



UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

CARLOS MAYORA RE

**ENTRE ATENAS Y JERUSALEN:
COORDENADAS DEL PENSAMIENTO
POLÍTICO DE LEO STRAUSS**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica
de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
1994



Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Dr. Federicus MUGICA Dr. Joseph-Angelus GARCÍA CUADRADO

Coram Tribunali, die 2 mense iulii, anno 1993, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Philosophia
Vol. IV, n. 6



INTRODUCCIÓN

Cuando a finales de la segunda mitad de nuestro siglo la cultura occidental se enfrentó con una de las situaciones más dramáticas por las que ha tenido que atravesar: una guerra mundial con un alcance vastísimo en sus consecuencias; el hombre moderno se vio obligado una vez más a cuestionarse acerca de los motivos últimos de sus acciones, y descubrió sorprendido que —lejos de obedecer a idealizados fundamentos racionales—, detrás de un parapeto de falsa racionalidad se agazapaban ambiciones desmedidas y afán de dominio.

Ante el hombre se presentaban dos caminos, cada uno de ellos exclusivo y antitético respecto del otro: el primero, constituirse en Señor de lo creado colocándose en el sitio del creador; el segundo, llevar a cabo un señorío de la realidad sabiéndose destinatario inmerecido de un don, sabiéndose administrador y no dueño del mundo.

Ambas alternativas responden a actitudes muy distintas respecto a lo creado; en la primera el hombre se encontraría frente a unas cosas que deben ser dominadas y puestas a su servicio por medio del conocimiento científico, independientemente de consideraciones morales extrínsecas al hombre mismo; y en la segunda, en cambio, el dominio de la naturaleza no puede ser realizado de la misma manera pues todas las cosas —empezando por el hombre mismo— responden al proyecto de un creador trascendente, y por tanto toda la realidad posee intrínsecamente un carácter moral que debe ser respetado.

En lo más hondo de ambas opciones, late una cuestión teleológica. En definitiva, cualquier discusión que se lleve a cabo entre esas posturas cela dos actitudes diversas respecto a la finalidad en la naturaleza. Desde los inicios de la llamada modernidad, la cuestión del fin se vio trastocada irremisiblemente: el hombre se colocó en el centro de la creación e hizo que todas las cosas convergieran hacia sí, se conceptualizó como el único dador de sentido de los hechos reales y por ese camino terminó por constituirse en

el creador de la realidad cognoscible, sin importarle lo que las cosas fuera en su intimidad, pues por medio de un acto voluntario había renunciado a la posibilidad de conocer cualquier realidad suprasensible, contentándose con fines parciales, es decir, con una teleología truncada cuya última aspiración sería pragmática, en el mejor de los casos, o simplemente hedonista.

Para los clásicos; y me refiero aquí a lo que tradicionalmente se ha designado con este término: la antigüedad griega y las grandes lumbreras medievales; la cuestión de la finalidad se resolvía de una forma muy distinta. El hombre se encontraría a sí mismo sumergido en una realidad sensible que se le ofrece para ser conocida, se vería instalado entre cosas puestas fuera de él, y a diferencia del planteamiento anterior, dichas realidades tendrían un sentido intrínseco propio e independiente, sin más relación con el conocimiento humano que el hecho de ser conocidas; y, lo que es más importante, con una presencia sincera y transparente, es decir, dándose a conocer —por decirlo así— de tal manera que a través de su realidad sensible el hombre puede llegar a conocer aspectos suprasensibles, concretamente, la naturaleza íntima de cada cosa.

Así, por medio del conocimiento de la naturaleza de las cosas, el hombre sería capaz de saber cuál es el fin intrínseco de cada una de las realidades de lo creado, empezando por el más importante, por sí mismo. De tal manera que el fin se desplaza desde el hombre en cuanto tal —como suponían los modernos— al fin intrínseco de cada realidad, al fin natural de cada cosa.

Es en el contexto que hemos venido describiendo, donde es posible apreciar con más claridad la figura de Leo Strauss, autor sobre el que se trata monográficamente en el *excerptum* de la tesis doctoral que presentamos.

El ambiente filosófico norteamericano de los años de la posguerra fue la palestra en la que nuestro autor llevó a cabo sus combates intelectuales. Desde su cátedra de Historia de las Ideas Políticas en la Universidad de Chicago (que ocupó desde 1949 hasta su jubilación en 1968) realizó lo que Allan Bloom, uno de sus discípulos más notables, ha llamado “una concisa crítica a la modernidad”; y desde el mismo sitio formó un número considerable de filósofos que luego se fueron repartiendo por todos los Estados Unidos difundiendo sus ideas en muchas de las universidades de ese país.

Sucintamente puede decirse que toda la crítica de Strauss a la filosofía moderna, y por tanto su clamor por una vuelta a la sabiduría de los socráticos, no está orientada más que a poner a la naturaleza en el lugar de honor del que fue desbancada por los filósofos modernos.

