Irving Kristol, Norman Podhoretz, Samuel Huntington, Seymour Martin Lypset o Daniel Bell, por lo que a su llegada, los straussianos encontraron un ambiente favorable en la derecha estadounidense, en el que los antiguos alumnos y protegidos de Strauss, como Francis Fukuyama, Allan Bloom, Harry Haffa, Harvey Mansfield o Robert y Frederick Kagan, que ya no se considera seguidor de Strauss, tuvieron un éxito fulgurante.

Pero la primera cosecha de seguidores del movimiento neoconservador, es anterior a los mencionados, los dos discípulos más inmediatos de Strauss fueron Allan Bloom, autor de “The Closing of the American Mind” y el antiguo izquierdista Irving Kristol, a quien le parecía modélica la serie de películas protagonizadas por el actor Sylvester Stallone encarnando el personaje de “Rambo”. Ambos se convirtieron en los auténticos creadores del movimiento neoconservador.

Allan David Bloom, la reacción a la contracultura

Allan David Bloom (1930-1992), era el hijo único de una familia judía de Indianápolis, que tras sus estudios universitarios en Baltimore, se interesó por los problemas educativos. Se doctoró en sociología en la Universidad de Chicago (1955) y estudió y enseñó en París (1953-55) y Alemania (1957). Al volver a EEUU impartió cursos para adultos en la Universidad de Chicago y Yale, más tarde en la de Toronto y luego en la de Tel Aviv. En 1984 fundó el centro de estudios de la “Fundación Olin” y discípulo predilecto de Strauss y, cómo no, era un straussiano riguroso. En París fue discípulo de Alexandre Kojève, un intelectual francés sobrino del pintor Kandinsky que espía para la URSS durante treinta años y que fue amigo de Strauss desde la estancia de éste en París. A lo largo de su vida mantuvo amistad

con otros intelectuales judíos como Raymond Aron o Susan Sontag.

A partir de los años 70 empezó a relacionarse con los iniciados straussianos que lo impulsaron hasta conseguir que la publicación de “The closing for the American Mind”, consiguió mantenerse en la lista de los libros más vendidos durante diez semanas, a pesar de la aparente banalidad y la escasa sistematización de la obra. La escasa calidad del libro no impidió que lograra renovar el pensamiento de la derecha norteamericana, que continuaba enclaustrada en sus clásicos argumentos de adhesión a los valores tradicionales y defensa del libre mercado. En este libro efectuaba una crítica de los EEUU a través de un análisis de la cultura universitaria norteamericana y proponía una salida a la decadencia social, cultural y política que denunciaba. Para Bloom, desde los años sesenta los EEUU estaban sumidos en una crisis cultural y moral profunda. Siguiendo a Strauss, establecía una comparación con la crisis de Alemania durante la República de Weimar, que desembocó en el ascenso del nacionalsocialismo. En EEUU, al igual que ocurrió en Alemania, el pensamiento “nihilista” y el abuso del individualismo que los liberales (entiéndase izquierdistas) hacían de la neutralidad del Estado, habían llevado a los EEUU al borde de un abismo semejante al que permitió la llegada de Hitler al poder, por lo que había que tomar drásticas medidas que evitasen la repetición de acontecimientos semejantes. Con la crítica de Bloom, el discurso neoliberal de Hayek o de Friedman y sus apologías del “Estado mínimo”, pasaron a cumplir un papel secundario. La crítica a la función social del Estado continuó formando parte del discurso neoconservador, pero pasó del terreno económico al terreno moral y político, denunciando las consecuencias disolventes de la modernidad. La “neutralidad” de Estado, antes valorada como garantía del “libre mercado”, pasó a ser vista como contraria a la esencia del propio Estado, siguiendo el patrón straussiano tan contrario a los planteamientos economicistas de los neoliberales.

Una de las razones que atraieron a Bloom al mundo intelectual de Strauss, era el carácter

misógino de la doctrina de éste. Strauss y los straussianos siempre aludían en sus escritos a los “filósofos”, exhortaban a “los estudiantes” o a los “hombres jóvenes e inteligentes”, pero de sus exhortaciones siempre quedaban excluidas las mujeres. Este universo exclusivamente masculino, influenciado por los antiguos griegos en los que los partidarios del homosexualismo han querido inspirarse, infundadamente por cierto, era de un gran atractivo para un homosexual como Bloom.

A Bloom, especializado en el terreno de la educación, le preocupaba la incidencia en este campo de la crisis de valores desencadenada con la contracultura y la revolución de los años 60, con la proliferación del relativismo moral y el liberalismo (izquierdismo) como estilo de comportamiento. Así que formuló una crítica de la enseñanza izquierdista o progresista que podría ser compartida por cualquier conservador, pero en la que aparecen las ideas de Strauss acerca de la filosofía de Platón y Aristóteles y su doble lectura para “iniciados” y gentiles. Lo que le lleva el trabajo de Bloom al terreno del “secreto straussiano” transmitido a los “iniciados”. De hecho, Bloom “inició” a muchos de ellos en las universidades en las que impartió clase, los cuales, tras pasar a ser profesores universitarios ellos mismos han “iniciado” a otros muchos.

Esta multiplicación de los seguidores de Strauss ha dado a esta corriente ideológica un gran poder en el mundo académico. No hay que olvidar que olvidemos que una plaza de profesor universitario en EEUU, requiere de diez a veinte recomendaciones incondicionalmente positivas, de otros docentes que ya han ocupado tales cargos con anterioridad, por lo que al actuar de forma coordinada, el poder de los straussianos en este sistema de patronato académico es inmenso y cada vez mayor.

