

In the grip of theological-political predicament
Leo Strauss en el umbral de los años treinta

Mario Piccinini

Hobbes no creía en los milagros. Aunque «no llega a sostener la imposibilidad de los milagros, sin embargo, deja claramente entrever la negación del milagro. Una cosa es objeto de maravilla cuando es rara y al mismo tiempo no puede ser aclarada por causas naturales. De esta forma, los hombres creen más fácilmente en el milagro cuanto más inexpertos son y menos prácticas sean las causas naturales. Además, es propio de la esencia del milagro tener como efecto creer en él o reforzarlo»¹. Así, en el Evangelio de Marcos se afirma la imposibilidad de Jesús para obrar milagros en su ciudad natal, donde no se creía en él; de la misma forma, los magos egipcios no lograron competir con Moisés y se dice que su obra, en ausencia de creencia y de expectativa, era capaz de engañar solamente a quienes eran espectadores directos de sus trucos. La crítica hobbesiana del milagro, por tanto, está estrechamente ligada a la crítica de la imaginación. Tenue reflejo de la percepción y, sobre todo, del sueño, la imaginación mantiene el carácter ilusorio de este último. Si el sueño está en la base de los espíritus («complemento positivo de poderes negativos, invisibles»), la imaginación está, con su ilusoriedad, en la base de aquella *inanis gloria et falsa virium aestimatio* que exige la lucha por el honor. Como la lucha por el poder, esta otra lucha lleva a la guerra de todos contra todos, aunque no encuentra en su interior la propia medida.

La medida de la lucha por el poder es, sin embargo, una medida indirecta. «El objetivo de la física no puede ser claramente establecido si no se parte de la antropología. De hecho, el esfuerzo hacia el dominio (*Herrschaft*) de las cosas, hacia los *commoda huius vitae*, no contiene en sí mismo la propia medida y el propio límite. Según su naturaleza más auténtica, ese esfuerzo lleva al dominio de los hombres, al odio y a la contienda, a la guerra de todos

1 L. STRAUSS, *Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischen Traktat*, Akademie Verlag, Berlin, 1930, p. 79 (de ahora en adelante RKS).

contra todos, de por sí sin fin, y de esta forma encuentra el propio momento resolutivo (*aufhebt*)»². La medida indirecta de la lucha por el poder es la *muerte*, la matanza temida. No es así para la lucha por honor, por la reputación. Aquel que ilusoriamente se siente irreducible a otros y superior a ellos, no lo hace apoyándose en la razón, ni siquiera en su falaz ser sensible, sino en la imaginación y en la creencia: *no teme a la muerte*. Si para Hobbes el miedo a la muerte garantiza el pasaje al pacto que parte de la lucha por el poder, de la lucha por la reputación, de la *gloriatio*, sin embargo, no nace camino alguno que lleve a la paz y al orden político; esta vía permanece completamente cerrada. La *gloriatio* se presenta, por tanto, como una forma *política* de insania: en lugar de la infravaloración y degradación de las propias fuerzas, consiste en la sobrevaloración de sí mismo y la solicitud pertinaz de este imaginario reconocimiento. «Lo que lleva a la insania del segundo tipo es cierta confianza en uno mismo, en particular la creencia de estar directamente inspirado. El *espíritu* que los inspirados reivindican es nada más que su *gloriatio*. La *gloriatio* es el fundamento de la profecía, de la reivindicación de la Revelación»³.

También en Maimónides imaginación y profecía se presentan estrechamente unidas, incluso la imaginación garantiza la posibilidad misma de la profecía: si la vía de lo suprasensible está obstaculizada para lo sensible, es a la imaginación, en su independencia de la sensibilidad, a la que le es dada la potencialidad —una vez que el intelecto la haya puesto a su servicio— de captar lo suprasensible, de transmitir lo profético. Para que sea posible reducir la profecía a *gloriatio*, tiene que cambiar la concepción de la imaginación y ser rechazada la doctrina aristotélica de la imaginación invirtiéndose la relación entre *koine aisthesis*, *phantasia* y *nous* delineada en el libro 7 del *De Anima*, que está en el fondo del discurso de Maimónides. A este respecto, la posición hobbesiana y la spinoziana coinciden y sólo discrepan en lo que respecta al carácter fundador de la duda cartesiana.

La crítica de la profecía supera, incluso, la crítica de la imaginación. De hecho, es el elemento profético en cuanto tal el que innova el esquema hobbesiano y fija en términos de radical asimetría las líneas que parten respectivamente de la lucha por el poder y por la reputación, sustrayéndoles un terreno común. El elemento profético es firme en la resolución contractual y no se puede retomar en el esquema que ve, en el reconocimiento de una vida incólume gracias a la alienación en el soberano, la otra cara de la muerte temida: su realidad imaginaria no permite la descomposición individualista, sin negar por esto el carácter polémico de la relación. *La profecía tiene en cuenta a las*

2 RKS, pp. 72-74.

3 RKS, p. 76.

masas, no a los individuos. Así, la elaboración del elemento profético interrumpe la relación sistemática de física y antropología y requiere la crítica de la religión. Pero en Hobbes esa crítica no es deducible de la «concepción de una ciencia universal única, que procede de lo abstracto a lo concreto», cuyo ideal científico lo aproximaría al positivismo en general. «Si se tomase este *ideal* como guía, sería inevitable interpretar mal las motivaciones esenciales precisamente de la crítica de la religión»⁴.

No es el dios corpóreo, pensado de forma no necesariamente heterodoxa (según una tradición que tiene sus raíces en Tertuliano), el que debe ser excluido del universo mecánico de Hobbes, sino el pueblo profético y la «reivindicación de la Revelación», cuya exclusión es necesaria para que exista el orden político del pacto. La crítica de la religión, como crítica de la revelación bíblica, es el elemento *último* de la construcción del pacto, su complemento necesario y, al mismo tiempo, el indicador de su momento aporético. En *esto*, y no en el compromiso que coloca, por un lado, conformismo religioso y, por otro, libertad de pensamiento como hecho, reside la fuerza y la debilidad de la solución hobbesiana. El acento se encuentra en la específica semántica del tiempo al que el pacto remite, su historia acontecida; elemento último de su construcción, y no mero suplemento, la crítica de la religión es, *debe ser*, interna al tiempo específico que le es propio: *la crítica de la profecía se da en una escena en la que la profecía es imposible*.

Así, y sólo así, habría sido posible recomponer la unidad de la física y la antropología. Pero donde el pacto asume un papel central y el modelo político ligado al pacto no ocupa un lugar sistemáticamente primordial, la crítica de la religión no puede sino decidirse a afrontar la profecía y la «reivindicación de la Revelación» en el terreno mismo de la profecía. No es un azar que el problema de Spinoza sea el de una *ciencia* de la Biblia, mientras que las masas, la *multitud*, pasan al primer plano como objeto de la teoría, incluso en la separación abismal que las separa del sabio⁵.

4 RKS, p. 64.

5 «Su doctrina del Estado presupone que la teoría (*Theorie*) sea el único elemento necesario, aun cuando sólo como específico medio para conseguir la perfecta felicidad. Sobre este presupuesto se da el abismo entre el sabio y la multitud, y la doctrina del Estado se ocupa no del sabio, sino de la multitud. El abismo producido entre el sabio y la multitud por el interés para la teoría hace del sabio esencialmente un espectador de la vida de la multitud; para el sabio la multitud se convierte en el objeto de la teoría», RKS, 222. Y sigue: «Como la filosofía corresponde al sabio y la superstición corresponde al vulgo, de la misma forma la religión corresponde al pueblo... Spinoza, mientras que reconoce de acuerdo con la tradición 'filosófica' una condición de perfección alcanzable con las fuerzas intrínsecas al hombre como tal, en virtud precisamente del postulado sostenido siempre por esta tradición, debe proceder con una específica norma para las multitudes de hombres que no son capaces de alcanzar la condición perfecta», RKS, p. 240. Strauss, aquí de acuerdo con Julius Guttman (*Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und in modernen Denken*, Berlin, 1922) descubre al respecto la continuidad del filósofo de Ámster-

La *Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* de Leo Strauss aparece, después de casi un lustro de trabajo, en 1930, con el subtítulo *Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischen Traktat*, como segundo volumen de la sección filosófica de la colección editorial de la *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, de la que el autor fue colaborador de 1925 a 1932⁶. Las páginas dedicadas a Hobbes cierran, significativamente, la primera parte de la obra dedicada explícitamente a la tradición de la crítica de la religión como presupuesto histórico y problemático de la hermenéutica bíblica spinoziana. Strauss las pone al final de una secuencia que privilegia, por un lado, dentro de la reflexión crítica, el momento epicúreo y lucreciano y, por otro, dos momentos del pensamiento del siglo XVII, ambos conectados, aunque de forma diferente, a la experiencia marrana. A través del análisis del «motivo epicúreo», a Strauss le interesa poner al descubierto el tema antropológico en el que ve materializarse el carácter *originariamente* defensivo de toda crítica de la religión. «La oposición entre una consideración del mundo científica, orientada por principio a la continuidad, y por tanto tranquilizadora, y una consideración místico-religiosa que se refiere al actuar arbitrario de fuerzas divinas y, por tanto, desestabilizadoras»⁷ del ánimo humano no parte de una oposición directa, de carácter especulativo, entre ciencia y divinidad, sino del miedo a los dioses, del carácter perturbador que asumiría la posibilidad de su intervención en la vida de los hombres. Es la necesidad de liberarse del miedo a los dioses lo que define el objetivo de la ciencia epicúrea, no lo contrario. Para que la ciencia sea semejante a su presupuesto, su estatuto debe sufrir una revolución que la hará constitutiva de la modernidad, al poner de relieve el carácter crucial de la técnica. Pero, en esta transformación, el motivo epicúreo, lejos de disminuir, encontrará en la reanudación del siglo XVIII una

dam con el aristotelismo árabe, en particular, y el aristocraticismo aristotélico en general. Desde este ángulo, por tanto, Spinoza se coloca *aquende* la fractura hobbesiana.

6 Promovida por el *Verein zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, con el que H. Cohen pretendía dar realización a una idea de Rosenzweig, la *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* vio la luz en Berlín en 1919. Dirigida primero por E. Taubler y después por Julius Guttman, se componía de un instituto de investigación que habría debido sostenerse por una estructura universitaria verdadera y propia, de la que no obstante fueron posibles hasta 1934, año de su clausura por falta de fondos, sólo algunos departamentos. Indiscutiblemente la *Akademie*, a la que también se adscribió una importante actividad editorial, ha representado uno de los principales centros de formación y de investigación para la intelectualidad hebrea en la época de Weimar. Cf. la voz homónima de I. Auerbach en *The Universal Jewish Encyclopedia* que, además de proporcionar los datos esenciales, hace referencia ampliamente al trabajo de la *Akademie Verlag*. Pero de forma más general, sobre la intelectualidad hebrea alemana entre autonomía e integración y sobre sus momentos de agregación, cf. los famosos trabajos de H. LIEBESCHÜTZ, *Das Judentum in deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Mohr, Tübingen, 1967 y *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig*, Mohr, Tübingen, 1970.

7 RKS, p. 85.

radicalización que contribuirá de forma determinante a la formación del pensamiento ilustrado y a su oposición a la religión revelada en nombre de la crítica del prejuicio⁸.

La recepción democritea del motivo epicúreo es decisiva en este sentido: si para Epicuro el miedo a los dioses presupone la creencia en los dioses, para Demócrito, por el contrario, es precisamente la creencia lo que determina el miedo. «Es en Demócrito en quien hace falta ver al progenitor de esa doctrina sobre cuyo fundamento caminan las doctrinas de Hobbes, Spinoza, Hume, Holbach, Feuerbach, Bruno Bauer, Marx, y que con estos nombres caracteriza una gran tradición que se extiende hasta el presente. La escuela epicúrea es la portadora originaria de esta tradición»⁹.

