

## ¿UN RETORNO DE LEO STRAUSS?\*

Rüdiger Bubner

LEO STRAUSS, *Gesammelte Schriften, I: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*,<sup>1</sup> en colab. con Wiebke Meier, ed. de Heinrich Meier, Stuttgart, Metzler Verlag, 1996, 434 pp.

Los molinos de Dios trabajan lentamente... De la misma manera, no se corrige, aunque ciertamente se aligera en virtud de un recuerdo sucesivo, la pérdida hoy en día aún dolorosa que la cultura alemana se infringió a sí misma en una década de indignante ceguera en la que se enviara al exilio a prominentes talentos judíos de todos los campos de la literatura, de la música y de la ciencia. Puede sonar paradójico, pero algo de ello pudo alcanzar un espectro más amplio de influencia solamente en forma retardada a través de la emigración.

Leo Strauss pudo beneficiarse apenas de ello, pues no se ajustaba a la imagen de la deseada vinculación con la racionalidad occidental y con las estructuras de la sociedad liberal. Aquél a quien satisfaga la *Aufklärung* como consigna no le será bienvenido un pensador como Leo Strauss con su descubrimiento, basado en profundas reflexiones, de elementos de la tradición premoderna que perduran históricamente. De cualquier manera, Strauss pregonaba que la esencia de lo político se encontraba en los antiguos textos, parcial o sólo superficialmente leídos. «Derecho natural» designaba para ello la palabra clave para la que ningún modernista se encontraba

preparado. En efecto, este modo de lectura del Derecho Natural se alimentaba claramente de la teología judía que estaba resuelta a tomar literalmente la palabra —que era y tenía que ser en último término siempre la palabra de Dios— hasta en la seriedad existencial más extrema.

Se ve fácilmente que tales intenciones contradicen al liberalismo dominante en Occidente que apuesta por el principio de vínculos más flexibles y que privilegia al individuo y a su bienestar. Strauss descubrió tempranamente que el epicureísmo que convierte la «felicidad» del individuo en meta de toda teoría presagia ya a la *Aufklärung* de la época moderna. También esto contradice nuestra concepción universalmente extendida de acuerdo a la cual la lucha en contra de los prejuicios serviría esencialmente al conocimiento y el despliegue de la racionalización representaría la meta del desarrollo de la historia del mundo. A esta remisión al motivo hedonista del epicureísmo corresponde un vínculo fundamental de lo político con la teología que, a su vez, va más allá de los procedimientos racionales. En esto el Strauss temprano reconoció una cercanía a Carl Schmitt, como Heinrich Meier lo ha mostrado.<sup>2</sup>

En la antigua República Federal Alemana una coalición semejante podía convertir a Strauss solamente en algo sospechoso. Además de ello, sus discípulos americanos habían tenido una influencia en Washington y hasta un cierto grado una recepción en una administración anterior que no gozaba de buena reputación. Tampoco había una recomendación desde este lado del Atlántico. El sorprendente

\* Traducción de Gustavo Leyva.

éxito en la empresa pragmáticamente orientada del sistema político de los Estados Unidos de Norteamérica tenía que ver supuestamente justo con el decidido contraste que la escuela de Leo Strauss opone al omnipresente *common sense* en la medida en que ella insiste en una cuestión valorativa absoluta que no sería posible relativizar ni histórica ni empíricamente.

En forma por completo distinta se había configurado desde la época de la posguerra el destino de la reincorporación de la emigración de izquierda en la República Federal Alemana. Se trata principalmente de la Escuela de Frankfurt. Adorno preparó, en los años cincuenta, el terreno para la recepción de Walter Benjamin quien posteriormente lo rebasaría y cuya influencia hasta hoy en día se mantiene. En los años sesenta se debatía intensamente sobre quién habría sido el mejor marxista —el hermenéutico profundo inspirado teológicamente Walter Benjamin o el crítico universal de la cultura Theodor Adorno. Gershom Scholem, con la autoridad de su inmensa sabiduría, ironizaba sobre la controversia alrededor de un «rabino marxista». Debe nombrarse, además, naturalmente, a Ernst Bloch cuya utopía de la esperanza agitaba los ánimos después de su expulsión de la República Democrática Alemana. Herbert Marcuse, el admirado precursor del movimiento estudiantil, a pesar de su gran resonancia, ha dejado en la actualidad huellas poco duraderas.