Nuestro autor ve en Maquiavelo el principio del descalabro de la noción de naturaleza, pues filósofos tales como Hobbes o Locke no habrían hecho más que llevar hasta sus últimas consecuencias el pensamiento germinal del florentino. Pasando por Rousseau y terminando en Nietzsche, la desnaturalización de la realidad se habría visto completada hasta el punto de vaciar completamente de contenido el término naturaleza y cualquier otro concepto metafísico relativo al mismo.

Sus críticas a la modernidad tienen como blanco inmediato la ciencia política de su época, a la que acusa de irreal por su rechazo a introducir valores en sus estudios sobre el hombre, la moral y la política. Pues la inclusión de elementos axiológicos en las ciencias humanas es, según Strauss, la única respuesta a la pregunta del hombre sobre la forma de escapar del callejón sin salida del relativismo y de las ciencias sociales positivizadas. Dice además que precisamente por la negación a incluir juicios de valor en sus análisis, la ciencia política moderna se maniatada voluntariamente para encontrar cualquier solución al problema central de la vida política: la búsqueda del mejor régimen.

Dicho problema, el mejor régimen de gobierno, ha encontrado en Strauss una respuesta cabal. Su solución está fundamentada en el ejercicio de la virtud clásica y se articula sobre una concepción realista de las cosas políticas; atribuyendo a las mismas una naturaleza determinada, y dejándose guiar, entonces, por el «deber ser» de las cosas, de los hombres, de las sociedades, antes que por las pasiones, intereses o egoísmos individuales.

Se comprende entonces, que en la perspectiva straussiana ocupen un lugar fundamental, temas tales como la naturaleza de las cosas (en su sentido más metafísico), la naturaleza humana, la teleología, y otros que hacen de la política una parte constitutiva de la filosofía práctica —junto con la economía y la ética, según el planteamiento clásico—; como señalamos en las conclusiones del trabajo.

En definitiva, la crítica de Leo Strauss, y su labor positiva de construcción de una filosofía política a la medida del hombre y de su naturaleza, puede resumirse diciendo que nuestro autor ha pretendido restablecer para el hombre el sentido del fin, pues desde la revolución moderna dicha realidad estaba considerada más bien como algo fabricado, y no —como entendían los clásicos— como algo que el hombre mismo hacía por medio de su actividad libre, tal como especifica Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: «hablando en rigor, el fin no es nada que se fabrique, sino algo que el actor realiza» (EN VI. 2, 1139 a 17).

A lo largo de las páginas de la Tesis se ha intentado mostrar no tanto qué dijo Leo Strauss, sino por qué lo dijo. Es decir, comprender qué preguntas se plantea y por qué esas y no otras; cuál es su concepción de la filosofía, cuál la de la fe; qué o quién es para Strauss un Moderno y por qué contrapone ese concepto al de un Antiguo... El propósito del trabajo puede apuntarse diciendo que se intentaba desvelar las raíces de su pensamiento, y a poco que se cave lo primero que el investigador encuentra es la crucial relación entre filosofía y religión, razón y fe, o Atenas y Jerusalén, como él mismo denomina al problema.



ÍNDICE DE LA TESIS

| | <u>Pág</u> |
|--------------------|------------|
| INTRODUCCIÓN | 1 |

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I:

LA FIGURA DE LEO STRAUSS Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

| | |
|---|-----|
| 1. La Figura de Leo Strauss y la Filosofía Política | 19 |
| a) Una visión general | 23 |
| 2. La Filosofía: ¿Eros o Sísifo? | 32 |
| a) La aproximación de Strauss a lo real | 37 |
| b) Una definición de filosofía | 43 |
| c) Una aproximación desde el derecho natural | 51 |
| d) La filosofía política | 65 |
| 3. La Caverna, la Ciudad y la Filosofía Política | 75 |
| a) Una visión más amplia de la filosofía política | 95 |
| 4. El Problema de la Filosofía Política | 105 |

CAPITULO II:

EL JUDAÍSMO O LA RELIGIÓN DE LA RAZÓN

| | |
|---|-----|
| 1. La Cuestión Judía | 121 |
| a) El problema teológico-político | 127 |
| b) La Cuestión Judía como punto de partida de la filosofía política | 132 |
| c) El liberalismo como problema | 139 |
| 2. ¿Fe o Fidelidad? | 145 |
| a) La fe y las obras | 148 |
| b) La fe de acuerdo al planteamiento straussiano | 155 |
| c) El judaísmo, religión de la razón | 166 |
| d) Revelación y racionalidad | 171 |
| 3. Atenas y Jerusalén | 180 |
| a) Un punto de partida racionalista | 182 |
| b) Fe y razón, las posibilidades del conocimiento suprasensible | 189 |
| c) Motivo del acuerdo y del desacuerdo entre filosofía y religión .. | 199 |
| d) El conocimiento de Dios y de la ley revelada | 209 |
| e) La filosofía ante la religión | 222 |