Así, si en la exposición del «motivo epicúreo», Strauss logra el objetivo de introducir, desde un punto de vista teórico, los primeros elementos de esa *crítica del supuesto* de la que hace objeto al conjunto de la tradición de la crítica de la religión, la individuación de esta tradición le permite delinear la diferencia entre la concepción clásica de la *eudaimonia* y una dimensión no individual de la *tolerantia*, cuya necesidad se impone ante las masacres y guerras que las pretensiones de las religiones basadas en la Revelación parecen llevar consigo. Para Strauss se trata de proporcionar, en la primera parte de su libro, los materiales sobre los que conmensurar, entre continuidad y discontinuidad, el específico alcance del proyecto spinoziano; en este sentido desarrolla los análisis que responden al «motivo epicúreo». En el *Exemplar humanae vitae* del marrano Uriel da Costa —cuya doble apostasía del cristianismo primero y del hebraísmo recobrado después, con la consiguiente y dramática expulsión de la comunidad judía parece prefigurar la experiencia de Spinoza—, como en la del mesianismo secularizado y secular de Isaac de la Pereyre —en cuya prefiguración de un reino judío desvinculado de la fe tradicional que abandona la ley mosaica no es imposible presagiar un sionismo político—, la reconstrucción tiende a la individuación de la línea de convergencia en el pensamiento spinoziano de esas experiencias que, dentro del judaísmo, configurarían un verdadero y propio territorio específico¹⁰. Es evidente el carácter, en cierto modo propedéutico, que Strauss asigna a esta parte.

8 «Prejuicio es una categoría histórica. Precisamente esto es lo que diferencia la lucha de la Ilustración contra el prejuicio de la lucha contra la apariencia y la opinión con la que la filosofía ha comenzado el propio camino en la historia del mundo», *RKS*, p. 167, pero, de forma más general, cf. pp. 163-9, dedicada al concepto de prejuicio en relación con la metafísica moderna. Sobre este momento del texto straussiano insiste con fuerza la importante recensión de G. Krüger en *Deutsche Literaturzeitung*, Heft 51, 1931, pp. 2407-2412.

9 *RKS*, p. 11. Explicito la referencia straussiana a la juvenil disertación marxista sobre Epicuro.

10 Los estudios dacostianos han tenido una reactivación relativamente reciente, como testimonian los volúmenes de J. P. OSIER, *D'Uriel da Acosta à Spinoza*, Editions Berg, Paris, 1983 y

No es así en el caso de Hobbes. El cierre sobre Hobbes, aun teniendo gran peso, no añade nada a las anticipaciones spinozianas; más bien disloca el significado y, con ello, el terreno global, de la *crítica* de la religión. La cesura hobbesiana determina la escena de la época en la que la filosofía del *Tractatus* se vuelve posible. Es interesante señalar que el nombre de Hobbes, aun siendo indicado, casi no tuvo papel en la larga nota que Strauss publicó en 1926 en el *Korrespondenzblatt* de la *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, con el título ‘Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer’¹¹, que constituye un verdadero plan de trabajo, casi una relación anticipada, de la investigación que desembocará en el volumen de 1930. Lo que marca la diferencia entre los dos textos, más allá del aliento analítico, obviamente distinto, parece ser, precisamente, el tema hobbesiano, casi más que el encuentro con Hobbes, que toma progresivamente cuerpo en la investigación hasta situarla en el horizonte que el propio Hobbes señala. Desde este punto de vista, el problema de Spinoza coincide para Strauss con el de Hobbes, y la diversidad de los resultados que en estos autores se presenta parte la necesidad de superar una misma dificultad¹².

de G. ALBIAC, *La sinagoga vacía, Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hyperion, Barcelona, 1985. A este último estudioso debemos una nueva edición del *Exemplar humanae vitae*: U. DA COSTA, *Espejo de una vida humana*, Hyperion, Barcelona, 1985, que aporta el texto latino y su versión española, provistos de un amplio aparato de notas. Los escritos sobre Isaac de la Pereyre han privilegiado tradicionalmente la configuración de la hipótesis preadámica respecto a la de la concepción teológica que en torno a ésta se estructura, cf. G. GHIOZZI, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalla genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Nuova Italia, Firenze, 1977, pp. 530-565.

11 *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für Wissenschaft des Judentums*, VII, pp. 1-22. Hay una reedición de la misma en la importante colección editada por K. WILHELM, *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich*, Mohr, Tübingen, 1967, vol. II, pp. 115-137.

12 Véase, a este respecto, el capítulo E de *RKS*, pp. 217-240, dedicado a la función social de la religión, donde se compara problemáticamente el *Tractatus Theologicus-Politicus* y el *Tractatus Politicus*. La línea de interpretación de Strauss ha encontrado eco en H. GILDIN (‘Notes on Spinoza’s Critique of Religion’, en R. KENNINGTON, *The Philosophy of Spinoza*, The Catholic University of America Press, Washington, 1980, pp. 155-171), que lo resume así: «Cuando volvemos de Hobbes al *Tratado teológico político*, encontramos que la obra de Spinoza se dedica al problema teológico político, tal como era entendido por Hobbes. El *Tratado teológico político* no trató nunca de un tratado exhaustivo sobre la política. Spinoza distingue explícitamente la materia de la que trata de la *Ética* y del *Tratado político*. La relación entre el *Tratado teológico político* y el *Tratado político* puede comprenderse por el hecho de que el fin es mostrar que el problema teológico político se puede resolver. Sólo cuando se resuelve el problema de la soberanía compartida pueden instituirse genuinos órdenes políticos», p. 157. La interpretación strausiana de la relación Hobbes-Spinoza se discute en M. Corsi, *Politica e saggezza in Spinoza*, Guida, Napoli, 1978, mientras que el conjunto de las tesis strausianas sobre Spinoza encuentra una discusión atenta y un desplazamiento radical crítico en la lectura spinoziana de A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in B. Spinoza*, Feltrinelli, Milano, 1979. Una discusión más reciente, desde un punto de vista opuesto, está en J. LAGRÉE, ‘Sur Strauss, lecteur de Spinoza:

Spinoza era un «autor» de Strauss ya antes de la obra de 1930, como se comprueba en su disertación de licenciatura sobre Jacobi, dirigida por Cassirer¹³. Un itinerario de estudio que, desde el pensador que con sus cartas a Moses Mendelssohn había reabierto en el umbral del siglo XIX la cuestión del spinozismo remontándose al propio Spinoza, era plausible también en una óptica de mera historiografía filosófica. Pero para un joven estudioso judío que se encontraba en la Alemania de los primeros decenios del siglo, Spinoza era cualquier cosa menos un tema historiográfico.

Lo relevante de la cuestión Spinoza era precisamente lo que hacía de ella un elemento sintomático para el conjunto de la condición específica del judaísmo alemán. Más de una posición, en su interior, había contribuido, desde la segunda mitad del siglo XIX, a la «rehabilitación» de Spinoza y a su restitución a la dignidad de hijo legítimo del pueblo de Israel. Ante todo, estaban quienes la propugnaban con la perspectiva de la integración de los judíos alemanes en la nación alemana y tendían a considerar el antisemitismo, no sólo latente, como una realidad en cierto modo residual. Se trataba en el fondo, para ellos, de la coincidencia aún incompleta de *nación* y *cultura* alemana, cultura alemana respecto a la que Spinoza había representado la mayor y más sustancial aportación judía. ¿No había quedado esa aportación constitutivamente señalada por el spinoziano Lessing, como era patente en la incredulidad de los contemporáneos de Jacobi? ¿No era «la filosofía de los sucesores de Kant una síntesis consciente de las filosofías de Spinoza y de Kant»?

Leo Strauss, reconstruyendo a más de treinta años de distancia —¡y qué treinta años!— el clima de esos años y su antecedente inmediato, escribirá en el 'Prefacio' a la edición americana de la *Religionskritik Spinozas*¹⁴: «Spinoza se había vuelto el único padre de esta nueva Iglesia, que habría sido universal en los hechos y no sólo en las palabras como las otras iglesias, ya que la suya no era una revelación positiva; una iglesia cuyos gobernantes no eran ya sacerdotes y pastores, sino filósofos y artistas, y cuyos templos eran los círculos de la cultura y la propiedad». Era importante que Spinoza hubiese realizado una emancipación del particularismo y el tradicionalismo judíos sin pasar por la puerta estrecha de la conversión al cristianismo, poniéndose, y

auteur ou lecteur, qui est le dieu caché?', en *Cahiers de philosophie politique et juridique*, XXIII (1993), pp. 115-35, y en W. SOFFER, 'Modern Rationalism, Miracles, and Revelation: Strauss's Critique of Spinoza', en *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, ed. by K. L. Deutsch, Rowman and Littlefield, Lanham, 1994, pp. 143-73. Es útil la contribución de M. CHAMLA, *Spinoza e il concetto della tradizione hebraica*, Angeli, Milano, 1996 (sobre Strauss, especialmente pp. 54-6 y 190-2).

¹³ *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis* (1921).

¹⁴ L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion* (trans. by E. M. Sinclair), Schocken Books, New York, 1965. El 'Preface to the English Translation' está en las pp. 1-31 (de ahora en adelante *Pref.*).

abriendo, por tanto, una perspectiva, más allá de las confesiones positivas. «La nueva iglesia habría transformado a judíos y cristianos en seres humanos de un tipo particular: seres humanos cultos (*cultured*) que, puesto que poseían ciencia y arte, no tendrían la necesidad de una religión. La nueva sociedad construida con la aspiración común de todos sus miembros a la Verdad, al Bien y a lo Bello emanciparía a los judíos alemanes. Spinoza se había convertido en el símbolo de una emancipación que era mucho más que emancipación: era una verdadera redención secular»¹⁵.

No sólo entre quienes estaban dispuestos a considerar el *Vofar*, el cuerno sagrado de macho cabrío que había sido tocado para significar la excomunión de Spinoza, un «simple cuerno de macho cabrío» —según la respuesta que Salomon Maimon dio al rabino de Altona que se lo mostraba preguntándole amenazadoramente si sabía lo que era¹⁶—, sería posible encontrar una fuerte tendencia a revalorizar la figura *judía* del filósofo de Amsterdam. Seguramente representativa de esta actitud había sido la posición del joven Hermann Cohen, que había sido decididamente colocado en de una perspectiva religiosa.

En el ensayo sobre Heine, que Cohen escribe a poco más de un decenio de la muerte del gran escritor alemán, una de las mayores preocupaciones es la de destacar el profundo vínculo que el autor del *Ludwig Borne* mantiene con su origen y formación judíos. Cohen destaca, precisamente, la reanudación que Heine hace del panteísmo spinoziano —en una carta en la que enfatiza su contraposición a la dimensión «pagana» del naturalismo de Goethe— como el elemento de continuidad con el acatamiento de la ley mosaica. En el pensamiento de la unidad del fundamento, y en la consiguiente asignación de un rango ontológicamente secundario a todo lo finito, Cohen ve reafirmada la prohibición de la representación y la exclusión de cualquier idolatría¹⁷. Pero, con esta perspectiva, la misma proposición panteísta spinoziana es leída como una asunción provisional: si Dios es totalidad, ésta no puede ser pensada como Dios si no es en una radical diferencia. La posición de Spinoza aparece, para el joven Cohen, en oposición explícita a las concepciones legalistas del tradicionalismo rabínico, como un pasaje necesario para la restitución, a través de

15 *Pref.* p. 17.

16 Así como aparece en *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* de Heine en 1834 en la *Revue des Deux Mondes*, cf. H. HEINE, *Gesammelte Werke*, vol. V, Berlin, Aufbau-Verlag, 1951, pp. 249-250.

17 H. COHEN, *H. Heine und das Judentum* (1867), ahora en *Jüdische Schriften*, vol. I, Akademie Verlag, Berlin, 1924, pp. 2-44. También a este propósito conviene ver H. DUSSORT, *L'école de Marbourg*, PUF, Paris, 1963, pp. 63-79. Se consideran también los trabajos de S. ZAC, *La philosophie religieuse de H. Cohen*, Vrin, Paris, 1984 y A. POMA, *La filosofia critica di H. Cohen*, Mursia, Mulino, 1988 (sobre todo los capítulos VIII-XI).

la desantropomorfización de lo divino, de una actitud de autenticidad, como un elemento reactivo no exento de legitimidad, cuya instancia no puede no ser acogida en ese terreno de genuina religiosidad en el que ha tenido origen. La cuestión Spinoza se convierte así en momento integrante de ese proceso de «interiorización» de las tradicionales verdades de fe que atraviesa el conjunto de las confesiones y que corresponde, en el cruce con la línea hermenéutica de la «desmitificación», a ese complejo de posiciones reunidas, más allá de irreductibles diferencias, con el nombre de *teologías liberales*.