Justamente la línea socialista parecía estar doblemente legitimada porque pregonaba esperanzas universales de la humanidad y tuvo que sufrir en forma especial la emigración. Sin embargo, en la conciencia pública empezó a perder crédito en el momento en que la teoría se ahogó en la escolástica marxista mientras que la praxis se empecinaba en el terrorismo. En ese momento, ya en los años setenta, sonó la hora de Norbert Elias. Elias había

sido discípulo de Karl Mannheim y volvía también de la emigración después de que la Escuela de Frankfurt —que había descalificado a la sociología del saber de Mannheim como un marxismo sin talante crítico— no suministraba más el tono en las discusiones.

La amigable «ciencia del hombre (*Menschenwissenschaft*)» de Elias ofrecía al gremio de los sociólogos —a quienes se les había robado el impulso revolucionario— y al amplio séquito de los bien intencionados un mensaje que se escuchaba con agrado. Todo esto es ahora historia, como hemos aprendido *volens nolens* a registrarlo a más tardar desde 1989-1990. Con ello hemos aprendido que la historia puede desplegar un poder propio. Evidentemente, ella es más que el objeto adecuado de discusión de intelectuales que aparecen como predicadores, como educadores de la sociedad, como hombres y mujeres dotados de la palabra efectiva en los medios masivos de comunicación que, de acuerdo a la situación, ofrecen disposición para la paz y consternación.

No sabemos aún si esta transformación epocal nos exige demasiado de nosotros mismos. El movimiento de los viejos molinos debe ser oído entre tanto por todo aquel que esté atento. En qué medida pueda intervenir la obra, en otro momento apartada, de Leo Strauss en esta situación me parece que no está por completo decidido. No obstante, al esfuerzo por poner en marcha, aunque sea tardíamente, su recepción se le enfrenta la incierta situación de una nueva orientación que hoy en día se exige. Empieza a aparecer ahora una ambiciosa edición de sus obras que se planea para ser realizada en seis volúmenes. Ella se encuentra al cuidado de Heinrich Meier, cuya competencia pocos podrían alcanzar. Al mismo tiempo, Heinrich Meier presenta su estudio *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschich-*

*te der Philosophie und die Intentionen der Philosophen*<sup>3</sup> como una suerte de introducción que se presenta en forma separada y que ha surgido a partir de una conferencia que su autor sostuviera en los Estados Unidos de Norteamérica.

La edición de estas obras difiere —siguiendo en esto a la cronología— los escritos sobre teoría política que se conocen en inglés y comienza con la obra temprana de Leo Strauss, escrita todavía en alemán, sobre la *Religionskritik Spinozas*.<sup>4</sup> El público se ve confrontado así con un texto altamente significativo y prácticamente olvidado. Lamentablemente nos unen con él puentes que hoy en día son estrechos.

Ciertamente que Spinoza es presente a los hombres cultos a través de Goethe y del idealismo alemán. Se trata aquí, sin embargo, del metafísico panteísta de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Ya el título de una ética demostrada según el método de Euclides plantea un desafío a la agudeza de los exégetas. Sin embargo, Strauss coloca con su obra temprana del año de 1930 al autor del *Tractatus theologico-politicus* en el centro de su reflexión. Lo hace sobre la base de una erudición notable de conocimientos especiales que no pueden ser esperados en términos generales de lectores interesados hoy en día y que ya en el momento de la aparición del libro restringieron su lectura solamente a los especialistas.

