

tra el verdadero amor que une a los dos personajes de este libro.

Porque vivimos una época, en definitiva, de nueva sofística, de miedo a pensar. Frente a todo ello —valiente labor decimos— el autor quiere recuperar de nuevo el *eros* platónico por el Conocimiento. Esto es lo que siempre ha sido la filosofía: diálogo del alma consigo misma; amor por aprender y enseñar, haciéndolos en su fluir entretrejado, en su *symploké*, una gran Viceversa. Como bien dice el prologuista del libro, Luis Martínez de Velasco, citando unos versos de Antonio Machado:

*¿ya se oyen palabras viejas?
Pues aguzad las orejas.*

José Antonio Santiago Sánchez. Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid
litodav@terra.es

RANIERI, JOHN

Disturbing Revelation: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Bible, University of Missouri Press, Columbia, 2010, ix + 272 pp.

LAZIER, BENJAMIN

God Interrupted. Heresy and the European Imagination between the World Wars, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2009, xiv + 254 pp.

Nos encontramos ante dos obras de investigación rigurosa, audaces en sus planteamientos y temáticamente cercanas que, sin embargo, no sólo no resultan repetitivas sino más bien complementarias y, en ocasiones, incluso contradictorias. Benjamin Lazier es Profesor Asistente de Historia y Humanidades en el Reed College (Portland, Oregon), mientras que John Ranieri es Profesor Asociado de Filosofía en Seton Hall University (Nueva Jersey). Sin embargo, más allá de que se ocupen de diversas especialidades, ambos coinciden en dedicar gran parte de su obra a Leo Strauss, rodeándole, sin embargo, de diferentes interlocutores y omitiendo otros.

En efecto, Ranieri no hace mención de Hans Jonas ni de Gershom Scholem quienes, con Strauss, componen una tríada de intelectuales alemanes de origen judío de la época de entreguerras. Lazier, por su parte, no menciona en su obra a Eric Voegelin, a quien Ranieri vincula con Strauss, analizando el pensamiento de ambos desde la perspectiva del filósofo francés René Girard (pp. 186-248). Por otro lado, dada la importancia que se da al gnosticismo en el libro de Lazier —que, junto con el panteísmo, es una de las dos herejías modernas que se consideran en él— su decisión de no tomar en cuenta a Voegelin resulta llamativa si se sigue la línea de pensamiento de Ranieri. Además, la omisión en la obra de Ranieri de autores como Jonas, Scholem y Karl Barth, hace necesaria la presencia correctiva de Lazier en el desarrollo de estas cuestiones.

A la vez, la cercanía de ambos libros es clara en tanto ambos tratan de pensadores contemporáneos que consideran “perturbadoras” las enseñanzas de la revelación y se refieren a las herejías que se expandieron en la Alemania de la primera mitad del siglo XX, trayendo consigo que Dios fuera dejado de lado, “interrupted”, en el lenguaje de Lazier. En definitiva, sus autores realzan y describen la relación que existe entre religión y política en la segunda mitad del siglo XX, especialmente desde el pensamiento alemán-judío.

La gran diferencia entre ambos autores parte de la interpretación que hace Ranieri de la metáfora straussiana de la “segunda caverna”, desarrollada por Strauss en una nota de su obra *Philosophie und Gesetz*. Esta consiste en la situación inferior que habría alcanzado occidente como consecuencia de la modernidad: si la caverna —la primera caverna— es, en la lectura de Strauss, esencialmente el ámbito de la ignorancia natural del hombre común, el ámbito en el que los hombres se orientan naturalmente por una idea no interrogada de lo bueno y lo malo y afirman valores y jerarquías que dan consistencia a la vida en común, la segunda caverna a la que ha descendido el pensamiento moderno consiste en la negación dogmática moderna de la existencia misma de valores y jerarquías. Antes de emerger de la caverna hacia la luz de la filosofía, el hombre moderno deberá remontar de la segunda a la primera caverna. Strauss se refiere genéricamente a la tradición, y Ranieri no duda en considerar que, en realidad aunque con la ambigüedad propia de Strauss,

representa ésta al cristianismo. De este modo, se pone de manifiesto su intención de dejarlo de lado en la reflexión teológico-política de occidente. Ranieri, de esta manera, se aleja de los discípulos de Strauss quienes consideran que la metáfora consiste en una crítica al historicismo más que a la revelación.