Bloom era amigo del que fuera Premio Pulitzer, Nobel de Literatura en 1976 y profesor de la Universidad de Chicago Saúl Bellow. Un judío nacido en Canadá de origen ruso, que ha tenido gran influencia en casi todos los escritores norteamericanos de origen judío, como Bernard Malamud, Howard Fast, Peter Viertel, Betty Friedan, Norman Mailer, Joseph

Heller, Herbert Gold, Allen Ginsberg, Neil Simon, Ira Levin, William Goldman, Philip Roth, Paul Auster, etc. Philip Roth ha escrito: "La columna vertebral de la literatura estadounidense del siglo XX fue proporcionada por dos escritores: William Faulkner y Saúl Bellow". Cuando en 1992 Bloom supo que su muerte era inevitable a causa del SIDA, le encargó a Bellow que escribiera una novela, más o menos biográfica sobre su propia vida, a modo de monumento literario póstumo, en la que se glosara la obra de Bloom y se subrayaran las relaciones políticas que mantenía con el Gobierno. Así nació "Ravelstein", una novela en la que Bellow hace aparecer a distintos personajes bajo un nombre supuesto. Bloom aparece con el nombre de "Ravelstein", Strauss es "Davarr" que significa "palabra" en hebreo y el propio Bellow es "Chickie" o "Pollito". La novela es una narración de acontecimientos en forma caótica, absurda, excéntrica y simbólica, lo que requiere un esfuerzo indudable para su comprensión. También pretende ser una novela de anticipación, en la que se describe una red de comunicaciones semejante a Internet y un medio de comunicación telefónica parecido al uso de la telefonía celular o móvil.

La trama de la novela da comienzo en el Hotel Crillon de París, en donde Ravelstein (Bloom) organiza una cena para dos docenas de personas escogidas. Al día siguiente, acompaña a Chikie (Below) a los comercios más lujosos y caros de París, comprando en uno de ellos una americana amarilla por cinco mil dólares. Tras la compra se dirigen a una cafetería, en donde Ravelstein derrama sobre la prenda una taza de café mientras ríe históricamente, al tiempo que Chikie intenta asegurarle a su amigo que el conserje del Crillon sabrá cómo limpiar la chaqueta, pero Ravelstein no hace más que reírse incontroladamente. En la novela también se narra el momento en el que Paul Wolfowitz llamó por teléfono a Ravelstein (Bloom) durante la guerra del Golfo de 1991, comunicándole que las tropas de la OTAN no avanzarían sobre Bagdad, lo que llevo a éste a acusar a Wolfowitz de cobardía a gritos.

Bellow presentaba a Bloom en la novela, como si reinara en una tela de araña manejada por teléfono desde su apartamento en Chicago, en lo que vendría a ser un conmutador

telefónico privado hecho a la medida, recibiendo llamadas telefónicas. Con este dispositivo alterna las conversaciones, teniendo esperando a varias personas a la vez, mientras que hablaba en conferencia con otros en discusiones improvisadas o preparadas de antemano. Esta descripción no parece alejada de la realidad, pues Bloom fue uno de los primeros en portar el equivalente a un teléfono celular para poder recibir sus importantes llamadas en cualquier parte, lo que era tremendamente inusual en la década de los ochenta del pasado siglo.

En la novela y en la realidad, lo que Bloom hacía era hablar de política y manejar sus hilos entre los straussianos posicionados en política, obsesionado por su vida sexual y por la de quien le rodeaba, empleando gran parte de su tiempo en hablar sobre estas cuestiones, llegando incluso a intervenir de forma directa en la vida privada de Below que se divorció impulsado por Bloom, que al tiempo le buscó una nueva asistente literaria entre sus alumnas con la que Below se terminó casando.

Con la muerte de Allan Bloom desapareció el que fue uno de los primeros alumnos de Strauss, pero no fue el único de la primera generación de straussianos, el otro gran discípulo de esta primera generación de seguidores de Strauss fue Irving Kristol.

Irving Kristol, el extroskista straussiano "padrino" de los neoconservadores

Irving Kristol quizás haya sido el más importante eslabón entre el pensamiento de Strauss y la acción política. Nació en Brooklyn, Nueva York, en el seno de una familia judía ortodoxa, y se graduó en Historia en el "City College of New York" en 1940, un centro universitario conocido como el "Harvard del proletariado", en donde se afilió a la Liga de la Juventud Socialista (YPSL), como era conocida la rama juvenil del movimiento trotskista estadounidense. La YPSL estaba afiliada al partido trotskista, organizado entonces como Partido Socialista de los Trabajadores (SWP), que al igual que la Cuarta Internacional había sido fundado en 1938. A raíz de la polémica surgida tras el pacto entre Hitler y Stalin en 1939, Kristol siguió a la facción del partido liderada por James Burnham y Max Shachtman,

que en un corto espacio de tiempo terminó rompiendo con el SWP. Los disidentes sostenían que tras el Pato de No Agresión germano-soviético, ya no era posible considerar a la URSS como estado obrero en ningún sentido de la expresión, por lo que la Cuarta Internacional estaba obligada a abandonar la defensa de la URSS como Estado revolucionario y patria del proletariado mundial.