Que las tendencias a la rehabilitación de la identidad judía de Spinoza, la secular «cultural» y la religiosa, puedan coexistir y encontrar momentos de reciprocidad lo demostraba la figura misma de Hermann Cohen. Con su eminente posición en la escena cultural y —dato a tener en cuenta para un estudio hebreo— académica, con su nunca desmayado orgullo de judío alemán, cuya explícita elección socialista mediaba entre un nacionalismo culto y una opción cosmopolita, y manteniendo, al mismo tiempo, relaciones no ocasionales con la vida religiosa de la comunidad, se había convertido paulatinamente en un punto de referencia para la mayoría de los judíos que vivían en Alemania y la consideraban su patria. No carece de sentido que la sucesiva crítica que Cohen dirigiría a Spinoza no se moviera en principio en un terreno religioso ni —tampoco en la percepción de los tiempos— filosófico-religioso, sino filosófico *tout court*, paralelamente a la rigorización de ese «retorno a Kant», del que será, desde Marburgo y más tarde desde Heidelberg, el máximo exponente. El hecho de que la crítica se dirigiera ante todo a la intrínseca legalidad conceptual del panteísmo en cuanto asunción metafísico-especulativa kantianamente insostenible, la colocaría, quizás con mayor decisión que la «defensa» anterior, en un terreno común a todos los judíos que se referían positivamente al judío Spinoza desde posiciones esencialmente culturales.

No faltaban, por tanto, motivos para la impresión causada por la «cualidad» del juicio que le reservó a Spinoza el último Cohen. Por supuesto, cuando apareció en 1915 *Spinoza über Staat, Judentum und Christentum*¹⁸, mucho estaba cambiando y la inesperada llegada de la guerra había ampliado las fisuras del viejo edificio que ya se habían mostrado. Por un lado, el tomar cuerpo de la hipótesis sionista ponía en discusión la vocación universalista y la perspectiva integracionista que a la larga habían sido dominantes entre los judíos alemanes; por otro, la crisis de las disciplinas, y entre éstas de las filosóficas y religiosas, afectaba a la coexistencia de posiciones diferentes que había encontrado soporte en su ordenada delimitación.

18 Ahora en H. COHEN, *Jüdische Schriften*, vol. III, Akademie Verlag, Berlin, 1924, pp. 290-371.

A pesar del tono y del contenido que el cambio total que el juicio juvenil asumía en el escrito del último Cohen, es evidente que no podían parecer usuales. La actitud de Spinoza respecto al pueblo judío aparece en Cohen completamente mediada por la asunción a mala fe de todos los prejuicios antijudíos de los cristianos, afirmados con total mala fe en contra del conocimiento directo que tenía del pensamiento y del mundo del gueto. Escribirá Leo Strauss en el texto citado de 1965: «Cohen llegaba a la conclusión de que, en vez de merecer celebraciones, Spinoza merecía plenamente la excomunión. Lejos de revocarla, Cohen confirmaba la excomunión actuando como juez en un tribunal de apelación más alto. Los fundamentos de este veredicto no eran los mismos que los del tribunal inferior. No se ocupaba de la trasgresión por parte de Spinoza de la ley ceremonial y de su rechazo de la autoridad mosaica del Pentateuco. Condenaba a Spinoza por su infidelidad en sentido meramente humano, por su completa ausencia de lealtad hacia su pueblo, por su comportamiento como enemigo de los judíos y por la ayuda dada así a los muchos enemigos de los judíos, por actuar como traidor. Spinoza permanece hasta hoy en día como el acusado *par excellence* del judaísmo ante un mundo antijudío»¹⁹.

Este cambio completo de juicio tenía su origen en un decisivo desplazamiento de la atención hacia la obra spinoziana de la *Ethica* al *Tractatus Theologicus-Politicus*. Por importancia, no era el último momento en la crítica coheniana la acusación a Spinoza de pensar el Estado completamente fuera de la esfera religiosa, no sólo fuera de la influencia de las religiones instituidas, de las Iglesias, sino fuera de esa dimensión ética de la que —para Cohen— el Estado no podía estar dividido y que no podía no encontrar en la *idea de Dios* el momento de imputación al que reconducir todo lo debido, según lo que Cohen había delineado pocos años antes en su *Ethik des reinen Willens*.

La discusión abierta por la intervención de Cohen es el antecedente directo de la straussiana *Religionskritik Spinozas*. Para el joven estudioso el análisis de Cohen representaba una referencia ejemplar que no tenía igual en la literatura spinoziana de su tiempo. Su análisis del *Tractatus* encuentra, sin embargo, una radicalización que afectaba al mismo análisis de Cohen. «Seguramente Cohen, que estaba él mismo lleno del espíritu de la gran época de la Ilustración como pocos de sus contemporáneos y que había dado prueba de este espíritu en muchos y varios pasos de sus escritos con pleno fervor, reconocía en su crítica a Spinoza —desconcertado por la profundidad del antagonismo— la específica aspiración de Spinoza, que es por esencia idén-

19 *Pref.*, p. 19.

tica a la aspiración de la Ilustración, y el específico objetivo polémico de Spinoza»²⁰. De hecho, lo que plantea el trabajo de Strauss es una objeción que será también de Rosenzweig, quien la explicitará, si bien con un signo distinto, precisamente al hilo de la composición de la *Religionskritik*²¹. Cohen plantea su crítica a Spinoza en esa corriente de superación de la ortodoxia a la que la crítica spinoziana, como momento inaugural de la moderna hermenéutica bíblica, tiene que acogerse y que en el sistema spinoziano cumple una función propedéutica *necesaria* para la libertad de la filosofía. «Spinoza no se vuelve contra el *monoteísmo del judaísmo* ni contra la *ética social de los profetas* —como cree Cohen, que del «monoteísmo judío» derivaba *esa idea de Dios* sin la que toda su construcción de la ética le parecía incompleta e infundada y que en la «ética social de los profetas» encontraba el referente del acento mesiánico del socialismo cosmopolita—, sino contra la religión revelada en todas sus formas».

La Revelación, el Libro, la Palabra —no la idea, ni la ética—, es el objeto de la «aclaración» spinoziana motivada por el desarrollo ilustrado de la filosofía moderna, en su pretensión de «salida de una culpable minoría de edad» a través de la ciencia, el mismo desarrollo que Strauss situaba en la base de las posiciones filosóficas y políticas de Cohen. No es casual que en la cita del Strauss tardío la atención se concentre en el punto de vista meramente humano del «tribunal más alto» del que Cohen pretende hablar. La radicalización straussiana, por tanto, se refiere al carácter crucial de la relación entre Ilustración y ortodoxia, entendida como relación originaria; mejor dicho: a la relación entre la Ilustración y las ortodoxias, como pluralidad de reivindicaciones de la revelación, dado que, como hemos visto, es «contra la religión revelada en todas sus formas» contra lo que se ha vuelto Spinoza. Es un punto a tener en cuenta si se quiere entender que el problema de la *Religionskritik* no es el de la afirmación contra las corrientes de desarrollo de la filosofía moderna, de la ortodoxia. Afirmación que a Strauss, que en realidad plantea una cuestión fuerte de identidad religiosa, le resultaría —precisamente en virtud de esto— contradictoria. Su problema es, más bien, el de demostrar el carácter ilegítimo de la refutación que la Ilustración hace de la religión revelada y, por ende, de su pretensión de superioridad sobre esta última, situando sus resultados escépticos y relativistas y llevándolos a esa «debilidad humana» que, en cambio, la

20 L. STRAUSS, *Zur Bibelwissenschaft*, p. 2. Strauss reelabora aquí temas ya presentes en el escrito que había dedicado dos años antes a la posición de Cohen y que había aparecido en la revista de M. BUBER, 'Cohens Analyse der Bibelwissenschaft-Spinozas', en *Der Jude*, VIII 1924 n. 5/6, pp. 295-314.

21 Cf. F. ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften*, vol. II, M. Nijhof, Dordrecht, pp. 163-9, que hace explícita referencia al escrito straussiano aparecido en el *Korrespondenzblatt* de la *Akademie* berlinesa.

Ilustración pretende adscribir a la fe como su fundamento más propio. La crítica ilustrada abierta por Spinoza no logra dar razón de la ortodoxia, porque no logra mermar toda su capacidad de sentido, y se sitúa, a partir de un *presupuesto*, en una posición de insuperable exterioridad a ésta. Así sucede con el texto bíblico y así ocurre en la decisiva cuestión del milagro que tanta parte tiene en el *Tractatus Theologicus-Politicus*. La «demostración» positiva de la imposibilidad de la historia profética, con el enraizamiento del evento milagroso en ese ignoto natural que es igual que la progresión lineal de las ciencias naturales, no puede sino rechazar *a priori*, aunque sin refutarla, la intrínseca legalidad de la ortodoxia, que tiene que atribuir a la intención inescrutable de un Dios creador la posibilidad de alterar las leyes naturales y la secuencia natural de los tiempos para manifestar a su pueblo la realidad de su presencia más allá de cualquier racionalidad humana²². La crítica sólo quiere interpretar y se niega al mismo tiempo a admitir el enigma del documento al reducirlo a una positividad histórica que elimina su carácter último. Con esta óptica la posición spinoziana consuma la ruptura con las posiciones que en el pensamiento judío medieval consideran posible la coexistencia de fe y filosofía en una dimensión filosófica que reconoce su límite ante la creación y el sentido del mundo, es decir, sin cerrar el espacio de la pregunta que el Libro dirige al hombre y sin tener la pretensión de asumirla filosóficamente, como Strauss imputa de forma implícita a la gran construcción tomista.

En la lectura que Strauss realiza, sin duda, influyen dos posiciones que convergen en la comprobación de la crisis de las posiciones teológicas liberales: por un lado, la de Franz Rosenzweig, a cuya memoria dedicó la *Religionskritik Spinozas*, de quien Strauss retoma el rechazo de la reducción idealista de Dios, Hombre y Mundo a *conceptos*; por otro, la de Karl Barth, cuya *Sachexegese* proporciona a Strauss más de un arma contra la hermenéutica historicista de la Biblia. En particular, el análisis barthiano —cuyo fuerte eco se puede descubrir en las páginas dedicadas a Calvino, donde con mayor radicalidad era visible la referencialidad de la posición de fe— insistía, en la revalorización de la conexión entre momento bíblico y momento cristológico, en la experiencia paulina invirtiendo objetivamente el uso que de las cartas de Pablo había hecho Spinoza en el sentido de una espiritualización de la «pura» revelación de los profetas²³.

Según estas líneas parece claro que una categoría como la de secularización es ajena al texto straussiano. No existe entre ortodoxia y posición ilus-

22 Cf. *RKS*, pp. 100-117 y 173-181.

23 Strauss une los nombres de Rosenzweig y Barth e indica que a través de ellos encuentra definición el relieve teológico de principios de siglo. Véase el 'Vorwort' a la edición alemana de *Hobbes' politische Wissenschaft*, Luchterland Neuwied, 1965, p. 7.

trada (aunque aquí está comprendido también el proceso de inversión de Ilustración e historicismo) un espacio posible que permita ver, *por medio de Spinoza*, los conceptos de la filosofía moderna, en su estructuración metafísica, como resultados secularizados del pensamiento religioso. La crítica dirigida por Cohen a Spinoza puede cumplirse sólo en una radicalización capaz de procurar un horizonte más allá de la filosofía moderna de la que Spinoza es momento fundador. Pero el trazado de la investigación de Strauss, en el descubrir *detrás de* la crítica spinoziana de la religión ese motivo epicúreo en torno al que se constituía el carácter defensivo de la crítica a la religión en general, «su sola legitimidad posible», encuentra también el dispositivo fuerte de su desplazamiento hobbesiano, como antecedente constitutivo de las posiciones del *Tractatus Theologicus-Politicus*. La definición del problema teológico-político se presenta en este punto en Strauss, más allá de la específica acepción que se extrae de la obra spinoziana, en un espacio problemático delimitado por dos lados, sin remisión, por los nombres de Spinoza y de Hobbes. Por tanto, hace falta volver a las páginas que cierran la primera sección de la obra straussiana.