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO III:
ANTIGUOS Y MODERNOS

| | |
|--|-----|
| 1. La Crisis de Nuestro Tiempo | 231 |
| a) La Ciudad, el medio por el hombre alcanza su fin | 232 |
| b) La pérdida del sentido del fin | 237 |
| c) Una aproximación al positivismo y al historicismo desde la perspectiva de Strauss | 248 |
| d) Necesidad de la vuelta a los clásicos | 252 |
| e) Esoterismo y hermenéutica | 256 |
| 2. Sócrates | 264 |
| a) La duda socrática | 269 |
| b) El conocimiento del "todo" por sus partes | 272 |
| c) La heterogeneidad noética | 279 |
| d) El lugar de Dios en el todo: lo irracional dentro de lo racional | 281 |
| 3. La Disputa entre los Antiguos y los Modernos | 292 |
| a) El concepto de la filosofía puesto en juego | 298 |
| b) Los orígenes de la Disputa y la idea de progreso | 303 |
| c) Reconsiderar la filosofía desde la perspectiva de los clásicos | 314 |

CAPÍTULO IV:
INVESTIGACIÓN GENÉTICA DE LA MODERNIDAD A LA LUZ
DE LA FILOSOFÍA CLÁSICA

| | |
|---|-----|
| 1. Introducción | 325 |
| 2. La Ciencia Nueva, la Filosofía | 331 |
| a) La secularización de la fe o el olvido de lo eterno | 335 |
| b) El giro antropocéntrico | 340 |
| c) Una nueva metafísica | 347 |
| 3. Del "Debe Ser" al "Es" | 353 |
| a) La primacía del método sobre el objeto en la ciencia natural moderna | 355 |
| b) El método y la principalidad de la naturaleza | 363 |
| 4. El Surgir de la Modernidad en Maquiavelo y en Hobbes | 375 |
| a) Lo moderno y lo clásico | 377 |
| b) Maquiavelo | 380 |
| c) Hobbes | 391 |
| 5. Antiguos y Modernos, algunas perspectivas | 408 |
| a) El concepto de la filosofía y la negación de la divinidad | 408 |
| b) Algunas consecuencias concretas | 413 |
| EPÍLOGO | 430 |
| CONCLUSIONES | 445 |
| ANEXO: BIBLIOGRAFÍA DE LEO STRAUSS (1921-1993) | 453 |
| BIBLIOGRAFÍA | 475 |



BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

1. *Bibliografía de Leo Strauss*¹.

- L. STRAUSS, "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy", *Social Research* 13 (septiembre 1946): 326-67.
- The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* (Chicago: University of Chicago Press, 1963).
- The City and Man*, (Chicago: Rand McNally, 1964).
- Meditación sobre Maquiavelo* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1964).
- Spinoza's Critique of Religion* (New York: Schocken Books, 1965).
- Socrates and Aristophanes* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).
- On Tyranny* (Ithaca: Cornell, 1968).
- Liberalis, Ancient and Modern* (New York: Basic Books, 1968).
- L. STRAUSS y J. KLEIN, "A Giving of Accounts", *The College* 25 (1970): 1-4.
- L. STRAUSS, *¿Qué es Filosofía Política?* (Madrid: Guadarrama, 1970).
- Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1971).
- "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy", *Interpretation; a Journal of Political Philosophy*, 2 (verano 1971): 1-9.
- "Political Philosophy and the Crisis of our Time", *The Post-Behavioral Era*, G. J. Graham, Jr. & G. W. Carey (eds.), (New York: David McKay, 1972), pp. 217-42.
- "Derecho Natural", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (Bilbao: David L. Sills, 1974), voz "Derecho", T. III, pp. 571-3.
- "An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's", *Interpretation; a Journal of Political Philosophy*, 7 (septiembre 1978): 1-3.
- L. STRAUSS y GADAMER, "Correspondence Concerning Wahrheit und Methode" *Independent Journal of Philosophy* 2 (1978): 5-12.
- L. STRAUSS, "Preface of Hobbes politische Wissenschaft", *Interpretation; a Journal of Political Philosophy*, 8 (enero 1979): 1-3.
- "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", *Independent Journal of Philosophy* 3 (1979): 111-118.
- "On the Interpretation of Genesis", *L'Homme* 21 (1981): 5-20.
- The Argument and the Action of Plato's Laws* (Chicago: Midway, 1983).
- Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).
- "Exoteric Teaching", K. H. Green (ed.), *Interpretation; a Journal of Political Philosophy*, 14 (enero 1986): 51-9.