Ya en aquél período universitario, su talento literario le llevó a formar parte del grupo de estudiantes y profesores que durante los años cuarenta y cincuenta serían conocidos como los “Intelectuales de Nueva York”. En su mayoría habían pertenecido al “City College of New York” y la Universidad de Columbia, y eran en su mayoría judíos intensamente elitistas, este grupo de intelectuales incluía escritores como Dwight McDonald, Mary McCarthy y el matrimonio Trilling, y dominó la vida cultural neoyorkina durante los últimos cincuenta años. El grado de cohesión desarrollado por este grupo de intelectuales, llevó a Norman Podhoretz, íntimo amigo de Kristol y cofundador del neoconservadurismo, a denominarlo “la familia”. Un primer paso, tomado por estos intelectuales, consistió en abandonar el socialismo troskista para oponerse al comunismo soviético durante la Guerra Fría, lo que no impidió que algunos importantes miembros de “la familia” como Daniel Bell y Sidney Hook, siguiera definiéndose como socialistas el resto de sus vidas.

Tras combatir en la guerra mundial en el período 1942-44, Kristol fue editor de la revista “Commentary” de Podhoretz de 1947 a 1952. Con el inicio de la Guerra Fría. Kristol, con la convicción de que la II Guerra Mundial había dejado a la Unión Soviética en la posición de gran potencia enemiga de los EEUU, se fue alejando del comunismo y del socialismo, recalando en el progresismo liberal. Cuando el senador McCarthy denunció la infiltración comunista en la sociedad norteamericana, Kristol comenzó a marcar distancias con “la familia”. Ésta mantuvo su anticomunismo, pero se declaró beligerante frente a lo que consideraban excesos y métodos inquisitoriales de McCarthy, al contrario que Kristol, que provocó su primera polémica, cuando señaló

que, mientras “el público norteamericano sabe que McCarthy es un anticomunista, sobre los liberales no está tan seguro”.

La guerra de Corea hizo que Shachtman y sus seguidores, entre ellos Kristol, apoyaran la intervención militar de los Estados Unidos. Shachtman pasó a ser un asesor clave de la burocracia sindical de la AFL-CIO y del Departamento de Estado estadounidense. Desde esta posición consolidó nuevas alianzas políticas con varios miembros del Partido Demócrata al servicio del complejo militar industrial, como Henry "Scoop" Jackson, conocido como el "Senador de la Boeing" por su trabajo en la Cámara en beneficio de los intereses de esta compañía. En 1972, Shachtman, anticomunista declarado y partidario tanto de la Guerra de Vietnam como del Sionismo, respaldó a Jackson en la primera vuelta de las elecciones presidenciales del Partido Demócrata. De esta manera, los troskistas disidentes que habían cambiado sus siglas de Partido de los Trabajadores por las de Liga Socialista Independiente a comienzos de los años 50, entraron en las menguantes filas del Partido Socialista de los Estados Unidos, y se denominaron finalmente Socialdemócratas USA, apoyando al Partido Demócrata.

Fue entonces cuando Paul Wolfowitz, el exsubsecretario de Defensa Doug Feith, Richard Perle, asesor clave del Pentágono así como Elliot Abrams, judío responsable de la política para Oriente Medio con Bush, todos ellos antiguos miembros del Partido Demócrata que trabajaron para Jackson en los años setenta, tomaron contacto con los antiguos troskistas reconvertidos al anticomunismo, entre ellos Irving Kristol, que inició así su exitosa ascensión desde el anonimato político hacia los círculos intelectuales republicanos y conservadores.

Llegado este punto, el salto para Kristol no fue muy grande, la idea straussiana de la “guerra permanente”, guardaba cierto paralelismo con la teoría de León Trotsky (Lev Davidovich Bronstein, judío de origen ruso fundador del Ejército Rojo) sobre la “Revolución Permanente”. Es cierto que éste elaboró su teoría de la “Revolución Permanente” como concepción histórica de la conexión entre la

revolución rusa y la revolución mundial, dentro del papel del único agente revolucionario en la sociedad moderna atribuido a la clase obrera por el marxismo. Pero esto no impide, que la dinámica revolucionaria teorizada por Trosky sea asimilable a la “guerra permanente” straussiana, sobre todo si consideramos la idea de la “revolución” comunista, al modo marxista de expresión de una “guerra entre clases” constante en la historia.

Retomando la historia personal de Irving Kristol, fue cofundador de la revista británica “Encounter” (financiada por la CIA) y editor de la misma de 1953 a 1958; y editor de la revista “Reporter” de 1959 a 1960. De 1961 a 1969 se convirtió en vicepresidente ejecutivo de la editorial “Basic Books”. Al cesar en la editorial, ingresó como profesor de pensamiento social en el “Graduate School of Business” de la Universidad de Nueva York en donde permaneció hasta 1988, año desde el que fue miembro del “American Enterprise Institute” (AEI). En 1965 fundó la revista “The Public Interest”, junto con Daniel Bell, que aglutinó a la que sería la primera generación de neoconservadores: Nathan Glazer, James Q. Wilson y Seymour Martin Lipset, entre otros. También fundó el diario “The National Interest”.

En julio de 2002 el presidente George W. Bush le otorgó la Medalla Presidencial de la Libertad. Falleció el 18 de septiembre de 2009 en Washington D.C. debido a un cáncer de pulmón. Su hijo, William Kristol, es editor de la revista “Weekly Standard” que sirve de altavoz a la derecha del Partido Republicano, neoconservadores y “Tea Party” incluidos.

Como hemos dicho, Kristol fue evolucionando a lo largo de las décadas de los cincuenta y sesenta. En aquel tiempo, el presidente Lyndon B. Johnson había prometido una transformación social, que resolviera los problemas puestos de manifiesto por la crisis cultural en la que vivían inmersos los EE.UU. Johnson denominó su proyecto como “The Great Society” o “La Gran Sociedad”. Sin embargo, la mentalidad de la administración Johnson no era capaz de comprender la carga subversiva que se movía detrás de la contracultura, del movimiento reivindicativo de

los derechos de la población negra y de las protestas contra la Guerra de Vietnam. Todos estos movimientos, eran síntomas de un malestar más profundo que apuntaban al modelo de vida tradicional de los EE.UU. Por lo que después de huelgas y protestas violentas inéditas en el país, el proyecto de Johnson se derrumbó.