La interpretación que Strauss ofrece de Hobbes en la *Religionskritik Spinozas* es, desde luego, insólita y de algún modo anticipa, en la preeminencia dada al tema antropológico respecto al modelo mecanicista en la construcción del sistema hobbesiano, el volumen de 1936 sobre la filosofía política del autor del *Leviathan*²⁴. Pero mientras que esta última monografía dependerá de una investigación autónoma e innovadora de las fuentes y de la producción de nuevo material documentario, no es difícil advertir en el texto de 1930 la dependencia del análisis straussiano de los trabajos que, precisamente en Alemania, habían contribuido de forma decisiva a abrir una fase del todo nueva de los estudios hobbesianos. Verdaderamente es a Dilthey y a Tönnies a quienes deben remontarse los elementos que Strauss utiliza, incluso si alguna vez fuerza su contorno hasta llegar a la contraposición de todo cuanto en origen garantizaba unitariamente la capacidad del marco interpretativo. En Dilthey, por ejemplo, se encuentra indudablemente la determinación de Hobbes como punto focal de la penetración en el pensamiento del siglo XVII de la corriente democriteo-lucreciana y de su introducción en un marco filosófico que, a través de la *Encyclopedie*, llega a Comte y al materialismo del siglo XIX²⁵. De la misma forma, también es cierta la matriz diltheyana-tönniesiana de la califi-

24 L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and its Genesis*, Clarendon, Oxford, 1936.

25 Cf. las páginas finales del escrito diltheyano acerca del panteísmo histórico-evolutivo y de sus relaciones con los sistemas panteísticos antiguos publicado en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIII (1900), fascículos 2 y 3.

cación de positivista al ideal hobbesiano, respecto al que Strauss realiza el descarte entre estructura de la ciencia y motivaciones de la crítica de la religión y del mismo enfoque del rechazo hobbesiano de los espíritus²⁶.

Pero esto, que toma especialmente de Tönnies, está, en coherencia con la calificación positivista del papel asignado al filósofo de Malmesbury en el desarrollo político moderno —no sólo de la filosofía política—, en explícita oposición con quienes pocos años antes sostenían, como había hecho C. E. Vaughan, que «a quien concierne el desarrollo vital del pensamiento político, el *Leviathan* le parecerá, y merece serlo sin influencias y sin fruto, un fantástico híbrido incapaz de propagar su género»²⁷.

Tönnies había ido más allá de la validación de la afirmación hobbesiana de que no había existido filosofía civil antes de *De Cive*. Si Hobbes había abierto la época del derecho natural *moderno* en una cesura con el pasado que avanzaba sobre los futuros *droits de l'homme*, su pensamiento contenía, a lo mejor no siempre con una coherencia absoluta, el germen del desarrollo de las distintas formas políticas que abarrotarían los siglos por venir. Lejos de ser el teórico del despotismo regio, Hobbes recalcaba en su pensamiento una opción *política* constitucionalista y una opción *teórica* democrática que polarizarían, antes de la distinción de sociedad y Estado, la separación de *público* y *privado*, en la que Tönnies veía el espacio de las proposiciones fundamentales de una política liberal. Espacio que se definía, pues, como originario y que Tönnies, que desde luego no amaba el liberalismo, tomaba como un liberalismo *antes* del liberalismo, una fundación cuyos resultados se proyectaban más allá del marco ideológico del liberalismo del siglo XIX²⁸.

Strauss, cuya distancia de las posiciones de Tönnies es evidente, no obstante, parece aceptar en la organización de su discurso crítico la por otra parte serena alusión que el autor de *Gemeinschaft und Gesellschaft* hace a la congruencia entre el terreno de los derechos y el «de la omnipotencia estatal que no se detiene ante la *sacralidad* de la propiedad y en esto es fuente de esos *principios* que hoy se entienden como socialismo»²⁹. En la asunción de la

26 F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Fromann, Stuttgart, 19253 (en particular sobre los espíritus pp. 125-7).

27 C.E. VAUGHAN, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau* (1925), Russel & Russel, New York, 19612, p.37. La afirmación es retomada en contraste por M. Oakeshott en su *Dr. Strauss on Hobbes* (1937), en una singular incomprensión de la perspectiva problemática straussiana. Véase ahora en M. OAKESHOTT, *Hobbes on Civil Association*, Blackwell, Oxford, 1975, pp. 132-149.

28 F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes*, pp. 255-6, pero más en general todo el octavo capítulo dedicado a la doctrina hobbesiana del Estado. Sobre estos temas cf. ahora el amplio estudio de M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano. Concetti politici e scienza sociale in Germania tra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna, 1997.

29 F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes*, cit., pp. 256-7.

continuidad entre liberalismo y socialismo y en su común relación con una forma política que impone la conformidad en la indiferencia, Hobbes llega a valer como horizonte global de la experiencia política moderna. Por tanto, sobre esta base son leídos todos los sucesivos desarrollos de Hobbes, en particular aquella forma estatal que en la máxima extensión del enfoque positivo, desde la exclusión política del milagro, en la teoría del Estado de derecho, se lograba excluir en su interior cualquier milagro político. «La idea del moderno Estado de derecho se realiza con el deísmo, con una teología y una metafísica que excluyen el milagro del mundo y que elimina la violación de la ley natural contenida en el concepto de milagro y productora, a través de la intervención directa, de una excepción, del mismo modo en que excluye la intervención directa del soberano sobre el ordenamiento jurídico vigente»³⁰. Se trata de la schmittiana *Politische Theologie* de 1922. Que el recorrido de Strauss debiera cruzarse con el de Carl Schmitt parece inevitable.

Que precisamente la tercera edición del *Begriff des Politischen*, de 1932³¹, proporcione el terreno de la confrontación straussiana con Schmitt no sea del todo ocasional, pone de relieve una sollicitación intelectual brillante. No se trata —como se acaba de apuntar— de que faltasen los presupuestos problemáticos de tal confrontación, sino del contrario. De hecho, hay más de un simple paralelismo entre el enfoque straussiano del problema teológico-político, como se presenta en el umbral de los años treinta, y la gran corriente de pensamiento, centrada en sí misma y, a la vez, en múltiples direcciones, que es la *teología política* schmittiana, especialmente si con este término no nos limitamos a la referencia al texto homónimo de 1922, e intentamos comprender el hilo de la reflexión que atraviesa el conjunto de la obra de Carl Schmitt en aquellos años. Incluso el área de intersección, ciertamente perceptible, se presenta opaca, difícilmente dominable conceptualmente, si se intenta recorrerla analíticamente, casi convertida en algo vano por líneas de cruce que cuantas más reanudaciones tienen, más parecen referir a las distintas matrices culturales y, de algún modo, religiosas, de los dos autores.

Por supuesto, la disparidad de producción y de referencias disciplinares entre el joven filósofo judío y el jurista prusiano, hombre público situado en el área central del desencuentro político e institucional, no favorece la comparación, pero es indudable que precisamente las polaridades en torno a las que se organiza la teología política schmittiana —el concepto de *secularización* y el

30 C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität* (1922, 1934), Duncker und Humblot, Berlin, 1970, p. 61.

31 C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung*, Duncker und Humblot, München-Leipzig, 1932.

concepto de *representación*, enraizadas, si no verdaderamente solucionadas, en la matriz teológica católica del jurista de Plettenberg— son radicalmente ajenas al horizonte de Strauss. Por otra parte, la tesis de secularismo, que en la *Religionskritik* puede quedar ensombrecida por el análisis de la filosofía y del Estado moderno en relación con la Revelación, es seguramente ajena a Schmitt, para el que, si en la crisis de la raíz teológica de la forma política «el proceso de secularización vuelve cada vez más precaria la forma de la representación» y «aparece cada vez más la pretensión de realizar la unidad como ufana *pretensión*»³², incluso los conceptos teológicos secularizados que forman la constelación jurídico-estatal no se resuelven jamás en términos de una pura «des cristianización», garantizando así la diferencia entre secularización y secularismo y la posibilidad misma de una *teología política*³³.

En consecuencia —de algún modo como confirmación de esto—, la actitud hacia la reflexión weberiana es distinta. El cruce weberiano de Schmitt está constantemente presente en su obra en lugares estratégicamente centrales —como se puede apreciar, por ejemplo, en la relación entre «oficio» y «carisma» en el *Römischer Katholizismus*—, no sólo desde el punto de vista de las adquisiciones analíticas. ¿No es *también*, en el fondo, la misma definición schmittiana del milagro político —como absolutidad de la decisión como voluntad de forma—, una espectacular inversión de la metodología weberiana en la que el evento excede y engloba por exceso la rejilla tipológica tendida para capturarlo en la comprensión? Por tanto, si está fijada la relación de Schmitt con Weber, incluso a través de un forzamiento del marco teórico de este último que a veces alcanza un verdadero y propio desfonde, contrariamente es digna de ser señalada la ausencia de cualquier referencia a Weber en los primeros escritos de Leo Strauss. Un indicio indirecto, no obstante, es localizable en la demora de cualquier filiación del pensamiento reformado de las estructuras éticas y relacionales de la edad moderna, precisamente con relación a Calvino, que induce a pensar en una tácita polémica contra la tesis weberiana

32 G. DUSO, 'Tirannia dei valori e forma politica in C. Schmitt', *Il Centauro*, 2 (1981), pp. 157-166, p. 166.

33 Cf. las consideraciones de Ilse STAFF en 'Zum Begriff der Politischen Theologie bei Carl Schmitt', en el colectivo *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Giuffrè, Milano / Nomos Verlag, Baden Baden, 1981, pp. 701-29. Sobre la teología política schmittiana han de tenerse en cuenta las numerosas contribuciones de Carlo GALLI, en particular 'La teología política in Carl Schmitt: proposta di una rilettura critica', en *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, a cura di G. Duso, Arsenal, Venecia, 1981, pp. 127-35, donde se analiza la conexión entre el carácter *imperfecto* de la secularización y la construcción conceptual del modelo teológico-político que se deriva de ese carácter. Galli ha proporcionado recientemente una amplia síntesis de su interpretación en el capítulo noveno de su *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996.

sobre protestantismo y espíritu del capitalismo (o al menos contra su divulgación)³⁴.

Sin embargo, sería erróneo considerar *teología política* y *problema teológico-político* términos no comunicantes. Como para Schmitt, también para Strauss, aunque con distintas modalidades, la referencia a lo teológico, a su modelo y a su irreducible legalidad, no funda una opción confesional para la política, sino más bien la posibilidad de volver a aferrar lo *político* más allá y contra la crisis de los órdenes disciplinarios que tradicionalmente han detenido el monopolio. Con esta perspectiva, en la declinación judía de Strauss, no se trata de aceptar la disolución de la identidad de fe en el horizonte uniformador del Estado moderno, ni pensar que en torno a ésta pueda organizarse un horizonte político³⁵, sino más bien ir a una valoración crítica radical más allá de la experiencia política moderna que sobre la exclusión de la Revelación —es decir, sobre la desviación cientificista que imputa al positivismo y a la Ilustración— se ha ido construyendo desde el siglo XVI en adelante. Por tanto, no mueve a Strauss la solicitud residual de un distinto espacio dentro de la experiencia política moderna, de derechos más ciertos y más concretos contra el dispositivo estatal de identificación, sino un cuestionamiento del sentido global de la modernidad política y, por tanto, explícitamente, del liberalismo como sentido de ésta. La redacción de 1932 del *Begriff des Politischen* se presenta, pues, en su corte «sistemático» y, al mismo tiempo, en el rechazo de cualquier enfoque deductivista para lo político, como el texto que puede ser privilegiado por una discusión que pueda darse como *efecto* de una comparación de posiciones diversas, aunque comúnmente orientadas, o sea, a través de una problematización que pueda tenerlas sin que *a priori* entren en conflicto.