Con su Tratado Spinoza quería diluir la antigua competencia entre la profecía divina y la razón humana. Esto tenía como consecuencia un cuestionamiento racional de las aspiraciones políticas de un pueblo «elegido». La discusión de Leo Strauss con Spinoza se encuentra en el contexto de una autocomprensión judía posterior a la primera guerra mundial y anterior a la catástrofe, sobre lo cual, visto desde la distancia actual, se extiende necesariamente la sombra del pasado. El debate se

movía entre los extremos del sionismo (que exigía un Estado secular para el pueblo de Israel) y la asimilación (que buscaba en virtud del bautismo una vía en el ámbito de la cultura cristiana).

Puntos de apoyo se encuentran en el giro tardío del neokantiano de la Escuela de Marburgo Hermann Cohen —giro que lo conduce a sus orígenes judíos—, en la actividad docente de Martin Buber en dirección a una ciencia del judaísmo al igual que en la sistemática de la *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig. Más de treinta años después de la publicación alemana, Leo Strauss coloca una introducción de largo alcance a la traducción de su libro en Estados Unidos de América. En esta introducción se despliegan todos aquellos conocimientos que en los años de Weimer eran sólo presentes a los consagrados. A los lectores americanos cuyo círculo de especialistas tuvo que haber sido aún más reducido, estas explicaciones podrían haber aparecido presuntamente aún más oscuras.

Para los pertenecientes a generaciones posteriores se desarrolla aquí un acceso por completo nuevo, aunque se tenga que confesar con melancolía cómo las estrellas se han dispersado desde entonces. Mientras nosotros con la vista puesta en la República de Berlín que se delinea en el horizonte del porvenir nos imaginamos que los acentos fundamentales de los años veinte nos serían familiares y que sería posible enlazarse con la vida cultural de la República de Weimer, se tiene que constatar que con excepción de Heidegger la fuente de la que abreva en aquel momento Leo Strauss se sustrae a nuestra óptica selectiva. La tentativa de enmascarar esto puede conducir sólo al fracaso. Esta tentativa no debe ser emprendida en absoluto en este lugar.

En forma instructiva aparece, sin embargo, otro rasgo. Desde el libro sobre

Spinoza —enriquecido con materiales adicionales en su nueva edición— habla el potencial de una crítica de la *Aufklärung* que tanto promueve la carrera de pensamiento de Leo Strauss en los Estados Unidos de América de acuerdo al contraste ya mencionado, como ha impedido también su recepción en Alemania en virtud de los supuestos que se dan por descontados en este país. La vía fundamental de la argumentación de Leo Strauss se basa en el supuesto de que la religión y su crítica provienen de una misma raíz.

Algo comparable había afirmado Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* a partir de consideraciones dialécticas. El mundo de la «superstición», de la mitología, de los prejuicios dogmáticos, representa, al igual que la «lucha» recibida en contra de ellos en favor de la luz de la razón, una abstracción recíproca. La época que se caracteriza por esta lucha pone al descubierto en la visión sobre la totalidad el nexo más profundo. La lucha eterna se prolonga en forma perenne mientras permanezca sin decidir en qué medida un lado requiere siempre del otro para su autoafirmación. La superstición genera a la *Aufklärung*, y, a la inversa, la *Aufklärung* da lugar a la superstición.

Hegel ofrece un brillante análisis de autocomprensiones equivocadas e íntimamente entrelazadas en forma redoblada cuya signatura comprende no solamente al *siècle des lumières*. La jovial retórica de la *Aufklärung* atraviesa la historia de la antigua República Federal Alemana lo mismo que la de la antigua República Democrática Alemana, pues en el fantasma disuasivo del fascismo, en sus disfraces, en sus sucesores y en sus repeticiones se colocaban automáticamente diversos oponentes. Esta forma tardía de una «Ideología alemana» podría ser comprendida en forma aproximada con los medios conceptuales de Hegel.