El análisis de Strauss de que el sistema liberal había fallado, se extendió entre los círculos que frecuentaba Kristol, que escribió que la principal semilla del movimiento neoconservador era el odio hacia la contracultura, el miedo a la subversión que estaba minando los cimientos de la autoridad de los valores y las normas morales tradicionales. Asumían la idea de Strauss de que la ideología liberal, la creencia en la libertad individual, era lo que estaba causando el caos social, al derruir la moral compartida socialmente como elemento cohesionador compartido, que mantenía unida a la sociedad. Los individuos perseguían sus propios intereses egoístamente, y eso llevaba inevitablemente al conflicto entre el interés individual y el general. Con Strauss, estos intelectuales llegaron a la conclusión de que el problema radicaba en el énfasis puesto en el individualismo.

A principios de los años setenta, Kristol ya se había convertido en el referente de un grupo de intelectuales procedentes de la izquierda, que tradicionalmente se habían identificado con el Partido Demócrata, que se sentía defraudados con las políticas de la Nueva Izquierda demócrata y con el propio partido, representado por George McGovern, un militante pacifista que prometió bajar un 30% los gastos de defensa, en las elecciones presidenciales. En esas circunstancias, Kristol y su entorno se propusieron como objetivo poner coto a la desintegración social que el individualismo extremo había desatado, recuperando la cohesión social en torno a una creencia y un propósito común. Un objetivo para el que se aliaron con los conservadores tradicionales, intelectuales seculares y fundamentalistas religiosos, que sostenían una visión semejante de la sociedad. Y el remedio, la forma de alcanzar la buscada unidad y cohesión social en torno a un propósito común para toda la sociedad, la hallaron en las ideas de Strauss.

Los “nietos” de Strauss: los neoconservadores

En 1973 Michael Harrington, un demócrata socialista, acuñó el término ‘neoconservadores’ para referirse a esos intelectuales liberales (quiere decir izquierdistas en la acepción norteamericana del término) y filósofos políticos que, encabezados por Irving Kristol, estaban decepcionados con los programas políticos y culturales del Partido Demócrata, formaron una nueva forma de conservadurismo. En febrero de 1979, Kristol apareció en la portada de la revista *Esquire*, identificándolo en titulares como “el padrino de la nueva fuerza política más poderosa de América: el Neoconservadurismo”. Y Kristol acuñó la famosa frase de que “un neoconservador es un progresista asaltado por la realidad”, pues era uno de los pocos neoconservadores que aceptaba el distintivo y se exhibía en su significado en artículos como *The Neoconservative Persuasion* o en libros como *Neo-conservatism: The Autobiography of an Idea*.

Kristol consideraba que el movimiento neoconservador no era una ideología sino una persuasión, una manera de pensar sobre la política, más que un compendio de principios y axiomas. Los neoconservadores, que habían surgido como un rechazo hacia la debilidad de la sociedad liberal-progresista que compartían con Strauss, mantenían que el capitalismo impone la carga sobre el individuo y sobre el orden social, de dar satisfacción a las necesidades existenciales de las personas como seres humanos, y que la incapacidad del sistema para satisfacer esa carga, crea un malestar espiritual que amenaza el orden social, porque la decadencia progresiva de la cultura democrática, debido a la vulgaridad de la masa, amenaza a la sociedad como conjunto. Y esa, según Kristol, es la vertiente más representativa que define a los neoconservadores. Es decir, las mismas tesis que sostenía Strauss. Kristol decía que: “El enemigo del capitalismo liberal hoy en día no es tanto el socialismo como el nihilismo”. Esto es claramente, un reconocimiento de la incapacidad del capitalismo para satisfacer las necesidades espirituales del ser humano, pero lejos de llevarlos a la crítica del capitalismo y a la

necesidad de su desaparición, los condujo a su forma más extrema.

Económicamente eran partidarios de la economía liberal de mercado sin límites ni medidas regulatorias, pero, a diferencia de los seguidores de Hayek y Milton Friedman, asumían la necesidad de la existencia de un Estado de Bienestar mínimo como un mal inevitable, y discrepaban de los teóricos neoliberales seguidores de Friedman en la idea de que el aumento del peso del Estado conduciría a un “Camino de Servidumbre”, sino que lo consideraban como un elemento necesario de cohesión social. Kristol señalaba en su libro *“Reflections of a Neoconservative”* que “un Estado del Bienestar, adecuadamente concebido, puede ser una parte integral de una sociedad conservadora”. Y en su artículo *“The Neoconservative Persuasion”*, decía que el crecimiento del Estado en el S. XIX había sido algo natural e inevitable.

El empleo de la expresión “conservador” no debe engañarnos, los neoconservadores no son los descendientes de los viejos “Old Whigs” de la Revolución Americana, creyentes en el gobierno limitado, en las restricciones a los gastos sociales y aislacionistas en política exterior todo ello derivado de su mesianismo religioso puritano y de su concepción de pueblo elegido como “nuevo Israel”. Los neoconservadores vienen de la izquierda del Partido Demócrata, del socialismo marxista o del izquierdismo más extremo, son extraordinariamente intervencionistas en política exterior, y aunque mantienen el discurso del gobierno limitado, esto no impide asumir un gasto social si con ello logran la adhesión popular a la causa del hegemonismo de mercado. Y si bien se iniciaron como una crítica de izquierda, socialdemócrata o trotskista al comunismo soviético, y heredaron del trotskismo su deseo de la revolución mundial permanente, coincidieron con los anarcocapitalistas y neoliberales en su crítica de la burocracia y su desprecio a los valores de la decadente clase burguesa.