1. Se recogen los textos y las ediciones utilizadas para el trabajo; para una Bibliografía completa del autor vid. Anexo

- L. STRAUSS y J. CROUSEY, *History of the Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).
- L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: Chicago University Press, 1988).
- “Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization”, en H. Gildin (ed.), *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss* (Detroit: Wayne University Press, 1989), pp. 249-89.
- “Preface to Spinoza’s Critique of Religion”, *Liberalism Ancient and Modern*, (Ithaca: Cornell University Press, 1989), pp. 224-59.
- “An Epilogue”, en H. Gildin (ed.), *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss* (Detroit: Wayne University Press, 1989), pp. 249-89.
- An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, H. Gildin (ed.), (Detroit: Wayne University Press, 1989).
- The Rebirth of Classical Political Rationalism*, T. Pangle (ed.), (Chicago: Chicago University Press, 1989).
- “Qué es la Educación Liberal”, *Atlántida* 3 (octubre-diciembre, 1992): 12-22.

2. Bibliografía específica.

- ADLER E. ADLER, “Leo Strauss’s: Philosophie und Gesetz”, A. Udoff (ed.), *Leo Strauss’s Thought. Toward a Critical Engagement* (London: Lynne Rienner, 1991), pp. 183-226.
- G. ANASTAPLO, “On Leo Strauss: A Yearzeit Remembrance”, *University of Chicago Magazine*, 67 (invierno 1974): 30-8.
- E. ANDREW, “Descent to the Cave”, *Review of Politics*, 45, 2 (octubre 1983): 510-35.
- M. AUERBACH, “The Philosophical Politics of Leo Strauss”, *Teaching Political Science* 12, 2 (1985): 52-60.
- P. J. BAGLEY, “On the Practice of Esoterism”, *Journal of History of the Ideas* 53 (abril-junio, 1992): 13-25.
- H. BARON, “*The Querelle* of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship”, *Journal of the History of Ideas* 20, 1 (enero 1959): 1-22.
- L. BERNIS, “Leo Strauss 1899-1973”, *Independent Journal of Philosophy* 2 (1978): pp. 1-10.
- “The Prescientific World and Historicism: Some Reflections on Strauss, Heidegger, and Husserl”, en A. Udoff (ed.) *Leo Strauss’s Thought. Toward a Critical Engagement* (London: Lynne Rienner, 1991), p. 169-182.
- W. BERNIS, “The Achievement of Leo Strauss. I”, *National Review* 25 (diciembre 1973): 1347.
- D. BIALE, “Leo Strauss: The Philosopher as Weimar Jew”, en A. Udoff (ed.), *Leo Strauss’s Thought. Toward a Critical Engagement* (London: Lynne Rienner, 1991), pp. 31-40.
- M. BIZZOTO, *La Rinascita dell’Etica. Ethos, valori e doveri nel contesto della cultura contemporanea*, (Torino: Elle Di Ci, Luman, 1987).

- A. BLOOM, "Leo Strauss. September 20, 1899-October 18, 1973", *Political Theory* 2 (noviembre 1974): 372-92.
— "Preface", L. Strauss, *Liberalism, Ancient and Modern* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
- N. BOBBIO, "Dei Possibili Raporti tra Filosofia e Scienza Politica", en AAVV *Tradizione e Novità della Filosofia Politica*. Quaderni degli annali della Facoltà di Giurisprudenza (Bari: Università di Bari, 1970), p. 18-31.
— "Sul Diritto Naturale", *Rivista di Filosofia* 45, 4 (1954): 429-38.
- K. BOCK, "Teorías del Progreso, el Desarrollo y la Evolución", T. Bottomore y R. Nisbet (Compiladores), *Historia del Análisis Sociológico* (Buenos Aires: Amorrortu, 1988), pp. 59-105.
- R. BOUDON, "Should We Believe in Relativism?", A. Bohnen y A. Musgrave (eds.), *Wege der Vernunft. Festschrift zum 70 Geburtstag von Hans Albert* (Tübingen: JCB Mohr, 1991), pp. 113-29.
- R. BRAGUE, "Athènes, Jérusalem, La Mecque", *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (julio-septiembre, 1989): 309-337.
- L. A. CANTOR, "Leo Strauss and Contemporary Hermeneutics", A. Udoff (ed.) *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement* (London: Lynne Rienner Publishers, 1991), pp. 267-314.
- F. CARNELUTTI, "L'Antinomia del Diritto Naturale", *Rivista di Diritto Processuale*, 14 (1959): 511-25.
- H. CATON, "Der hermeneutische Weg von Leo Strauss", *Philosophisches Jahrbuch*, 80 (1973): 171-82.
- C. A. COLMO, "Reason and Revelation in the Thought of Leo Strauss", *Interpretation; a Journal of Political Philosophy*, (otoño 1990): 145-60.
- J. CROUSEY, "A Replay to Rothman", *American Political Science Review*, 56, 2 (junio 1962): 353-9.
— "Leo Strauss: A Bibliography and Memorial", *Interpretation; a Journal of Political Philosophy*, 5 (invierno 1975): 133-147.
— "On Ancients and Moderns", *Interpretation; a Journal of Political Philosophy*, (otoño, 1990): 31-51.
— "Preface", L. Strauss, *The Argument and the Action of Plato's Laws* (Chicago: Midway, 1983).
— *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss* (New York: Basic Books, 1964).
— *Political Philosophy and the Issues of Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1977).
- J. CRUZ CRUZ, *Existencia y Nihilismo. Introducción a la Filosofía de Jacobi* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra: 1986).
— *Razones del Corazón. Jacobi entre el Romanticismo y el Clasicismo* (Pamplona: Eunsa, 1993).
- R. CUBEDDU, "La Critica della Modernità in Leo Strauss", *Filosofia* 38 (enero-abril 1987): 25-52.
— *Leo Strauss e la Filosofia Politica Moderna* (Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1983).