Las ‘Anmerkungen zu Carl Schmitts *Der Begriff der Politischen*’ aparecen el mismo año que el texto schmittiano en las páginas, insólitas para Strauss,

34 Análogamente Strauss se expresara mucho años después, haciendo propias —o mejor dicho, tomando prestadas— las tesis de R.H. Tawney (*Religion and the Rise of Capitalism*, London, 1926), interviniendo en un escrito que reabría el problema weberiano. Cf. W. S. HUDSON, ‘The Weber Thesis Reexamined’, *Church History*, XXX, 1961, pp. 88-99 y L. STRAUSS, ‘Comment’, *ibidem*, pp. 101-102. Véase, sobre las relaciones entre Strauss y Tawney en los límites de una documentación esencialmente fáctica, S. J. D. GREEN, ‘The Tawney-Strauss Connection: On Historicism and Values in the History of Political Ideas’, en *Journal of Modern History*, 67 (June 1995), pp. 255-277.

35 En este sentido significativa es la posición sustancialmente crítica de Strauss respecto al sionismo. Si éste ha constituido a ojos de Strauss un elemento revelador importante de la crisis de la perspectiva integracionista y de la incapacidad del Estado liberal para resolver la cuestión hebrea, por otra parte, en el momento en el que piensa que existe una solución *política* al problema que el pueblo hebreo encarna, vuelve a caer dentro del mismo horizonte conceptual que preside el liberalismo. Cf. *Pref.*, pp. 4-7.

del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*³⁶, la prestigiosa revista — casi una institución que desde hacía más de cincuenta años se dedicaba a las ciencias sociales en Alemania— donde el mismo Schmitt había publicado cinco años antes, en 1927, la primera versión, más reducida en cuanto a espacio y envergadura, del *Begriff*³⁷. Las notas de Strauss parecen moverse en seguida según líneas de lectura disonantes respecto a otras voces que la discusión de las tesis schmittianas habían provocado. «El ensayo de Schmitt está al servicio de la pregunta sobre el *orden de las cosas humanas*, es decir, sobre el Estado. En consideración con el hecho de que el Estado se haya convertido hoy en algo más problemático que nunca, su comprensión exige una fundación radical, una *demonstración simple y elemental* de lo que es el fundamento del Estado y cuyo nombre es lo *político*; entonces, *el concepto de Estado presupone el concepto de lo político*»³⁸. Incluso si Strauss se apresura a añadir cómo es entendida esta tesis en la específica acepción de Schmitt y, por tanto, no como verdad eterna, sino como verdad actual, unida a una oposición concreto-existencial, no es difícil advertir que la unión de su lectura tiende a dilatar, por escansión, las dos afirmaciones, abriendo un espacio entre éstas con miras a individuar su incongruencia aporética y el aplazamiento necesario para superarla.

Lo concreto existencial del que parte Schmitt está marcado en sentido epocal. Una época toca a su fin, la época de las neutralizaciones y de las politizaciones, cuyo *telos* coincide con el del liberalismo en su trisecular negación de lo político. Esta época finaliza en un radical extravío, no porque la realidad de lo político haya sido como tal excluida, sino porque ésta ha sido ocultada y su presencia no es ya captable. La tesis polémica que se consigue es la de la afirmación de lo político; al reaclarse puede plantearse seriamente la cuestión del «orden de las cosas humanas, es decir, del Estado». Pero éste choca, y es para Strauss uno de los méritos mayores de Schmitt señalarlo con claridad³⁹, con el hecho de que lo que se llama «sistemática extraordinariamente coherente del pensamiento liberal» no ha encontrado aún ninguna sistemática alternativa: parte aún del horizonte del pensamiento liberal, aunque la crisis de éste, que es ante todo una crisis de época, un *hecho*, modificará irreversiblemente su marco. El intento de Schmitt, por tanto, debe ser valorado por esto;

36 LEO STRAUSS, 'Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff der Politischen', en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII 1932 n. 6, pp. 732-744 (de ahora en adelante *An.*).

37 CARL SCHMITT, *Der Begriff der Politischen*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» LVIII 1927 n.1, pp. 1-33. Esta versión está tomada parcialmente en C. Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles*, Hanseatische Verlag, Hamburg, 1940, pp. 65-74.

38 *An.*, p. 732.

«consigue para el crítico que tenga que prestar atención más a aquello en lo que Schmitt se diferencia de la opinión dominante que allí donde se limita a seguirla»⁴⁰.

En esta dirección sitúa Strauss un primer núcleo problemático. En el rechazo schmittiano a determinar a través de la distinción amigo-enemigo un nuevo ámbito concreto que pueda ser sostenido, en su especificidad, para aquéllos en los que se ha articulado el proceso de autonomización de las distintas esferas del actuar y del pensar humanos y, por tanto, en la *indeterminación*, en este sentido, de lo político, Strauss no ve una evasión de Schmitt a la pregunta fundamental sobre el género —no es casual que emplee el término latino *genus*, tan cargado de referencias escolásticas— en cuyo interior es determinable la distinción específicamente política. Al contrario, es precisamente la pareja amigo-enemigo en su heterogeneidad, en su no ser *ni idéntica ni análoga* a las distinciones constitutivas de lo moral, de lo estético, de lo económico, la que llegará a indeterminar a estos últimos ámbitos, poniendo una distinción de fondo entre sí y el conjunto (o mejor dicho, estos ámbitos como conjunto) y relativizando radicalmente sus dimensiones de autonomía.

Esta distinción de fondo deriva del hecho de que lo político sea lo *fundamental*, en virtud precisamente de la asimetría que juega dentro de la pareja amigo-enemigo. Que Strauss haya sido el primero en señalar el carácter preeminente del momento del enemigo sobre el del amigo —los amigos se buscan, los enemigos se tienen— ha sido más veces considerado de cuantas se ha analizado el debate sobre el *Begriff*⁴¹. Sin embargo, sería erróneo querer leer en este reconocimiento un aplastamiento de la pareja acerca de un único término o una crítica encaminada a su reequilibrio, es decir, en el dar al amigo una posición paritaria. A la preeminencia del enemigo, de hecho, pertenece esa eventualidad extrema de la guerra, que corresponde a la «real posibilidad de la muerte física», que precisamente por esto hace el caso serio, irreducible a la lógica de los ámbitos. Asumir esto para Strauss es decisivo e irrenunciable: gracias a esto es posible proyectar nueva luz sobre la cuestión de los ámbitos como conjunto y radicalizar su crítica. Es decir, le hace posible pasar de la autonomía de los «distintos ámbitos concretos de la acción y del pensamiento humanos» al género en el que éstos son comprendidos: «La cultura como totalidad, la creación soberana, el *productum puro* del espíritu»⁴².

39 Cf. *An.*, pp. 733-4.

40 *An.*, p. 734.

41 Cf. El hermoso ensayo de M. SURDI, 'Critica della categoria del politico 1932-1937', en *Aut-Aut*, 170-1, 1979, pp. 197-228. Véase también M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Schmitt*, Morcelliana, Brescia, 1990, pp. 259-320.

42 *An.*, p. 734.

La comprensión cultural de la cultura, en la que se resuelve la concepción dominante, ha construido la progresiva especialización exactamente sobre esto: la cultura se presenta como articulación de autonomías porque se presenta como autonomía del propio *origen*, de la propia objetivación originaria, de la naturaleza. Strauss, hablando en este contexto de «provincias de la cultura», toma el nombre de Paul Natorp, pero es todo el horizonte de la cultura alemana entre neokantismo e historicismo el que es llamado aquí como objeto polémico⁴³.

La transformación de las *Geisteswissenschaften* en *Kulturwissenschaften* es sólo el último anillo de una conexión que ha visto en la cultura el campo del *significado*, dejando los términos «naturaleza» y «natural», completamente privados de cualquier dotación de sentido por sí, al mecanicismo y a sus resultados reformados. La naturaleza se convierte así en el referente empírico de la física y de las ciencias que sobre el modelo de la física se han desarrollado. La misma distinción que domina el debate a caballo entre los siglos XIX y XX, aquélla entre comprender (*Verstehen*) y percibir (*Wahrnehmen*) presupone la oposición entre cultura y naturaleza en el sentido delineado, presentándose como un resultado de ésta. Había escrito H. Rickert a inicios del siglo en su *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*: «Con esta distinción entre objetos que se pueden percibir y objetos que se pueden comprender ya nos estamos acercando a nuestra precedente distinción entre naturaleza y cultura, ya que significados comprensibles y formaciones de sentido se encuentran tan sólo junto a objetos perceptibles, podemos decir también: para la ciencia hay por una parte objetos que, como la cultura, tienen un significado o un sentido, y que entendemos por mor de este significado o de este sentido; y por otra parte, hay objetos que, como la naturaleza, son para nosotros completamente carentes de sentido y de significado y, por tanto, siguen siendo incomprensibles. Indudablemente también la distinción formulada de esta forma tiene importancia para la doctrina científica y especialmente para el método de la historia. Ciertamente se puede pensar que ésta sea más radical respecto a la distinción dada antes de naturaleza y cultura y que podría llevar nuestra primera distinción a la esfera de una más amplia generalización. Naturaleza sería entonces carecer de significado, siendo sólo perceptible, incomprensible; cultura, al contrario, disponer de significado y ser comprensible; de hecho, es así»⁴⁴.

43 De todas formas, es oportuno considerar que precisamente es Paul Natorp, en su *H. Cohens philosophische Leistung unter Gesichtspunkte des Systems* (1918), el que propone una lectura global de Cohen fuertemente desplazada en clave 'culturalista'. Sobre las relaciones Cohen-Natorp (y Cohen-Cassirer), cf. la segunda parte del ensayo de L. LUGARINI, 'Criticismismo e fondazione soggettiva', en *Il pensiero*, XI (1996) 3, pp. 156-182.

44 H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, J. B. Mohr, Tübingen, 1899, p. XXX. Sobre Rickert remito a los trabajos clásicos de R. ARON, *La philosophie critique de l'his-*

Para Strauss, Rickert funcionaría aquí, con una perspectiva polémica, casi como pretexto, para retomar el significado originario de cultura como cultivo: sus productos son aquellos para los que «el hombre ha arado y sembrado». Pero Rickert quiere afirmar así la contraposición de lo que nace de forma espontánea y es abandonado a sí mismo a lo que «por mor de los valores inherentes a éste» es deliberada e intencionalmente cultivado. Pero «los valores inherentes a éste» no se dan por sí mismos; precisamente en cuanto valores, no son realidad y también se puede prescindir de ellos: son los objetos del cultivo, los objetos culturales —sostiene todavía Rickert— que son realidad provista de valor y por esto los llamamos bienes (*Güter*). La naturaleza es lo que no es cultivado y, por tanto, lo que es cultivado no es ya naturaleza, precisamente porque es objeto de *valoración* por parte de un sujeto⁴⁵. Que un bien sea esto sobre lo que se ha investido, dotándolo de valor, es un corolario inevitable.

En contra de Rickert, Strauss vuelve al lugar originario que el étimo del término indica, en el consciente intento de darle la vuelta a una línea de pensamiento que ese lugar originario oculta, frecuentándolo a partir de lo que hemos visto llamar la «esfera de una más amplia generalización», es decir, una teoría del significado como teoría de la cultura y una teoría de la cultura como teoría de los valores, en cuyos movimientos es acogible sin forzamientos la dependencia conceptual del modelo de la economía. «*Cultura* presupone algo que será hecho cultura: cultura es siempre *cultura de la naturaleza*. Lo que originariamente significa: la cultura da forma a las disposiciones naturales; ésta es trato esmerado (*sorgfältig Pflege*) de la naturaleza —no importa si de la tierra o del espíritu humano— y obedece precisamente por esto a las directrices que la naturaleza misma da»⁴⁶.