Los neoconservadores mantienen la idea hegeliana, recogida por el profesor Francis Fukuyama del marxismo, de que la democracia liberal es un fenómeno derivado del

capitalismo, no necesariamente inherente a éste, y a diferencia de los marxistas clásicos ven en los empresarios capitalistas una élite constituida en el verdadero motor de la Historia. La burocracia estatal ocupa en su universo ideológico un papel de enemigo de la vitalidad, del desarrollo y la principal causa del fracaso histórico del socialismo marxista.

Por estas razones, los valores hedonistas típicas de las clases medias urbanas y aburguesadas occidentales, expresados en el relativismo, el hedonismo y el individualismo extremo de los años sesenta, atentan contra el espíritu emprendedor del capitalismo y por lo tanto son enemigos de la sociedad, a la cual conducen necesariamente a la decadencia. Y la necesidad de rescatar a la sociedad de ésta, justifica el ideal milenarista y mesiánico del “destino manifiesto” estadounidense con los ideales wilsonianos de gobierno mundial y algo de trotskismo en una mezcla de hegemonismo belicista mundial. Que concluye en que la única manera de asegurar la democracia y la economía capitalista en los Estados Unidos, es asegurarla también en el resto del mundo. Así, como no es posible construir la democracia en un solo país, surge la necesidad del intervencionismo militar unilateral en cualquier lugar del planeta, y están más dispuestos a tolerar alguna forma de “Estado del bienestar” que los anarcocapitalistas libertarios randianos, los liberal-conservadores clásicos y los neoliberales *friedmanitas*. De hecho, Kristol dijo que: “lo que teníamos en común [con los conservadores clásicos] era una cierta duda sobre la seguridad y la confianza en el progreso liberal. Las bases filosóficas de la democracia liberal habían sido debilitadas. Los *strausianos* que vinieron a Washington no se sentían identificados con Churchill o Lincoln, eso se lo aseguro”; y abundó diciendo: “el papel de los neoconservadores es volver a los conservadores contra su propia voluntad”.

Así es como los antiguos miembros de la extrema izquierda *troskista*, tomaron finalmente el timón intelectual de la derecha norteamericana, junto con los neoliberales en lo económico y los anarcocapitalistas libertarios en lo político-social y desplazaron a los conservadores clásicos. De esta forma paradójica, la reacción contra la contracultura

progresista de los sesenta, surgió de la misma extrema izquierda americana que había provocado los radicales cambios sociales acontecidos en la sociedad durante esta década, y las ideas del sionista Leo Strauss, empezaron a tornarse en realidad política impulsadas por antiguos izquierdistas también sionistas.

El ascenso de los neoconservadores

A comienzos de los años 70, la Unión Soviética había pasado de ser un régimen completamente controlado por una minoría judía que sostenía el internacionalismo comunista, a un nacional-comunismo anti-israelí y pro-árabe dirigido por una élite soviética antisemita. Este radical giro político producido a la muerte de Stalin, sumado a la creación del Estado de Israel y a la oposición pro-palestina de la izquierda, provocó una radicalización espectacular de los antiguos *troskistas* convertidos ahora en neoconservadores y en su mayoría judíos, que abandonaron la izquierda demócrata para pasar a la derecha del Partido Republicano. Esta migración hacia la derecha parece lógica, si tenemos en cuenta que además de la conciencia de constituir una élite esotérica imbuida de la idea de guerra permanente desarrollando una política unilateral, los neoconservadores estaban comprometidos de forma fanática con Israel. Y no sólo con Israel o con el movimiento sionista en general, sino con las ideas más extremas del movimiento sionista. Lo que no es de extrañar, pues su fuente de inspiración a través de Leo Strauss era el sionista Zeev (Vladimir) Jabotinsky, que en la década de 1930 defendió el empleo ilimitado de la violencia para conquistar todo el Eretz Israel. Las ideas de Jabotinsky han sido retomadas por el partido Likud, que nació en el seno de las organizaciones terroristas Irgun y Stern. Y es con las ideas que conforman el extremismo sionista con lo que se identifican los neoconservadores estadounidenses.

La reputación de Strauss fue aumentando en la medida en que sus alumnos fueron tomando posiciones en la vida pública. Primero en ámbitos académicos, donde la presencia conservadora fue creciendo gracias a Irving Kristol, Norman Podhoretz, Samuel Huntington, Seymour Martin Lipset, o Daniel

Bell. Allí también tuvieron éxito ex alumnos y protegidos de Strauss como Francis Fukuyama, Allan Bloom, Harry Jaffa, Harvey Mansfield y, aunque no se considere ahora dentro de la escuela de Strauss, Robert Kagan. Esto no impidió que el grueso del movimiento neoliberal y muchos conservadores clásicos, se distanciaran de los neoconservadores, a quienes acusarían de haber traicionado los principios de Estado mínimo y aislacionistas de la vieja derecha americana.