- N. CHIARAMONTE, "La Tirannide Moderna", *Tempo Presente* 12, 5 (1968): 6-20.
- T. D'ANDREA, "Rethinking the Christian Philosophy Debate: An Old Puzzle and Some New Points of Orientation", *Acta Philosophica* 1 (1992): 191-214.
- F. DALLMAYR, "Politics Against Philosophy: Response to Drury's 'Leo Strauss's Classical Natural Right Teaching'", *Political Theory* 15 (agosto 1987): 326-37.
- W. DALLMAYR, "Strauss and the 'Moral Basis' of Thomas Hobbes", *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 52 (1966): 25-66.
- W. J. DANHAUSER, "The Achievement of Leo Strauss. IV", *National Review* 25 (diciembre 1973): 1355-7.
- "Leo Strauss: Becoming Naïve Again", *American Scholar*, 44 (1971): 636-42.
- K. L. DEUTSCH y W. NIGGORSKI, "Preface", *The Review of Politics* 53 (primavera 1991).
- C. DOMB, "El Judaísmo ante la Ciencia Actual", *Atlántida* 3 (octubre-diciembre, 1992): 4-12.
- S. B. DRURY, "Strauss, Philosophy, and Politics: Leo Strauss's Classical Natural Right Teaching", *Political Theory* 15 (agosto 1987): 299-315.
- "Strauss, Philosophy and Politics: Leo Strauss's Classical Natural Right Teaching", *Political Theory* 15 (agosto 1987): 299-315.
- "The Esoteric Philosophy of Leo Strauss" *Political Theory* 13 (agosto 1985): 315-38.
- "The Hidden Meaning of Strauss's 'Thoughts on Machiavelli'", *History of Political Thought* 6 (invierno 1985): 575-590.
- *The Political Ideas of Leo Strauss* (New York: St. Martin's, 1988).
- M. P. EDMOND, "Machiavel et la question de la Nature", *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (julio-septiembre 1989): 347-52.
- "Persecution et Politique de la Philosophie", *Libre*, 6 (1979): 69-98.
- A. ENEGRÉN, "Avant-propos", *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (julio-septiembre 1989): 291.
- L. FERRY, *Political Philosophy. I. Rights, the New Quarrel between the Ancients and Moderns* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990).
- E. FINK, *La Filosofía de Nietzsche* (Madrid: Alianza, 1966).
- E. L. FORTIN, "Between Lines. Was Leo Strauss a Secret Enemy of Morality?", *Crisis* 7 (diciembre 1989): 19-26.
- "Gadamer on Strauss: An Interview" *Interpretation; a Journal of Political Philosophy*, 12, 1 (enero 1984): 1-13.
- "Thomas Aquinas", *History of Political Philosophy*, L. Strauss & J. Cropsey (eds.), (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), pp. 248-76.
- "Rational Theologians and Irrational Philosophers: A Straussian Perspective", *Interpretation; a Journal of Political Philosophy*, 12 (mayo-septiembre 1984): 349-56.
- H. FRADKIN, "Philosophy and Law: Leo Strauss as Student of Medieval Jewish Thought", *The Review of Politics* 53 (1991): 40-53.
- K. VON FRITZ y E. KAPP, "The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Nature", en J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle. 2. Ethics & Politics* (Liverpool: Duckworth, 1977), pp. 113-35.