¿Cómo ha sido entonces posible que esta relación fundadora, de la que hacen referencia ese *siempre* y ese *originariamente*, se haya perdido para la evidencia en la pretendida autonomización de los dos términos para llegar en definitiva casi a una inversión («una *más amplia* generalización»)? La respuesta se encuentra en la opción moderna que, frente a la alternativa de ver en la naturaleza «un orden modelo» o «un desorden a rechazar», ha privilegiado esta última imagen, sin por ello rechazar la propia relación de dependencia de la naturaleza; la cultura se define respecto a ésta por *oposición*, como lucha que utiliza contra la naturaleza sus mismas armas. Pero si, ante todo, la cultura

toire, Vrin, Paris, 1938 (en particular el cap. II) y de P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (1956), Einaudi, Torino, 1972, pp. 161-186. Para la presencia de Rickert en Max Weber véase el tercer capítulo de W. SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des Okzidentalen Rationalismus*, J. B. Mohr, Tübingen, 1979.

45 H. Rickert, *op. cit.*, p. xxx.

46 *An.*, p. 736.

es cultura de la naturaleza humana, ésta encuentra fundamento, y al mismo tiempo se resuelve como oposición, en referencia a esas modalidades del vivir común de los hombres que son anteriores a cualquier cultura. La cultura, por tanto, es el disciplinamiento (Strauss emplea como término *Disziplinierung*, que de por sí alude a la repartición ordenada por ámbitos) de la desordenada naturaleza humana, su «regularización». Este disciplinamiento y esta «regularización» hasta tal punto están en conexión con la noción de cultura que es difícil pensar la cultura sin ellos, como es difícil pensar la cultura en referencia a una imagen de la naturaleza como «orden modelo», tanto que desde aquí se vuelve problemático un concepto de cultura que no sea el moderno⁴⁷.

Desde estas consideraciones se vuelve posible para Strauss alcanzar el corazón «hobbesiano» de la cuestión schmittiana sobre el *genus* de lo político. De hecho, es en Hobbes donde la cultura «en el sentido más amplio» aparece por primera vez como oposición al *status naturalis* que la funda, el *status belli*. En la posibilidad de la muerte física, a través de la cual la asimetría de la schmittiana pareja amigo-enemigo define la irreductibilidad de lo político, también encuentra definición la negación hobbesiana de este último, en la perspectiva de la construcción finalizada en la seguridad de la vida en el alejamiento de esa posibilidad. En esta perspectiva «el Estado presupone lo político» coincide con «la cultura presupone el *status naturalis*». A lo largo de las líneas que parten de aquí, va pues a caer para Strauss implícitamente la oposición, tan tradicional para la cultura alemana, entre *Kultur* y *Zivilisation*, al cruzarse los efectos semánticos del disciplinamiento «espiritual» de la naturaleza humana y de la construcción artificial, técnica, de eso *civil* que es el producto de la despolitización ejercida por el Estado.

Schmitt regresa a Hobbes y, recorriendo al contrario la relación, reencuentra el fundamento en su irreductibilidad a lo fundado: *lo político es de la naturaleza, la naturaleza es su género*. Pero precisamente en esta pertinencia encuentra relevancia decisiva para Strauss la diferencia implícita en la posición schmittiana; de hecho, sólo desde ésta es posible captar esa asimetría capaz de sustraer la naturalidad de lo político a un sistema de reversibilidad que lo vuelva a disponer al olvido de una reiterada negación cultural. El juicio sobre Hobbes se convierte, por tanto, en una cuestión central, en la que la definición schmittiana de lo político es usada contra el mismo Schmitt.

«En Hobbes —escribe Schmitt en lo que quizás sea la más densa de las no frecuentísimas referencias hobbesianas del *Begriff*— un pensador verdaderamente grande y sistemático, la concepción «pesimista» del hombre, su exacta comprensión de que precisamente la convicción, presente en las partes antagonistas, de estar en el bien, en lo justo y en lo verdadero provoca las hostili-

47 *An.*, p. 737.

dades más violentas, y al final hasta el *bellum* de todos contra todos, que no deben ser entendidas como partes de una fantasía espantosa y arruinada, y ni siquiera sólo como filosofía de una sociedad burguesa fundada en la libre «competencia» (Tönnies), sino como los presupuestos elementales de un sistema de pensamiento específicamente político»⁴⁸.

A tal conclusión Strauss contrapone otra, centrada en el carácter *polémico* que tiene la equivalencia hobbesiana de *status naturalis* y *status belli*. De hecho, ésta encuentra el propio centro en la serialidad de la pareja relacional *enemigo-enemigo*, individualistamente entendida, que, delineando una situación de insostenibilidad, se presenta ya predispuesta conceptualmente a la negación que se hace de ella a través del reconocimiento de la vida salva como el único derecho inalienable *por naturaleza*. El *parendo vincere* de Bacon, restituido por Hobbes a la naturaleza humana, celebra así el propio definitivo triunfo.

De forma distinta está dispuesta la pareja *amigo-enemigo* de Schmitt. El papel central a jugar aquí no es ya la hipótesis de individuos separados y aislados, donde todo lo concreto existencial es perdido, lo que garantiza la cientificidad, sino las concretas «uniones humanas», el estar inmediatamente en común de los hombres. La pareja amigo-enemigo, como define la posibilidad de la guerra, así determina también la posibilidad de la alianza y de la neutralidad. Ésta define la naturalidad de la condición humana a partir del caso extremo, pero no desde el punto de vista de la huida de ésta, no es *fundadora* de un plano distinto de realidad, sino *constitutiva* de las polaridades existenciales que sobre esa misma condición se dan.

En este contexto se encuentra todavía la propia validez —y quizás con mayor fuerza, si aceptamos seguir el razonamiento de Strauss sin levantar en torno al término «Estado» una legítima cuestión prejudicial histórico-conceptual—, la afirmación de que «el Estado presupone lo político», ésta misma se vuelve problemática en caso de que se la quiera asumir en el sentido de que «la cultura presupone el *status naturalis*». Cuando Strauss llega a decir, *contra Schmitt*, que Hobbes «en verdad ... es el carácter pensador antipolítico (entendiendo político en el sentido schmittiano)», es por tanto la irreductibilidad del ser natural de lo político a la imagen que de la naturaleza se hace la filosofía «naturalista» la que está implicada.

Volvemos por un momento al capítulo hobbesiano de la *Religionskritik Spinozas*, cuya tematización del nexa naturaleza-cultura parece encontrar en

48 C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* (1932), p. 52. En las *Anmerkungen*, Strauss subraya que la formulación schmittiana sobre Hobbes cambia respecto al texto de 1927 (véase la nota 37), donde se definía a Hobbes como «el pensador político de gran aliento y tal vez el único verdaderamente sistemático».

las *Anmerkungen* casi una iteración. La aspiración al placer es legítima en cuanto que ésta se da en virtud de una previsión racional y no altera las relaciones naturales. «De la lucha por el poder» —en la que ésta se resuelve— «la filosofía (con más precisión: la física en su diferencia de la antropología) se comprende: *Scientia propter potentiam*. Su objetivo es la cultura, la cultura de la naturaleza. Lo que la naturaleza ofrece al hombre sin la aportación de su intervención, basta sólo para una vida mísera; para una vida cómoda es necesario el sudor del hombre, la regularización de la naturaleza priva de reglas. La cultura no introduce en la naturaleza un orden extraño a la naturaleza misma, sino que sigue las huellas de la naturaleza misma; ésta hace según las reglas lo que la naturaleza hace de tanto en tanto, acá y allá. La cultura es esencialmente método, sólo método»⁴⁹.

La naturaleza es materia, el método es lo que deriva de la aplicación de la matemática a los cuerpos en movimiento. En este camino —que se abre tanto a una absolutización inmanentista, como a un dualismo metafísico— Hobbes apunta a una recomposición crítica del marco filosófico —que ya se ha visto—, a través de una filosofía científica de la política, una *ciencia política*. Sobre este pasaje la crítica de la religión debe convertirse en exclusión de la Revelación: si «cultura» de la religión es posible, lo es sólo en términos de *religio civilis*. No es casual que el corazón de la exposición bíblica hobbesiana, especialmente en los *Elements of Natural Law and Politic*, sea lo anti-profético del *established Church*.

Dos años más tarde, en las *Anmerkungen*, la referencia al método científico en relación al nexo naturaleza-cultura llega a caer; no es arbitrario ver la motivación en el desarrollo ulterior de la investigación hobbesiana de Strauss precisamente en los años inmediatamente sucesivos a 1930, tendiendo a poner en entredicho la tradicional centralidad del momento mecanicista en la génesis de la filosofía política del pensador inglés, como resultará luego evidente en el volumen de 1936 y del que es evidencia, a un año de las notas a Schmitt, la larga recensión crítica en la revista francesa *Recherches philosophiques* del libro de Z. Lubieński, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*⁵⁰.

Menos no se puede captar a través del mismo procedimiento, el paralelismo de los resultados: lo religioso —en el sentido de la Revelación reivindicada— y lo político —en el sentido de su definición no polémica— son lo que resiste de la naturaleza y no se deja reconducir a la cultura, pero también esto

49 RKS, pp. 66-7.

50 L. STRAUSS, 'Quelques remarques sur la science politique de Hobbes', en *Recherches philosophiques*, II (1932-3), pp. 609-622. El volumen de Lubieński salió un año antes con el editor Reinhardt de Munich.

cuya centralidad no tolera presupuestos y cuyo ser propio del hombre por naturaleza es inconsistente con *una imagen* de ésta. Lo religioso y lo político, en cuanto tales, no en su coincidencia. Su no coincidencia garantiza, de hecho, la específica e intrínseca legalidad de ambos, la imposibilidad de todo término de funcionar dentro de un dispositivo de reducción que —en la contradictoriedad de una doble nominación— inevitablemente confiere al otro el carácter de ámbito propio.

También una interpretación de *lo religioso* y de *lo político* en clave categorial —clave por lo demás que no aliena por perfil teórico a la definición «cultural»—, donde éstos encontrasen determinación como modalidades primarias de la experiencia, parece ajena al pensamiento de Strauss. Ya en 1923, reseñando en la revista de Martin Buber el importante *Das Heilige* de Rudolf Otto, era clara la crítica de una posición que pretendía reconducir lo sagrado, en sus componentes, racionales e irracionales, a «una categoría puramente a priori» y en la que se revelaba la captura del discurso religioso en el subjetivismo de la filosofía moderna⁵¹. Pero si entre religioso y político no hay coincidencia, ni composición categorial, ¿qué relación, y de qué género, hay en su común centralidad para el ser natural del hombre? ¿Qué quiere decir a partir de esto para la naturaleza humana ser *por naturaleza*? Estamos en los inicios, casi implícitos intentos de definición de un problema indecidible en torno al que, y *en torno a cuya iteración de indecidibilidad*, se concentrará toda la reflexión filosófica straussiana, atravesando en toda su amplitud la producción sucesiva que sólo a costa de un basto equívoco es reconducible a historiografía.

Pero ya que éste encuentra plena y explícita formulación, se hace necesario un paso ulterior. Si lo religioso se abre sobre la Ley, como manifestación de un Dios oculto que la razón no puede pretender aferrar, ¿sobre qué se abre lo político? Una indicación en este sentido, y el espacio constitutivo de ésta, son localizables dentro del segundo núcleo problemático sobre el que se articulan las *Anmerkungen* para Schmitt. Todo el tercer párrafo de éstas se presenta como un conciso cuerpo a cuerpo con el texto schmittiano con el deliberado intento de demostrar cómo la articulación del *Begriff* no logra evitar, a través de una larga serie de cortocircuitos, volver a caer dentro de ese horizonte de la taxonomía liberal, de la que la definición no polémica de amigo-enemigo había sido un primer, decisivo acto emancipatorio, si no se acepta volver a poner en entredicho la cuestión que subyace en la demasiado

51 R. OTTO, *Das Heilige*, C.H. Beck Verlag, München, 1917. La recensión de Strauss está en *Der Jude*, VII (1923), pp. 240-2. Es mérito de John Cropsey el haber señalado en la voz *Strauss* de la *International Encyclopedia of Social Sciences* la importancia de este breve escrito para el sucesivo desarrollo del pensamiento de Strauss.

veloz liquidación schmittiana del nexo político-valores. Strauss, coherentemente con todo lo hasta ahora argumentado, privilegia el momento pluralista de la línea de desarrollo del *Begriff*, censurando, en concordancia con la indicación de Hobbes como pensador antipolítico *par excellence*, el momento *representativo*. De esta forma, en la lectura de Strauss, resulta claro que el elemento político reconocido, aun en la despotenciación de la línea de neutralización, es radicalmente negado por Schmitt en el desplazamiento de centralidad de los ámbitos, a favor de una imagen más compactamente unitaria de la modernidad que la del mismo Schmitt. En realidad, es la misma definición de neutralización la que es entendida por Strauss y por Schmitt con matices distintos.