Más allá de la reiterada y acertada insistencia de Rainieri al ilegítimo silencio de Strauss respecto del Nuevo Testamento, el autor parece olvidar las implicancias anti-judaicas que tiene la imagen post-platónica de Strauss acerca de la recuperación de la ignorancia natural, a partir de una emancipación respecto de la tradición de la revelación. Resulta interesante ponderar exactamente porqué un Strauss anti-cristiano se presenta de un modo mucho más satisfactorio que su versión anti-judía. Pero para quien ha aceptado —y nunca repudiado posteriormente— la verdad de los reclamos nietzscheanos acerca del origen judío del cristianismo, el anti-cristianismo straussiano no contradice *ipso facto* la hipótesis de un escondido anti-judaísmo.

La mayor contribución que realiza Ranieri para la comprensión de Strauss se relaciona con el cristianismo. En efecto, la lectura que realiza Ranieri de los ensayos straussianos “Jerusalem and Athens”, “Progress and Return” y “On the Interpretation of *Genesis*” (pp. 115-124) son competentes y penetrantes; más aún, su tratamiento de *On Tyranny* resulta magistral (pp. 170-185). Señala allí que la caridad, en el universo intelectual de Strauss, juega el papel de villano. Por medio del reemplazo de la auto-afirmadora y autónoma “admiración” propia de los clásicos por un “amor” dependiente de otros, según Strauss se pone de manifiesto el “triunfo de la orientación bíblica” que quita valor a todo lo verdadero y naturalmente bueno. Al considerar a la caridad como una virtud natural, Strauss sugiere que la tradición que siguió a la revelación ha perpetuado su cautividad en la segunda caverna. Si bien la crítica de Ranieri es implícita, no resulta difícil para el lector captar la sugerencia y el desafío de preguntarse cómo debe ser nuestra caridad respecto de quien la ha rechazado por principio. Sea cual sea la situación, a pesar de que la lectura de Ranieri acerca de la segunda caverna resulta incompleta, el énfasis que pone en la visión sesgada, contradictoria y tendenciosa que manifiesta Strauss al leer la Biblia

coincide con la visión de que la lectura de los clásicos de Strauss resulta un ejercicio esotérico cuyo fin es señalar la incompatibilidad entre la filosofía y el judaísmo (p. 171, nota 20). Al respecto se cita una carta datada el 20 de mayo de 1949 que Strauss dirige a Julius Guttmann en la que expresa su convicción de que Maimónides es un filósofo que debe ser leído de modo esotérico. (Cfr. H. Meier, *Leo Strauss and the Theological Political Problem* (Cambridge University Press, Cambridge, 2006) 23-24).

A primera vista, aquí radica principalmente la diferencia entre Strauss y Voegelin. En efecto, Ranieri demuestra la creciente insistencia voegelianiana acerca de la identidad fundamental de las experiencias subyacentes tanto a la revelación judía como a la filosofía griega. Más aún, basando su reclamo de identidad en el carácter normativo de las experiencias de trascendencia, Voegelin dio a su rival una posibilidad que supo aprovechar: Strauss dominaba desde hace tiempo una crítica a la experiencia religiosa basada en Dios. Tal vez porque Strauss nunca llevó a extremos esta crítica en su correspondencia con Voegelin o porque Ranieri conoce que la ortodoxia de Strauss es meramente técnica, no hace ningún esfuerzo en adjudicársela. En los hechos, el conflicto tiende a desaparecer porque la propia crítica de Ranieri al modo en que Voegelin se aproxima al mundo bíblico —un modo que certifica la “experiencia de la trascendencia”—, sólo alcanza a aquello que puede ser expresado en los términos de la filosofía griega, de modo que Voegelin acaba confirmando la visión straussiana de que sólo se puede ser leal a Atenas o a Jerusalén, nunca a ambos.