- J. FUEYO, *La Mentalidad Moderna* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967).
- H. G. GADAMER, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, (Salamanca: Sígueme, 1984).
- R. GAMBRA, "Leo Strauss y sus Reflexiones sobre Maquiavelo", *Atlántida* 2 (marzo-abril 1963): 221-4.
- E. GENDRON, "L'Allegorie de la Caverne. Republique en petit", *Laval Théologique et Philosophique* 41, 3 (1985): 329-43.
- D. GERMINO, "Two Conceptions of Political Philosophy", *The Post-Behavioral Era*, George J. Graham, Jr. & George W. Carey (eds.), (New York: David McKay, 1972).
- "Second Thoughts on Leo Strauss's Machiavelli", *Journal of Politics* 28 (1966): 794-817.
- "The Revival of Political Theory", *Journal of Politics*, 25 (agosto 1963): 437-60.
- V. GOUREVITCH, "Philosophy and Politics, I", *Review of Metaphysics* 22, 2 (diciembre 1968): 58-84.
- "Philosophy and Politics, II", *Review of Metaphysics* 22, 2 (diciembre 1968): 281-328.
- G. P. GRANT, "Tyranny and Wisdom: A Comment on the Controversy Between Leo Stauss and Alexander Kijève", *Social Research*, 31 (1964): 45-72. Reimpreso en *Technology and Empire* (Toronto: House of Anansi, 1969).
- J. G. GUNNELL, "Political Theory and Politics. The case of Leo Strauss", *Political Theory* 13, 3 (agosto 1985): 339-61.
- "Strauss Before Straussianism: Reason, Revelation, and Nature", *Review of Politics* 53 (invierno 1991): 53-75.
- "The Myth of Tradition", *American Political Science Review* 72 (1978): 122-34.
- *Between Philosophy and Politics: The Alienation of Political Theory* (Amherst, Mass.: University of Massachusetts, Press, 1986).
- J. HA-LEVI, *Cuzary. Libro de grande ciencia y mucha doctrina*, (Edición preparada por J. Imirizaldu), (Madrid: Editora Nacional, 1979).
- HALL R. HALL, "Plato's Just Man: Thoughts on Strauss's Plato", *The New Scholasticism*, 42 (1968): 202-25.
- W. HARBINSON, "Irony and Deception", *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978): 89-94.
- W. C. HARVARD, "The Method and Results of Political Anthropology in America", *Achiv für Rechts-und-Socialphilosophie*, 47 (1961): 395-415.
- K. H. GREEN, "In the Grip of the Theological-Political Predicament: The Turn to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss", A. Udoff (ed.) *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement* (London: Lynne Rienner Publishers, 1991), p. 48.
- P. HAZARD, *La Crisis de la Conciencia Europea (1680-1715)* (Madrid: Alianza, 1988).
- W. HENNIS, *Política y Filosofía Práctica* (Buenos Aires: Sur, 1973).
- M. HIMMELFARB, "On Leo Strauss", *Commentary* 58 (agosto 1974): 60-6.
- F. INCIARTE, *El Reto del Positivismo Lógico* (Madrid: Rialp, 1974), p. 190-1.

- D. INNERARITY, *Dialéctica de la Modernidad* (Madrid: Rialp, 1990), p. 211
- H. JAFFA, "Dear Professor Drury: Response to Drury's 'Leo Strauss's Classical Natural Right Teaching'", *Political Theory* 15 (agosto 1987): 316-325.
- "Crisis of Strauss Divided", *Policy Review*, 42 (otoño 1987): 89-90.
- "Crisis of Strauss Divided. The Legacy Reconsidered", *Social Research*, 54, 3 (1987): 579-603.
- "Strauss, Leo. Churchillian Speech and the Question of the Decline of the West", *Teaching Political Science*, 12, 2 (1985), 61-7.
- *American Conservatism and the American Founding* (Durham: Carolina Academic Press, 1984).
- "The Achievement of Leo Strauss. III", *National Review* 25 (diciembre 1973): 1353-5.
- R. F. JONES, *Ancients and Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth Century England*, (Dover: Publications Inc., 1982).
- H. Y. JUNG, "Two Critics of Scientism: Leo Strauss and Edmund Husserl", *The Independent Journal of Philosophy* 2 (1978): 83.
- "Leo Strauss's Conception of Political Philosophy: a Critique", *The Review of Politics*, 29 (1967): 429-517.
- "The Life-World, Historicity, and Truth: Reflections on Leo Strauss's Encounter with Heidegger and Husserl", *Journal of The British Society for Phenomenology*, 9, 1 (1978): 11-25.
- R. H. KENNINGTON, "Strauss's *Natural Right and History*", A. Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement* (London: Lynne Rienner, 1991), pp. 227-252.
- G. KLOSKO, *The Development of Plato's Political Theory* (New York: Methuen, 1986).
- A. KOYRÉ, *Del Mundo Cerrado al Universo Infinito* (Madrid: Siglo Veintiuno, 1979).
- *Introducción a la Lectura de Platón* (Madrid: Alianza, 1966), p. 103, n. 6.
- D. R. LACHTERMAN "Laying Down the Law: The Theological-Political Matrix of Spinoza's Physics", A. Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement* (London: Lynne Rienner, 1991), pp. 123-154.
- L. LAMPERT, "The Argument of Leo Strauss in 'What is Political Philosophy?'"', *Modern Age* 22 (primavera 1978): 38-46.
- J. M. LEVINE, "Giambattista Vico and the Quarrel between the Ancients and Moderns", *Journal of History of Ideas* 52 (1991): 55-79.
- A. LIVI, *Il Senso Comune tra Ragionalismo e Scetticismo (Vico, Reid, Jacobi, Moore)*, (Milano: Massimo, 1992).
- D. LOWENTHAL, "Comment on Colmo's 'Reason and Revelation in the Thought of Leo Strauss'", *Interpretation; a Journal of Political Philosophy*, (otoño 1990): 161-2.
- A. MACINTYRE, "Is Understanding Religion Compatible with Believing?", en B. R. Wilson (ed.), *Rationality* (Oxford, Basil Blackwell, 1977), p. 62.
- *Tras la Virtud* (Barcelona: Crítica, 1987).
- *Tres Versiones Rivaes de la Etica* (Madrid: Rialp, 1992).