A pesar de las declaraciones que a posteriori de la llegada al poder con G. W. Bush de los neoconservadores, realizó la hija de Strauss en el *New York Times*, Jenny Strauss Clay, rechazando que su padre fuera el padre intelectual de los ideólogos del movimiento, lo cierto es, que a medida que fue creciendo a lo largo de la década de los setenta, muchos jóvenes estudiantes seguidores de las ideas de Strauss fueron a Washington para unirse al grupo activo en política. Algunos, como Paul Wolfowitz o Francis Fukuyama, se habían empapado de las ideas de Strauss en la Universidad de Chicago; otros, como William Kristol, el hijo de Irving Kristol y director de la revista "The Weekly Standard" propiedad del magnate judío Rupert Murdoch, o Harvey Mansfield uno de los profesores más destacados de la escuela straussiana, un entusiasta de la *Patriot Act* que, tras el 11-S, limitó los derechos individuales de los ciudadanos estadounidenses y dio poderes extraordinarios al presidente, estudiaron las teorías de Strauss en la Universidad de Harvard. Una vez en la capital y en estrecha relación con las creencias expuestas, los neoconservadores establecieron una red entrelazada de "laboratorios de ideas" proisraelíes, comprometidos políticamente y bien financiados que siguen funcionando a día de hoy, y aunque esas instituciones constituyen entidades separadas, sus juntas directivas, benefactores y cargos nombrados son en su mayoría coincidentes. Representan quizás el ejemplo supremo de lo que en las escuelas empresariales se ha dado en llamar "creación de contactos". Así, un investigador becado en una de ellas, puede ser director o investigador en otra, y de igual manera varios individuos lo son a menudo en dos o más. Esta forma de

organización les permite aparentar una inexistente neutralidad académica, al tiempo que garantiza la cohesión e influencia del conglomerado organizativo, permitiendo a los neoconservadores reforzarse mutuamente.

Los *lobbies*, los *thinks tanks* y los medios de comunicación neoconservadores

El papel desempeñado por los *lobbies* y los *thinks tanks* en el ascenso político de los straussianos ha sido decisivo, y entre ellos el que mayor protagonismo ha adquirido es el Instituto de Empresa Americano (AEI) de Washington, que en el 2000 declaró un presupuesto de 24,5 millones de dólares. Se fundó en el año 1954 y se convirtió en el principal refugio para varios neoconservadores de la segunda y la tercera generación. Richard Perle, Michael Ledeen, Joshua Muravchik, Michael Rubin, los especialistas en estrategia T. Donnelly, o en defensa D. Pletka entre otros, aparecen en las listas de "investigadores residentes" o "becarios residentes", y en él han participado el ex vicepresidente, Dick Cheney, y el exsecretario de Defensa, Donald Rumsfeld.

Algo más pequeño que el AEI es el Instituto para Políticas de Oriente Próximo de Washington (WINEP), que recibió en el año 2000, subvenciones desgravables por valor de 4,1 millones de dólares. Su director fundador fue Martin Indyk, que había sido antes director de investigación del importante lobby sionista Comité de Asuntos Públicos Estadounidense-Israelí (AIPAC). En 1993 se otorgó a Indyk la ciudadanía estadounidense de forma rápida, y se convirtió en ayudante especial del presidente Clinton y director para Oriente Medio del Consejo de Seguridad Nacional. Más tarde fue nombrado embajador en Israel y subsecretario de Estado para Oriente Medio y el Sudeste Asiático. El WINEP está hoy dirigido por Dennis Ross, que actuó como coordinador del presidente Clinton en el proceso de paz de Oriente Medio. Entre los investigadores y el personal que el WINEP comparte con otros institutos neoconservadores, se encuentran Robert Satloff (exdirector de política), Patrick Clawson (exdirector de investigación), Michael Rubin y Martin Kramer.

El Instituto Judío para Asuntos de la Seguridad Nacional (JINSA) es otra de las

instituciones creadas por los neoconservadores, fue fundado en 1976 y gestiona un presupuesto anual de 1,5 millones de dólares. Prácticamente fusionado con otro grupo, el Centro para la Política de Seguridad (CSP), posee una impresionante junta directiva que incluye al exvicepresidente, Dick Cheney, y los neoconservadores Paul Wolfowitz[6], Richard Perle, el subsecretario de Estado John Bolton, el subsecretario de Defensa Douglas Feith, Michael Ledeen, la antigua embajadora en las Naciones Unidas Jeanne J. Kirkpatrick, Stephen Bryen, Joshua Muravchik, Eugene Rostow y el ex director de la CIA James Woolsey, además de varios generales y almirantes retirados. Esta entidad, involucra a muchos expertos no-judíos de Defensa, quienes hacen constantes viajes consultivos a Israel a fin de coordinar las posiciones políticas que adopta el JINSA en cada momento. Es posible que ningún otro grupo haya hecho una campaña más infatigable que el JINSA/CSP en favor de un “cambio de régimen” en Oriente Medio, contra la limitación de armas y por el programa IDE denominado “Guerra de las Galaxias”.

El Instituto Hudson fue fundado en 1961 por Herman Kahn, que era por entonces un destacado partidario de la guerra nuclear contra la Unión Soviética, y Richard Perle es uno de los miembros de su consejo de administración. Esta institución, mantiene un activo programa relacionado con Oriente Medio bajo la dirección de Meyrav Wurmser, cuyo marido, David, fue el principal asesor de John Bolton, uno de los más duros neoconservadores y de mayor rango en el Departamento de Estado con George W. Bush.