Aunque en ningún momento ataca Ranieri el desarrollo voegelianiano que suaviza la divina trascendencia hasta llegar a considerarla sólo como uno de los dos polos indisolublemente unidos en el carácter intermedio (*metaxy*) de la existencia humana noética o en la experiencia pneumática o espiritual, se inclina claramente por la orientación bíblica e invita, de este modo, a sus lectores a reconocer la embarazosa situación de Voegelin frente a la *realidad* de la divina trascendencia. La crítica de Ranieri se encuentra más bien en la ilegítima hispotatización de la realidad que Voegelin ha hecho del trascendente Dios de Israel. El principal problema de Voegelin, en definitiva, no radica en que continúe utilizando el lenguaje de la trascen-

dencia sin admitir la posibilidad de un Dios trascendente que existe fuera de la conciencia humana, sino su continua presunción de que la entrega al plano trascendente del Ser no sólo hace posible el descarilamiento y la degeneración que afectan al judaísmo y al cristianismo, sino sobre todo que constituye el fundamento del dualismo que subyace bajo toda forma de mal que él denomina gnosticismo.

Voegelin no oculta su deuda intelectual con Jonas, el principal referente del siglo XX acerca del gnosticismo, pero rechaza la afirmación de que la aplicación que él hace de conceptos derivados de la temprana herejía cristiana a los principales movimientos de la modernidad, hunda sus raíces en Jonas. Este es un ejemplo que pone de manifiesto porqué Ranieri necesita ser complementado por Lazier. La omisión de Jonas en el contexto del tratamiento voegeliniano de la tradición bíblica deja la obra de Ranieri descontextualizada. Lazier, como buen historiador, no sólo sitúa a Jonas en el entorno de los primeros estudios acerca del gnosticismo, sino que los explica y relaciona con desarrollos contemporáneos tales como la “teología de la crisis” de Karl Barth. Por otro lado, si se deja de lado a Voegelin, la consideración que realiza Lazier acerca del moderno gnosticismo centrado en Barth, queda de algún modo también fuera de contexto.

La principal contribución de Lazier respecto a Jonas consiste en señalar la radical inconsistencia de su famoso ataque a Heidegger de 1964. En efecto, con el fin de desenmascarar a Heidegger como anti-teólogo, Jonas debía invocar la misma divina trascendencia que antes le sirvió de base para un nihilismo gnóstico. Lazier sugiere que el movimiento ambientalista con el que Jonas completa su itinerario intelectual, constituye en realidad un retorno a sus orígenes heideggerianos: al rechazo radical de un Dios basado en un dualismo a favor de un naturalismo de tipo monista. Hubiera resultado interesante descubrir la relación entre los sistemas maduros de Jonas y Voegelin, así como explorar la posibilidad de que ambos, más que acérrimos enemigos del gnosticismo, sean propagadores de una versión alterada del mismo en la cual este mundo se reconoce como divino cuando el dualismo implícito en la religión trascendental es derrotado. Una vez quitada la divinidad al Dios de Israel, se abriría paso al panteísmo.

La decisión de Lazier de no incluir a Voegelin en su estudio se ve ampliamente recompensada por el descubrimiento que el autor hace de una importante conexión entre Jonas y Strauss. En efecto, procedente de la correspondencia inédita del primero, Lazier presenta en su obra una entusiasta respuesta de Strauss a la publicación de *The Gnostic Religion* (1958). En ella afirma Strauss que el gnosticismo resulta la rebelión más radical contra la *physis*. “Nuestro problema ahora es recuperar la *physis*” (Lazier, p. 54, 214).