Lo político es el destino; todo intento por eliminarlo resulta paradójico, como paradójica es la petición del movimiento contra la guerra que en torno a la consigna internacionalista de «guerra a la guerra» apunta a dividir polémicamente a toda la humanidad en un cruel conflicto entre presuntos partidarios y presuntos enemigos de la paz. Schmitt enlaza la afirmación de que lo político es el destino, coherentemente con la referencia a Hobbes indicada con anterioridad, con una antropología «pesimista», donde «bueno» y «malo» son entendidos como «peligroso» y «no peligroso». ««Todas las teorías genuinamente políticas» presuponen la peligrosidad del hombre. La tesis de la peligrosidad del hombre es en consecuencia el último presupuesto de la posición de lo político». Pero, como ya había hecho ver en sus primeros escritos, Strauss siente que tiene que señalar cómo el presupuesto no puede resolverse más que *hipotéticamente*: como el texto schmittiano mismo deja traslucir, la peligrosidad del hombre es una hipótesis, una profesión de fe de carácter antropológico que, como toda conjetura, no puede no dejar espacio, incluso si es liminar, a su opuesto. Por esta vía se está obligado a aceptar como plausible la escena que el ideal pacifista delinea: si ésta hoy no corresponde a ninguna realidad, nada excluye la proyección en un tiempo por venir.

¿Qué ocurre entonces con lo político como destino? La amenaza que se deriva impone pensar de forma diferente la afirmación de lo político. Schmitt había leído a Hobbes como pensador genuinamente político, porque había pensado que la afirmación de lo político podía declinarse como *reconocimiento* de lo político; el carácter implosivo de la hipótesis antropológica y el estar amenazado de lo político que se deriva no pueden sino hacer explícito cómo la afirmación de lo político no puede más que darse como toma de posición *por* lo político, como un decir de sí mismo a lo político. Strauss está completamente de acuerdo con Schmitt cuando éste rebate más veces su extrañeza a toda aserción normativa —en este sentido moral— de la relación polémica: la suya no es una virtud guerrera, en el sentido de Maquiavelo, leído ya por Strauss como directo precursor de la legitimación spinoziana de la *poten-*

tia. Sin embargo, en el rechazo explícito de Schmitt de contraponerse en términos bélicos al pacifismo, su misma afirmación sobre la peligrósidad como presupuesto de lo político llega a caer.

Otra vía practicable por una antropología pesimista es la de la maldad humana: también ésta es propuesta por Schmitt, retomándola de la *Politische Theologie*. Pero para que ésta no se recomponga sobre la hipótesis precedentemente planteada, debe ser entendida como indignancia moral. Escribe Schmitt: «El dogma teológico fundamental de la pecaminosidad del mundo y de los hombres conduce —en la medida en la que la teología no esté todavía disuelta en la moral meramente normativa o en la pedagogía y el dogma en mera disciplina— *exactamente como la distinción amigo-enemigo*, a una división de los hombres, a un «separación» que hace imposible el optimismo indiferenciado precisamente de un concepto universal de hombre»⁵². Una vez más es exaltada la oposición a Hobbes, donde el tema de la maldad inocente del animal-hombre funda por pérdida el proceso civilizador de la cultura y el problema de los límites que esto puede asumir no hace sino reiterar la materia conjetural. Pero la indignancia moral, «si tal debe ser reconocida, sin embargo, no puede ser afirmada. ¿Pero qué sentido tiene entonces la afirmación de lo político?»⁵³.

Es digno de interés señalar cómo no le parece defendible a Strauss, en la óptica de lo político, la analogía teológica que Schmitt adopta sobre el registro antropológico. Hobbes, le escribe, «debía entender la «maldad» inocente, porque negaba el pecado; y debía negar el pecado, porque no reconocía ninguna primaria obligación que precediese cualquier pretensión como pretensión legítima»⁵⁴. Y sobre esta primaria obligación que, independientemente de la asunción dogmática, se dirige la atención: la contraposición de teorías autoritarias y teorías anárquicas, a las que Schmitt atribuye la contraposición de afirmación y negación de lo político y cuyo objeto es la *necesidad del dominio*, encuentra ahí el propio baricentro.

Si, por tanto, el carácter hipotético de la presuposición antropológica establece la necesidad en lo político en una condición de precariedad, está dentro de lo *posible* que esta misma suposición disponga que hará falta llevar adelante la investigación. Es en esta perspectiva que Strauss radicaliza la propia lectura, *tomando en serio* el tomar en serio el final de lo político por parte de Schmitt, como es preconizado entre los defensores del ideal pacifista.

La representación de un mundo unificado donde el Estado, perdida toda connotación de unidad política, se presente como mera administración de las

52 C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* (1932), *ibidem*.

53 *An.*, p. 744.

54 *An.*, pp. 743-4.

cosas, como asociación finalizada a la producción y al consumo, es seguramente más intrigante de cuanto pueda serlo el engaño de quien obra políticamente cubriéndose con un mito antipolítico. El mismo Schmitt se ha hecho cargo de imaginar una situación semejante: «Si los distintos pueblos, clases y grupos humanos estuvieran así unidos que hicieran imposible e impensable una guerra entre ellos, si la misma guerra civil, también dentro de un imperio que comprendiera todo el mundo, ya no fuese tomada en consideración, ni siquiera como simple posibilidad, si cayese incluso la distinción amigo-enemigo, incluso como pura eventualidad, entonces sólo existirían una concepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un entretenimiento, etc. no contaminados por la política, pero no se darían ya ni política ni Estado»⁵⁵.

El final de lo político es el final del Estado: esta proyección es bastante más que la consecuencia ideológica del intento por apropiarse de un concepto universal de forma que pueda así identificar a costa de un enemigo, es la extrema teleología de ese pensamiento que, en torno a la idea de progreso, ha materializado las grandes narraciones filosóficas y filosófico-históricas que han dominado el siglo XIX y que han dado forma sistemática, en clave histórica, al proyecto liberal⁵⁶, en el sentido amplio entendido por Strauss.

El final del Estado es del Estado, una nueva naturaleza, en sí inmanente, que el hombre mismo ha producido —éste es el sentido del papel estatal pensado históricamente. La misma reproposición de los ámbitos de la cultura, sustraídos a toda referencia a lo político, pueden fácilmente ser resumidos en el último término que Schmitt emplea enumerándolos y sobre los que Strauss fija su atención: *Unterhaltung*, entretenimiento, pasatiempo, distracción, cuyo significado corriente mantiene el propio enraizamiento en un étimo que alude a la autoperimetración, a la *no trascendencia*. Incluso si un mundo de entretenimiento bien podría ser un mundo rico de oposiciones y contrastes, y en este sentido «muy» interesante, no es menos cierto que éste seguiría siendo un mundo donde nada vale arriesgar la vida, nada es tan importante

55 C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* (1932), p. 54.

56 El carácter teleológico-normativo que preside las consideraciones del progreso, su desarrollo, está constantemente en peligro de recaer en su opuesto dialéctico, el fin del progreso como fin de la historia. Si éste es seguramente un momento privilegiado para tener en cuenta los grandes discursos del siglo XIX, ha de reconocerse igualmente que su asunción por parte de Strauss es un elemento *necesario* y *estructurador* en su polémica antihistoricista, como lo demuestra su compleja relación con Kojève desde los años de París, y que en modo alguno se puede reducir a la *demasiado* lineal oposición que parece surgir del debate sobre *On Tyranny*. Para una primera aproximación al asunto del fin de la historia es útil el trabajo de L. NIETHAMMER, *Posthistorie. Ist die Geschichte zu Ende?*, Rowohlt, Hamburg, 1989.

como para atacar radicalmente al hombre en cuanto hombre. Y en el «disgusto» que Schmitt vislumbra en la indicación de un mundo semejante, Strauss individua el sentido de la afirmación schmittiana de lo político como defensa del elemento serio de la vida humana, *como afirmación de lo moral*»⁵⁷.

Hay que hacer una aclaración antes de afrontar los problemas que esta afirmación levanta tanto en la vertiente de la hermenéutica straussiana de Schmitt, como en aquella que le es más propia a Strauss, que la refiere a todo lo dicho con antelación sobre la naturalidad de lo político. La conclusión a la que llega Strauss, podría *prima facie* resultar posible de otros pasos del texto de 1932, pero el hecho de que ésta tenga lugar al abrigo de la proyección hipotética a partir del ideal pacifista permite destacar dos elementos: primero, la inmediatez y el fuerte connotado existencial de la asunción polémica es pensable fuera de la referencia a lo actual como historicidad, explícita en las premisas generales del trabajo schmittiano; segundo, el «sentido» de la asunción polémica no lo precede, ni lo político es deducido de éste.

No es casual que la articulación analítica sucesiva vuelva al tema de la neutralización. Si lo que señala el proceso de despolitización no es tanto el hecho de que se haya cesado de combatir, como el hecho de que haya cambiado el *por qué* se combate, frente al cambio de los ámbitos «lo político permanece constantemente como destino. Pero como destino *humano* es independiente de lo que para los hombres es importante»⁵⁸.

Desde este planteamiento, seguramente poco admisible para Schmitt, no existe el momento político en sentido propio en el desplazamiento de centralidad de los ámbitos, considerado todo internamente a un código de neutralización cuyos elementos principales, «la seguridad como máximo valor» y «el acuerdo y la paz buscados a cualquier precio», marcan globalmente una época de la que el mito de la técnica pacificadora de toda contienda no es sino la paradoja terminal. La fe en la técnica vista como «un terreno absoluta y definitivamente neutral» cierra el ciclo de la aventura moderna del motivo epicú-

57 *An.*, p. 745. Es interesante advertir que a propósito del subrayado straussiano de *Unterhaltung* dará Schmitt una respuesta basada en la propuesta de sustituir el término con la copia (tendencialmente opuesta) *play-game*, en la que el primer término, correspondiente al alemán *Spiel*, tiene cierto sentido de hostilidad que se pierde completamente en el segundo. La impresión es que Schmitt, en el momento en que acepta la lectura de Strauss, tiene a llevarla inmediatamente a su terreno y a ocultar la interpretación. Véase, al respecto, la nota 40 de la edición de 1963 del *Begriff*. Sobre el tema del *Spiel* en el Schmitt de la segunda posguerra ha insistido oportunamente Carlo Galli en la introducción a la traducción italiana del schmittiano *Hamlet oder Ekuba* de 1956 (Il Mulino, Bologna, 1983, pp. 7-35).

58 *An.*, p. 746.

reo, pero al mismo tiempo señala, en la disponibilidad universal del instrumento técnico, *el final de una ilusión*. «El acuerdo a toda costa es posible sólo como acuerdo, cuyo precio es el sentido del vivir humano; por tanto, es posible sólo cuando el hombre renuncia a plantear la cuestión de lo justo; y renunciando a esta cuestión, el hombre renuncia a ser hombre. Sin embargo, si plantea en serio la cuestión de lo justo, reaviva, respecto a la «problemática irresoluble» de esta cuestión, la lucha por la vida y por la muerte: sobre la seriedad de la cuestión de lo justo el agruparse según amigo y enemigo de la humanidad tiene su fundamento de derecho»⁵⁹.

La irrenunciabilidad de la cuestión de lo justo se plantea, por tanto, como el corazón de la derrota de la neutralización. La posición de lo político como posición moral encuentra desde esta irrenunciabilidad una nueva definición que no puede librarse del interrogar el conjunto de la construcción del discurso schmittiano. Que para Schmitt la afirmación de lo político encuentre conexión con una toma de posición de carácter moral —la repugnancia frente a un mundo de entretenimiento—, es un dato ya adquirido por el análisis straussiano. Llegados a este punto, se trata de comprender las razones, por así decir sistemáticas, de su ocultamiento. Esconder el propio juicio moral para Schmitt significa esconder el momento aporético que éste viene a determinar respecto a la reiterada instancia metodológica en la que se materializa la polémica constantemente activada contra toda reducción de lo político y, por tanto, también de lo político a moral. En Schmitt, de hecho, «el estar-amenazado de lo político produce inevitablemente una toma de posición, en términos de valor, sobre lo político e igualmente es activada una reserva, originada por un juicio sobre la esencia de lo político, contra toda toma de posición en términos de valor sobre lo político»⁶⁰.