- M. MALHERBE, "Leo Strauss, Hobbes et la nature humaine", *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (julio-septiembre 1989): 353-69.
- P. MANENT, "Strauss et Nietzsche", *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (julio-septiembre 1989): 337-47.
- H. C. MANSFIELD JR., "Strauss's Machiavelli", *Political Theory*, 3, 4 (noviembre 1975): 372-83.
- T. MARSHAL, "Leo Strauss, la Philosophie et la Science Politique", *Revue Française de Science Politique*, 35 (1985): 605-38.
- R. MCSHEA, "Leo Strauss on Machiavelli", *Western Political Quarterly*, 16 (1963): 782-97.
- H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la Notion de Politique. Un dialogue entre absents* (Paris: Commentaire/Julliard, 1990), p. 136.
- F. MERCADANTE, "Leo Strauss e il Neostoricismo", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 45, 4 (1968): 603-8.
- E. B. F. MIDGLEY, "Concerning the Modernist Subversion of Political Philosophy", *The New Scholasticism* 53 (1979): 168-90.
—*Hobbes: Leviathan* (Madrid: Magisterio Español, 1987).
- Miller E. F. Miller, "Leo Strauss: The Recovery of Political Philosophy", A. de Crespigny & K. Minogue (eds.) *Contemporary Political Philosophers* (New York & London: Dodd Mead and Methuen, 1975), pp. 67-99.
- A. MOMIGLIANO, "Ermeneutica e Pensiero Politico in Leo Strauss", *Rivista Storica Italiana* 79 (1967): 1164-72.
- C. MORALES, *Baruch Spinoza: Tratado Teológico-Político* (Madrid: Magisterio Español, 1978).
- G. H. NASH, *La Rebelión Conservadora en los Estados Unidos* (Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1976).
- H. NEUMANN, "Socrates in Plato and Aristophanes", *American Journal of Philosophy*, 90, 2 (1969): 201-14.
- W. NICGORSKI, "Leo Strauss and Liberal Education", *Interpretation; a Journal of Political Philosophy*, 13, 3 (mayo): 233-50.
- G. NIEMEYER, "What is Political Knowledge", *Review of Politics*, 23 (enero 1961): 101-7.
- T. L. PANGLE, "On the Epistolary Dialog Between Strauss, Leo and Voegelin, Eric", *Review of Politics* 53, 1 (1991): 100-25.
—"Introduction", L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).
- A. J. PAREL, "The Question of Machiavelli's Modernity", *Review of Politics* 53, 2 (1991): 320-39..
- E. PARESCHE, "Tiranni e Filosofi Tiranni", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 45, 4 (1968): 374-91.
- S. PHELAN, "Intimate Distance. The Dislocation of Nature in Modernity", *Western Political Quarterly*, 45, 2 (1992): 385-402.
- J. PIEPER, "The Concept of "Createdness" and its Implications", en *Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17/24 aprile 1974), Tommaso D'Aquino*