El Foro de Oriente Medio es el grupo más reducido, pero no el menos activo, y viene utilizando donaciones por valor de unos 1,5 millones de dólares al año, para realizar una intensa campaña en favor de los gobiernos del Likud en Israel. Los miembros clave de su personal están también relacionados con el Instituto de Empresa Americano (AEI) y el Instituto para Políticas de Oriente Próximo de Washington (WINEP). El director del Foro Daniel Pipes, a quien el presidente G. W. Bush hizo miembro de la junta del Instituto de la Paz de Estados Unidos, organizó una iniciativa llamada Campus Watch (Observatorio

Universitario) dirigida a atacar a los profesores universitarios críticos con Israel o con la política estadounidense en Oriente Medio. Su colega Martin Kramer (antiguo director del Centro Moshe Dayan de la Universidad de Tel Aviv) ha ampliado el ataque del FOM para incluir también a los miembros del Departamento de Estado. El nivel de violencia alcanzado en su actividad por esta organización, lo pone de manifiesto la Catedrático de Historia de la Universidad de Yale Glenda Gilmore, quien tras los ataques que sufrió de Campus Watch en 2002, dijo: "He sido tachada de traidora. Escribí un artículo para 'The Yale Daily News' y recibí amenazas de violación y muerte. El proyecto de ley, que aún no ha sido aprobado por el Senado, crearía una junta de gobierno para vigilar la enseñanza en los centros académicos receptores de financiación federal. El senador Santorum ha redactado un proyecto de ley con un nombre que sólo podría haber imaginado George Orwell, "Diversidad ideológica", y que recortará la financiación federal a miles de facultades y universidades que permitan a profesores, estudiantes y organizaciones estudiantiles criticar las políticas israelíes”.

Por último, no hay que olvidar al “Project for the New American Century” (PNAC) presidido primero por Irving Kristol y después por su hijo Willian, dirigido por Gary Schmitt. Una fundación por la que han pasado buen número de funcionarios de la Administración federal, entre los que podemos citar a miembros muy conocidos como el consejero de la Casa Blanca en asuntos de Bioética y teórico del “Fin de la Historia”, Francis Fukuyama, y al que fuera prominente miembro de la administración de G. W. Bush Richard Armitage. Es uno de los “think-tanks” de mayor peso en la política estadounidense.

Ayn Rand, la mano zurda del capitalismo

Lo que Leo Strauss es entre las élites neoconservadores, Ayn Rand lo es entre las élites neoliberales. Generalmente, se tiene tendencia a pensar que unos y otros responden a los mismos principios, pero no es así. Los neoconservadores de hoy, eran llamados a finales de los años 70, “dinero nuevo”, mientras

que los liberales se suelen identificar con los grupos neocapitalistas más salvajes, con las dinastías económicas norteamericanas, los Rockefeller, los Vandervil, los Morgan, etc., que, históricamente, han estado ligadas al marxismo cultural y al socialismo fabiano. Habitualmente, los seguidores de Ayn Rand se identifican con el pensamiento libertario norteamericano dentro del Partido Demócrata, y los de Leo Strauss lo hacen en los extremos del Partido Republicano como el *Tea Party*, unos con el anarcocapitalismo o liberalismo extremo y otros con el neoconservadurismo. Pero en todo caso, ambas tendencias se han establecido en los núcleos del verdadero poder entre bambalinas, y permanecen firmemente arraigadas entre los que pertenecen a lo esencial del poder político al que se accede exclusivamente desde el poder que da el dinero. Y las formas para llegar a la plutocracia son las establecidas por ambos pensadores judíos: Leo Strauss o Ayn Rand. En realidad no hay ninguna contraposición, ambos responden a la necesidad que tienen los plutócratas de disponer de bases teóricas que justifiquen su mantenimiento en el poder.

La Historia tiene también una dimensión subterránea cuyo desconocimiento o ignorancia, sea o no voluntaria, implica correr el riesgo de no comprender los procesos históricos. Esta dimensión subterránea opera a modo de una infraestructura que determina decisivamente la orientación de las superestructuras que sobre ella se asientan. Si nos limitamos únicamente a analizar el desarrollo de las superestructuras, la superficie de la Historia, jamás entenderemos las razones últimas que la mueven. La rapidez con la que se desarrollan los acontecimientos en nuestros días, induce a pensar que estas fuerzas no son estables ad infinitum, y que serán sustituidas por otros núcleos de poder. Pero no sabemos cuándo ocurrirá y ni siquiera si ocurrirá. Por otra parte, no pueden desvincularse estos centros de poder de la crisis global que están viviendo los EE.UU. como ya hemos analizado en ocasiones anteriores.

Estamos asistiendo al desmoronamiento de la “patria de los capitalistas”, igual que vimos desmoronarse a la “patria del proletariado”, los dos vencedores de la última guerra mundial. El

record en el déficit de la balanza de pagos, la profunda caída de la producción industrial, la destrucción del ahorro de la clase media, la dependencia absoluta de la economía norteamericana de las inversiones procedentes del exterior, el agotamiento de la energía barata y el auge de las potencias emergentes han dictado su sentencia. Socialmente, la integración racial de los negros, mexicanos y los demás inmigrantes ha fracasado: las dos comunidades siguen siendo hostiles y están separadas... a cuarenta años del fin de la segregación racial, la naturaleza es tozuda. De hecho, la situación del siglo XIX se ha reconstruido: los indígenas americanos exterminados en Norteamérica reaparecen con la inmigración que llega del Sur. Éste núcleo hispano ha conseguido romper la unidad lingüística de los EEUU, y los indígenas americanos ya no precisan hablar inglés para encontrar trabajo en multitud de ciudades, estableciéndose como el cuarto grupo racial en discordia (blancos, negros, judíos e indígenas americanos). La desorbitada tasa de criminalidad y su población reclusa que vive como mano de obra forzada, es de más de dos millones de presos. Las más grandes del mundo. En cuanto a los militares, han demostrado su incapacidad para conquistar y controlar el terreno de los conflictos: ciertamente, el poder tecnológico de las fuerzas norteamericanas no tiene igual, se basa en bombardeos estratégicos, y en la guerra a larga distancia. En el momento en que cesan los bombardeos y es la infantería quien tiene que tomar el control de los territorios, se ponen de manifiesto todos los problemas que afectan al ejército norteamericano: burocracia excesiva, rigidez en su estructura, excesivo peso de la logística sobre las unidades operativas. En cuanto al futuro de su bienestar social, no debemos olvidar las tasas de analfabetismo estructural, que en EEUU superan las de cualquier otro país del hemisferio occidental, el aumento de la pobreza y la generalización de la falta de acceso a la sanidad. Y en cuanto al sistema jurídico, éste ha hecho quiebra como resultado de la llamada “guerra contra el terror”. Por último, la rigidez mental de los EE.UU. les incapacita para reaccionar, viven convencidos de que en su territorio existen unas fuentes inagotables de riqueza, y son