Evidentemente —sostiene Strauss— al resolverse esta aporía no es extraño que Schmitt haya aceptado la ecuación de moral y moral-humanitario, volviéndose así inferior a la ideología del adversario y entregándose a la pretensión de éste que consiste en agotar dentro del propio horizonte toda posible moral. De forma más radical, no obstante, ésta se adscribe para Strauss a la permanencia de Schmitt dentro del horizonte de una teoría de los valores, incluso si es asumida en sus resultados extremos. Sólo en estos términos resulta comprensible, para que deba pensar lo político como una evidencia concreta, una *objetiva* necesidad. El fin es sustraerlo a la disolución relativista implícita en su conexión con el juicio moral, subjetivamente pensado. Schmitt debe mantener lo político como objeto de un juicio de hecho porque sólo así éste puede mantener un carácter vinculante, *obligatorio* en

59 *An.*, p. 747.

60 *An.*, p. 748.

términos transindividuales, que le sería impedido si fuera legítimo hacer objeto de un juicio de valor, en cuanto que los valores en su pluralidad sólo pueden ser *elegidos*⁶¹.

El texto del *Begriff* esconde el propio juicio moral porque éste resulta insostenible dentro de un orden de pensamiento que no es capaz de escapar a la distinción hechos-valores. Pero precisamente este ocultamiento induce el razonamiento schmittiano a una ulterior y más destructiva aporía: la afirmación de lo político se vuelve así el revés simétrico de la neutralización, una crítica de ésta que, si por un lado rechaza orientarse en la irrealdad del valor, por otro no logra pensar más allá de esta posibilidad y, por consiguiente, no puede sino presentarse como indiferente, como neutral al problema de *sobre qué* se constituye efectivamente la agrupación amigo-enemigo, limitándose a afirmar *neutralmente* su carácter constitutivo. La afirmación de lo político se enreda en una *ciencia de lo político* y la sombra de Max Weber se perfila sobre la figura de Carl Schmitt, superándola.

Afirmando Strauss el carácter no contradictorio de la irreductibilidad de lo político, asume la irrenunciabilidad de la cuestión de lo justo, colocando esta última más allá del horizonte de los valores: por tanto, no se trata de una imposible recomposición de hechos y valores, sino de otra cosa. Sea lo que sea este otro, que debe ocupar el lugar del valor, rehuendo por otra parte la inevitable perspectiva relativista, Strauss lo indica casi marginalmente en un inciso de su polémica contra la ilusión moderna de la seguridad a toda costa: «No obstante, el acuerdo es siempre fundamentalmente para obtener a través del medio un objetivo bien determinado con anterioridad, mientras que sobre el objetivo mismo hay siempre lucha: combatimos con otros y con nosotros mismos siempre sobre lo justo y lo bueno»⁶². La referencia, fuertemente sincrética, de esta última frase, de carácter parafrástico, es a dos diálogos platónicos, el *Eutifrón* y el *Fedro*. El sentido de la llamada straussiana a Platón resulta bastante claro, aun en su cripticidad⁶³.

61 Sobre el espectro conceptual weberiano presente en el texto de Schmitt ha insistido, sobre las huellas de Strauss, H. KÜHN, *Kantstudien*, XXXVIII 1933, pp. 190-6. Al contrario que éste, Strauss no tiene necesidad de oponer una objeción de orden epistemológico, sino de hacer productivo el relieve moral del juicio de valor para una reestructuración de carácter epistémico. En este sentido, en relación con el juicio de valor, podría parecer una asunción que superase su estatuto lógico, pero ésta no es la última palabra de Strauss al respecto.

Al leer las páginas dedicadas a Weber en *Natural Right and History* (University of Chicago Press, Chicago, 1953) se advertirá que, incluso con acentos diversos, las imágenes de Weber y Schmitt se sobreponen a propósito de la «seriedad».

62 *An.*, p. 740.

63 Repárese en que el momento de *lo bello* es excluido de la formulación straussiana; cf. *Fedro* 263 b-d.

La cuestión de lo justo no remite a valores, sino a la idealidad, su trascendencia no es la de un dualismo metafísicamente connotado (como en el fondo se trata para Rickert que pone juntos irrealidad y trascendencia de los valores), sino apertura ontológica. La cuestión de lo justo no «funda» lo político, sino que lo capta en el abrirse sobre la realidad del Ser; *lo específicamente filosófico llega así a emerger en el corazón de lo político*, a través del tener por segura su irreductibilidad como originariedad.

La afirmación de lo político como juicio moral encuentra de esta forma la propia consistencia, pero a través de ésta encuentra también respuesta la pregunta *sobre qué* abre lo político en su ser por naturaleza, puesta en referencia al abrirse de lo religioso sobre la Ley revelada: la polarización de religioso y político se dispone a una verdadera redefinición a través de la figura de lo filosófico.

Sólo desde esto es posible entender correctamente las ocurrencias finales de las *Anmerkungen* y la contraposición de los pasos schmittianos de la *Politische theologie* sobre Donoso Cortés y sobre su crítica a lo neutral que Strauss realiza respecto a las aporías del *Begriff*. «La polémica contra el liberalismo puede tener sólo el sentido de una acción colateral y propedéutica: ésta debe dar campo libre para la lucha decisiva entre el «espíritu del tecnicismo», «la fe de masa en un activismo antirreligioso del aquende», y el espíritu y la fe contrapuestos que, como parece, por ahora no tienen nombre»⁶⁴.

Los resultados aporéticos del *Begriff*, por tanto, son reconducidos al problema de su congruencia con el sentido general de la búsqueda schmittiana como es entendido por Strauss que encuentra su ratificación en el surgir final de los temas del retorno al origen y de la conciencia íntegra por la que se debe mirar al orden de las cosas humanas. Pero precisamente en esta orientación vuelve con fuerza la necesidad de las cuentas con Hobbes, de una correcta comprensión de la ruptura epocal que su fundación del liberalismo comporta. Lo que entiende Strauss con esto, coherentemente con todo lo que ha sido considerado, aparecerá claro en la recensión del año sucesivo a Lubieński: «Una comprensión auténtica de la filosofía política de Hobbes, un juicio fundado en ella no es posible en el fondo más que si se la compara con la política de Platón»⁶⁵.

Hablando de sí mismo, Strauss escribe al inicio del prefacio a la edición americana del texto sobre Spinoza, que también contiene en apéndice una traducción de las *Anmerkungen* schmittianas: «El autor era un joven judío nacido y crecido en Alemania que se había encontrado *in the grip of theological-*

64 *An.*, p. 749.

65 L. STRAUSS, 'Quelques remarques', p. 622.

political predicament». Esta proposición no deja de impresionar, especialmente si se la compara con todo lo que Strauss afirma hacia el final del mismo texto: «Este estudio estaba basado en la premisa, sancionada por un potente prejuicio, que defiende la imposibilidad del retorno a la filosofía premoderna. El cambio de orientación ... encuentra su primera expresión, no del todo ocasionalmente, en el artículo publicado al final de este volumen.»⁶⁶.

Incluso si Strauss se niega a nombrar explícitamente el nombre de Carl Schmitt (esto tendrá lugar para la reedición de las *Anmerkungen* en apéndice a la publicación en la segunda posguerra del original alemán de *Political Philosophy of Th. Hobbes*) —indicio evidente de un diálogo hecho dramáticamente imposible por la adhesión al nazismo de éste—, el cruce del *Begriff* no podía recibir mayor relevancia para el desarrollo sucesivo del pensamiento straussiano. Si se considera, como Strauss afirmará más veces, que el problema teológico-político es el núcleo central en torno al que se desarrolla la reflexión de toda su vida, se puede dar cuenta de cómo las *Anmerkungen* representan el momento de giro de una primera definición de lo teológico-político, delineada *ex negativo* por los nombres de Hobbes y Spinoza, a una segunda definición delineada positivamente, donde la polarización sin composición de religioso y de político encuentra una decisiva complicación en la emergencia de lo filosófico en el sentido de un pensamiento del Ser como medida de la crítica de la modernidad.

Si bien la reconstrucción analítica de esta segunda definición no puede sino exceder estas páginas, necesitando en realidad un pleno cruce crítico de la obra de Strauss de la segunda mitad de los años treinta a la muerte, quizás no sea inútil indicar su formulación provisional, pero significativa, que nos proporciona precisamente el texto de mayor relevancia para comprender la relación entre Strauss y el hebraísmo y que puede ser entendido como la definitiva despedida de toda posible *filosofía* de la religión.

En *Philosophie und Gesetz*, una vez evidenciado el carácter de verdadera y propia cruz (*Crux*) que viene a representar la religión como hecho (*Tatsache*) para la filosofía de la cultura, anota: «La otra cruz de la filosofía de la cultura es lo político como hecho (cfr. mis *Anmerkungen zu C. Schmitt, Der Begriff des Politischen*, Arch. für Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik, 67, pp. 732 y ss.). Religión y político son los hechos que trascienden la cultura o, mejor dicho, son los hechos originales (*ursprunglichen*) y, por tanto, la crítica radical del concepto de cultura es posible sólo en la forma de un *tratado teológico-político*, que por otra parte debería tener una inclinación exactamente opuesta a los tratados teológico-políticos del siglo XVII, en particular los de

66 *Pref.*, p. 1.

Hobbes y Spinoza, si no volver a la fundación de la cultura»⁶⁷. Cuál podría haber sido para Strauss el trazado de un posible tratado teológico-político orientado en este sentido es la pregunta clave para penetrar la pantalla de protección esotérica de la filosofía de su madurez⁶⁸.

Traducción de Pedro Medina Reinón

67 L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken, Berlin, 1935, p. 31.

68 Este texto es la traducción, con el título original y apenas variaciones en las notas, del ensayo publicado hace quince años en el volumen colectivo editado por G. Duso *Filosofía política e práctica del pensamiento*, que a su vez recogía de forma más completa los materiales del seminario que, con el mismo título, tuvo lugar en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Padua en 1986. Aprovecho la ocasión para agradecer a la redacción de *Res publica* la oportunidad de poner de nuevo en circulación un escrito que sólo había tenido difusión en Italia y que se publicó, por desventuras editoriales, sin las correcciones pertinentes. Cuando el libro citado vio la luz en 1988, el estado de la literatura straussiana era muy distinto del actual y la relación entre Strauss y Schmitt no sólo no había sido aún estudiada en toda su importancia, sino que era omitida. No es posible hacerse cargo ahora de una literatura posterior considerablemente extensa, si bien querría aludir al importante ensayo de Heinrich Meier *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen* (J. B. Metzler, Stuttgart, 1988). El lector descubrirá convergencias y divergencias entre la interpretación de Meier y la mía. Por mi parte, creo que habría que subrayar que Meier interpreta las *Anmerkungen* de Strauss *en la dirección de Schmitt*, a quien atribuye un aspecto más íntegro. El texto de Strauss, *en efecto*, atraviesa el concepto schmittiano de *lo político* de un modo que determinaría las posiciones del joven Strauss con diferencia respecto a las de Schmitt. La pregunta sobre *lo político* es una pregunta distinta a la relación de lo político con lo moral y el acto filosófico de interrogarse sobre la facticidad de lo político (y lo religioso) está lejos de borrar dialécticamente tales contornos. En este sentido, no creo que haya en Strauss ninguna «domesticación» valorativa de la posición schmittiana, sino que el punto de llegada de sus consideraciones es el punto de partida de un camino que sólo mediante *otras* determinaciones llegará al desarrollo, en modo alguno pacífico, de la «cuestión platónica». Temo, por ello, que la contribución de Meier, llena de elementos y observaciones que podrían compartirse, haya impedido que se tengan en cuenta los extremos de este recorrido. La cuestión sólo ha sido planteada.