Lazier sitúa la respuesta de Strauss en el contexto de la distinción entre *physis* y *nomos*, y afirma que siendo el fundamento del proyecto straussiano recobrar la naturaleza, deberá superar al *nomos*, responsable de la segunda caverna. De este modo, aquí también se puede encontrar otra instancia de un gnosticismo alterado. Precisamente, la centralidad de la *physis* en Strauss conduce a Lazier a su principal conclusión respecto a Strauss. Si Ranieri es magistral en la interpretación de *On Tyranny*, Lazier lo es en su análisis de *Natural Right and History*: “En síntesis, Strauss contrasta lo natural con lo divino, y distingue el derecho de la ley. Si el judaísmo se entiende como una religión de la ley divinamente revelada (y Strauss así lo entiende), entonces, el derecho natural debe considerarse como la más potente de sus alternativas heréticas... Consagrar esto supuso, sobre todo, ofrecer un sustituto filosófico frente a Dios” (p. 128).

Lazier, después de recordar el decisionismo straussiano que le conduce a la elección de Atenas frente a Jerusalén, toma prestado de Joseph Cropsey el término “physiodicea” para describir el proyecto straussiano: “La *physis* aquí usurpa el lugar de Dios. La teodicea implica fe, una fe que Dios en su misterio derrotará aquello que se manifiesta al hombre como autónomo e invencible. Physiodicea también implica fe, la fe del filósofo en la fuente natural de su propia actividad. Strauss admitió que la pregunta acerca del conocimiento evidente reside sobre una premisa no evidente. Utilizando una frase de Franz Rosenzweig, la filosofía era el sustituto ateo de la teología”. Strauss, no cabe duda, hubiera objetado esta afirmación (Lazier, pp. 129-130).

En efecto, Strauss nunca hubiera confirmado en público las deducciones de Lazier. Su error consiste aquí en que, precisamente, Rosenzweig calificó de este modo a la filosofía en el sentido opues-

to al straussiano: en contra de la teología mística o racionalista, Rosenzweig se manifestó finalmente como ateo. La teología decisionista de Strauss, por el contrario, es —en opinión de Lazier— conscientemente atea y utiliza la posibilidad de un Dios trascendente tan sólo como un arma poderosa para atacar el modo que adquirió la filosofía en la Ilustración. Justamente esta visión de un “ateísmo” religioso es lo que condujo a Strauss a una solución esotérica del problema teológico-político.

Aunque algo específicos en su modo de tratar la cuestión teológico-política, ambos libros resultan una referencia necesaria para todos aquellos que deseen comprender con mayor profundidad el problema de la rebelión contemporánea contra el Dios de Israel por parte de su propio Pueblo, su relación con los dolorosos hechos de la primera mitad del siglo XX, así como las consecuencias que el pensamiento de los autores tratados tienen en la actualidad.

María Alejandra Vanney. Universidad Austral – CONICET
mvanney@austral.edu.ar

REGO, THOMAS

La filosofía del sentido común en Aristóteles. La doctrina aristotélica de las 'koinai doxai', los 'endoxa' y los primeros principios de la demostración en comparación con la teoría de Antonio Livi acerca de las primeras verdades existenciales, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma, 2011, 137 pp.

Los últimos años han conocido un redescubrimiento de la figura de Aristóteles. Aquel cuyos escritos constituyeron durante algunos siglos la Filosofía sin más, se ha convertido en el campo de batalla en que se disputan el predominio las diferentes escuelas contemporáneas. Cada uno se siente invitado a recibir de él nuevas sugerencias: al analítico le fascina su tratamiento del lenguaje, diversos sistemas éticos encuentran en él inspiración, mientras que en el continente no se ve en él ya sólo un *sistema* metafísico sino una filosofía de la pluralidad. Sin embargo, las nuevas lecturas del pensamiento del Estagirita corren el riesgo de ofuscar la apertura realista al mundo