incapaces de entender lo que representa el deterioro del medio ambiente o la escasez energética.

La sociedad norteamericana es débil, y cada día lo es más. Su absentismo creciente de la política, su tosquedad cultural y el materialismo inherente a su escala de valores, determinan su debilidad y su fragilidad. El pensamiento neoconservador de Leo Strauss y el pensamiento anarcocapitalista de Ayn Rand, intentan afrontar una nueva situación histórica para guiar a la “nación elegida por Dios” en la lucha por el mantenimiento de su hegemonía.

Pero, al igual que la URSS se desplomó interiormente, los datos empiezan a alertar sobre el hundimiento del poder americano. Enfrentarse con dificultades a Estados profundamente subdesarrollados como Afganistán, o a potencias de segunda fila como Siria, evidencian que EEUU, lejos de estar en la cúspide de su poder, ha iniciado ya la pendiente de la decadencia. Como dijo Ayn Rand: “¿Qué es la felicidad si todas las manos, incluso las impuras, pueden alcanzarla?”.

© Extractos de *La mano diestra del capitalismo*, versión completa en <http://lagranpartida.blogspot.com.es>

Pierre Manent sobre Leo Strauss

Libres e iguales, exentos de prejuicios, cediendo sólo a la evidencia, dedicados a la razón, así somos desde 1789. Descartes y Voltaire, como mínimo, adornan el árbol genealógico del menos ilustrado de nosotros: No somos todos hijos de la Ilustración? Esta leyenda dorada de nuestras democracias –aún dominante- está acompañada y combatida, como es natural, por una leyenda negra, casi igualmente extendida: no hay nada más contrario a la integridad humana que la razón y la democracia modernas que, de fracaso en fracaso, conducen al hombre occidental al último grado de degradación. Estas dos leyendas contrarias han sido elaboradas y acreditadas por algunos de los principales filósofos de los dos o tres últimos siglos. ¿Si la filosofía, cuya intención primera era librarnos de prejuicios, es en realidad la fuente principal de mitologías y de “religiones seculares”, dónde encontrará refugio la libertad del espíritu? Ningún otro pensador ha sido más sensible a la gravedad de esta paradoja que Leo Strauss.

Judío nacido en Alemania en el cambio de siglo, llegó en 1938 a los Estados Unidos, profesor en la Universidad de Chicago, Leo Strauss no parece un filósofo. No habla ni de la percepción, ni de la voluntad, ni del ser, ni de la nada, sino de que las experiencias fundamentales, auténticas si se quiere, ya no nos son inmediatamente accesibles. Nosotros, los modernos, somos personas con muchos siglos que mezclamos nuestras sensaciones y nuestros recuerdos; una investigación muy larga e indirecta es indispensable para redescubrir ese mundo natural que hemos perdido. ¿En qué consiste esa investigación? Se trata de aprender a leer. Porque desde el siglo XIX se ha podido escribir en Europa casi libremente, olvidamos las terribles restricciones que han pesado a lo largo de los siglos sobre la escritura y, en particular, sobre la escritura filosófica. Para protegerse de la intolerancia de las religiones cívicas o reveladas, los filósofos tuvieron que elaborar un arte de la escritura extraordinariamente refinado. No se trataba solamente de evitar la persecución. Los propios filósofos pensaban que la filosofía era peligrosa; no deseaban abolir los prejuicios protectores de la ciudad, eran felices si conseguían moderarlos mientras dirigían hacia la filosofía a los pocos lectores capaces de leer entre líneas. Este arte olvidado de la escritura ha sido exhumado por Leo Strauss y ha puesto de manifiesto sus reglas y sentido. Por ello mismo ha revelado a la vez la extraordinaria audacia y el sorprendente provincialismo de los dos últimos siglos. Audacia de pensar, de escribir y de actuar como si la filosofía pudiera llegar a ser popular, o como si la sociedad pudiera llegar a ser racional, o como si la cuestión religiosa pudiera separarse de la cuestión política y enclaustrada en el elemento inofensivo y algodónoso de las “opiniones” y de los “valores”. Provincialismo de creer que el gran drama de tres personajes –la ciudad, la religión y la filosofía- había sido conducido a una conclusión feliz y definitiva por el Ministerio de Historia y de Cultura.

La distancia irreductible y el conflicto latente, entre la ciudad y la religión de una parte, y la filosofía de otra, se expresan de esta manera: para la filosofía, desde su invención o su reforma socrática no habría, hablando rigurosamente, ninguna ley racional. Pero si la filosofía es y no puede ser más que puramente racional, la ciudad y la religión están necesariamente fundadas sobre la Ley. Strauss estima que este conflicto es el resorte último de la vitalidad del espíritu europeo u occidental.