Leo Strauss, sin embargo, apunta aún más lejos y más profundo. Él ve la *Aufklärung* como una instancia de crítica que va más allá de la época y que estaría actuando desde la Antigüedad. La modernidad no es tan moderna como ella cree y la lucha por la fidelidad a la tradición se muestra como la propia forma de esta fidelidad. No existe pues, en primer lugar, una tradición que se prolongue de manera natural hasta el momento en que el aspecto corrosivo de la crítica empieza a asediarse. La creación y el mantenimiento de la tradición se realizan más bien desde el principio y continuamente entre la superficie y la sustancia fundamental. Aquel que se enlaza solamente de forma exterior a la tradición, en realidad, la traiciona. Es por eso que el tradicionalista auténtico tiene que combatir a su doble que cree en forma más bien ingenua. El serio juego que se mantiene entre la fe y la crítica en el comienzo de la Modernidad y que tiene lugar aparentemente entre dos jugadores separados entre sí es, en un sentido más esencial, el acontecer mismo la transmisión de lo auténtico.

Leo Strauss ha expresado esta intuición posteriormente con la fórmula precisa *Persecution and the Art of Writing*. La situación típica para ello la representa la censura que impide toda expresión no deformada de la verdad. Pero en un sentido más amplio es siempre válida la diferencia de lo esotérico y de lo exotérico. Leo Strauss habla de una «Sociología de la Filosofía». En efecto, toda formulación exige de una consideración de las circunstancias y éstas perjudican siempre a la autenticidad. De ello es posible deducir —hasta Derrida y su escuela de una hermenéutica deconstructivista, esto es negativa— la máxima de desciframiento de que la verdad del texto tendría que ser buscada bajo su superficie. Lo que el texto dice abiertamente oculta su contenido.

Comprender significa entonces no solamente el comprender de otra manera lo que ha sido dicho alguna vez en una nueva situación, sino que exige una comprensión incorrecta, pero productiva de la literalidad. El rechazo de la apariencia lógica de la literalidad conduce a la fidelidad —una fidelidad que concierne a la existencia— a la palabra como ley. Detrás de ello se encuentra el modelo de la revelación y detrás de ello la creencia inicial, imposible de ser conmovida a través de ejercicios hermenéuticos, en Dios como aquel que habla a nosotros para sustraerse en todo lo que es dicho en forma explícita. Concebida radicalmente, la palabra de Dios lleva a una escucha más allá del mero oír, del percibir el mensaje. Lleva a la obediencia y ello exige una renuncia metódica a la exégesis literaria.

Sin embargo, si lo anterior es correcto, quedan atrás todas las «Ciencias del Espíritu» en la confrontación con el Libro de los Libros y, ulteriormente, con el cánón de los clásicos. Se trata de incorporar la doctrina en la vida. Hasta este punto se puede suponer una convergencia entre las intenciones de Leo Strauss y las del Heidegger temprano. Pero Leo Strauss prolonga decididamente la significación vital del canon de los clásicos más allá del bosquejo heideggeriano de una «ontología fundamental» hacia el reino de lo político. Ello tiene que ver, en una forma por demás intrincada, con la identidad del pueblo judío que se funda sobre la palabra. Lo que se dice en forma autoritaria a los oyentes y los obliga como obedientes más allá de toda distancia temporal es el único fundamento de una comunidad vital provista de una promesa de identidad. En esta dirección de un substancialismo político es en la que Leo Strauss ha ampliado los motivos heideggerianos ya desde una época temprana. El libro sobre la crítica de la religión en Spinoza trata en forma

soberana este problema y trae a colación la estrecha relación entre la revelación y la política en un estrato profundo bajo la interpretación histórica.

Esto se expresa en la forma más clara en *Philosophie und Gesetz*. Bajo este título aparecen trabajos de Leo Strauss en torno a Maimónides, el «Ilustrado medieval» en la editorial Schocken en Berlín en 1935, cuando el autor hacía tiempo que se encontraba fuera del país. La edición de las obras que en este momento se desarrolla anuncia el texto que yo, en consideración a las intenciones de Leo Strauss, considero más esencial que el tratado sobre Spinoza. Puede esperarse con interés el eco de este segundo volumen.

Por lo demás, en el nuevo entorno de Inglaterra y de los Estados Unidos de América, Leo Strauss ha practicado el arte de la escritura de tal modo que la élite comprende mientras que el asunto tratado se oye más plausible hacia afuera. El libro sobre Hobbes escrito en alemán y traducido en Oxford aparece en 1936 casi al mismo tiempo que *Philosophie und Gesetz* aunque está separado de él por algo más que solamente la mera distancia espacial. El libro en torno al teórico inglés del Estado del Leviatán ha defendido hasta hoy su rango como un estudio científico destacado. Se le puede denominar como un trabajo convencional sin hacerle una injusticia. Es decir, se atiene a los hechos y no sufre ningún demérito por la idiosincrasia de un strausianismo que caracteriza a algunas de sus numerosas obras tardías y que ha desacreditado aquí y allá a la escuela. Esto constituye también un capítulo de la sociología de la filosofía.

El que la política se base sobre la teología porque Dios nos ha dado en forma originaria una ley que los profetas anunciaban y que los sabios de la escritura más allá de los tiempos traían solamente a la escucha, en ello se encuentra con segu-

ridad la pretensión insostenible más dura que Strauss representa para la conciencia actual. El que, en contra de ello, la política se agote en formalidades y procedimientos, burocracia y justicia distributiva, pretensiones jurídicas y vías legales se ha convertido para nosotros, en el marco de una nación súbitamente unificada, en algo cuestionable. La totalidad más amplia de un continente que aún debe ser unificado como lo es Europa no allanará los problemas de falta de cohesión, sino que habrá de aumentarlos.

El que las formas de vida que pueden ser vividas en forma duraderas tengan que enlazarse con formas de vida ya vividas en forma duradera, el que, por tanto, el futuro se apoye sobre el pasado y no co-

mience, con la buena conciencia de la técnica social, a partir de la nada, permanece en todo caso un momento de verdad en el recuerdo que acompañara a la vida de Leo Strauss de un «Derecho Natural» desde el comienzo de los tiempos. Por supuesto que, en contra de Strauss, el pensamiento tendrá que anclarse históricamente para poder escapar de la pura perplejidad mediante la paradoja. En efecto, las formas de vida vinculantes, que no están puestas solamente para la disposición de valoraciones individuales de una «felicidad» subjetiva, provienen para nuestra comprensión no de los profetas o de reyes filósofos. Son más bien producto de la historia, son y continúan siendo magnitudes históricas.

## NOTAS

1. *Escritos completos, I: La crítica de la religión de Spinoza y otros escritos relacionados.*

2. Carl Schmitt, *Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler Verlag, Stuttgart, 1988.

3. Metzler Verlag, Stuttgart, 1996, 65 pp. (con una bibliografía de Strauss).

4. Leo Strauss, *Gesammelte Schriften I, Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, en colab. con Wiebke Meier, ed. de Heinrich Meier, Metzler Verlag, Stuttgart, 1996, 434 pp.

## EN BUSCA DE LA IZQUIERDA PERDIDA

Luis Salazar C.

JOSÉ WOLDENBERG,  
*Memoria de la izquierda*,  
México, Cal y Arena, 1998

El libro de José Woldenberg *Memoria de la izquierda* no es una historia académica, ni una reflexión con pretensiones teóricas. Es más bien una serie de relatos persona-

les de experiencias vividas por quien hoy preside, sorprendentemente, el Instituto Federal Electoral. No tiene sentido, entonces, hacer una reseña que reitere o discuta con argumentos lo que ahí se cuenta. Por eso me permito hablar más bien de las impresiones inmediatas que me provocó la lectura de este texto.