- nel suo Settimo Centenario (Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1974), Vol. 5, p. 24.
- El Descubrimiento de la Realidad* (Madrid: Rialp, 1974), p. 50.
- R. B. PIPPIN, *Modernism as a Philosophical Problem. On the Dissatisfactions of Europe's High Culture* (Cambridge: Basil Blackwell, 1991).
- “The Modern World of Leo Strauss”, *Political Theory* 20, 3 (1992): 448-73.
- J. G. A. POCKOCK, “Prophet and Inquisitor. A Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Manfield's ‘Strauss's Machiavelli’” *Political Theory* 3 (noviembre 1975): 385-401.
- V. POSSENTI, *Filosofia e Società. Studi sui Progetti Etico-Politici Contemporanei* (Milan: Massimo, 1983).
- La Buona Società. Sulla Ricostruzione della Filosofia Politica* (Milano: Vita e Pensiero, 1983).
- T. PRUFER, “Juxtapositions: Aristotle, Aquinas, Strauss”, A. Udoff (ed.) *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement* (London: Lynne Rienner Publishers, 1991), pp. 115-22.
- A. M. QUINTAS, *Episteme e Politica* (Milano: Giuffrè, 1987).
- S. RÁBADE, *Método y Pensamiento en la Modernidad* (Madrid: Nerea, 1981).
- J. M. RHODES, “Philosophy, Revelation, and Political Theory. Leo Strauss and Eric Voegelin”, *Journal of Politics* 49, 4 (1987): 1054.
- D. M. RICCI, *The Tragedy of Political Science. Politics, scholarship, and democracy*, (New Haven and London: Yale University Press).
- P. RILEY, “Introduction to the Reading of Kojève, Alexandre” *Political Theory* 9, 1 (1981): 5-48.
- “The Meaning of History: Leo Strauss and Bernard Lonergan on ‘The Crisis of Modernity’”, *Logos (USA)* 4 (1983): 71-100.
- J. ROIG GIRONELLA, “Las Raíces del Acuerdo y Desacuerdo entre Filosofía y Religión”, *Espíritu* 20 (1971): 154-68.
- M. RONHAIMER, “Perchè una Filosofia Politica?”, *Acta Philosophica* 1, 2 (1992): 224.
- S. ROSEN, “Leo Strauss and the Quarrel Between the Ancients and the Moderns”, A. Udoff (ed.) *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement* (London: Lynne Rienner Publishers, 1991), p. 166.
- The Ancients and the Moderns. Rethinking Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1989), p. ix.
- S. ROTHMAN, “The Revival of Classical Political Philosophy: a Critique”, *American Political Science Review*, 56, 2 (junio 1962): 341-52.
- J. K. RYAN, (ed.), *Ancients and Moderns*, (Washington DC: Catholic University Press, 1970).
- C. G. RYN, “Knowledge and History”, *Journal of Politics*, 44, 2 (1982): 394-408.
- “Strauss and Knowledge. A Rejoinder”, *Journal of Politics* 44, 2 (1982): 420-425.
- S. G. SALKEVER, “Studies in Platonic Political Philosophy by Leo Strauss”, *Political Theory*, 13, 2 (1985): 292-6.
- D. CSCHAEFER, “The Legacy of Leo Strauss: A Bibliographic Introduction”, *Intercollegiate Review*, 9, 3 (verano 1974): 139-48.

- J. H. SCHAAR y S. S. WOLIN, "Essays on the Scientific Study of Politics: a Critique", *American Political Science Review* 57 (marzo 1963): 125-60.
- J. V. SCHALL, "A Latitude from Statemanship? Strauss on St. Thomas" *The Review of Politics* 53 (primavera 1991): 126-46.
- "On the Relation between Political Philosophy and Science", *Gregorianum* 69, 2 (1988): 205-23.
- "Reason, Revelation and Politics: Catholic Reflexions on Leo Strauss I" *Gregorianum* 62 (1981): 349-65.
- "Reason, Revelation and Politics: Catholic Reflexions on Leo Strauss II", *Gregorianum* 62 (1981): 467-98.
- *Reason Revelation and the Foundations of the Political Philosophy* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987).
- C. SCHMITT, *El Concepto de lo Político*, (Texto original de 1932 con un prólogo y tres corolarios), (Madrid: Alianza, 1981).
- S. B. SMITH, "Leo Strauss: Between Athens and Jerusalem" *The Review of Politics* 53 (primavera 1991): 75-99.
- R. SOKOLOWSKI, *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1982).
- *Lo Natural y lo Racional* (Madrid: Rialp, 1989).
- R. SPAEMANN, *Crítica de las Utopías Políticas* (Pamplona: EUNSA, 1980).
- P. J. STEINBERGER, "Ruling-Guardians and Philosopher-Kings", *American Political Science Review* 83, 4 (1989): 1207-25.
- "Political Philosophy, Political Theology and Morality", *Thomist* 32 (julio 1968): 307-32.
- B. SUSSER, "Leo Strauss: the Ancient as Modern", *Political Studies* 34 (1986): 497-514.
- P. TABONI, "Che cos'è la Filosofia Politica?", *Studi Urbinati di Storia Letteratura e Filosofia*, Serie B 48, 1-2 (1974): 191-221.
- N. TARCOV y T. L. PANGLE, "Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy", *History of Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 925.
- N. TARCOV, "On a Certain Critique of Straussianism", *Review of Politics* 53, 1 (1991): 3-18.
- "Philosophy and History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss", *Polity*, 16, 1 (otoño 1983): 20-29.
- "Philosophy and History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss", *Polity*, 16, 1 (otoño 1983): 5-29.
- E. TIERNO GALVÁN, *Tradición y Modernismo* (Madrid: Tecnos, 1948).
- R. TOKARCZYK, "Natural Law as the Universal Basis of Social Order", *Archiv Für Rechts und Sozialphilosophie* 79, 1 (1993): 70-79.
- A. UDOFF (ed.) *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement* (London: Lynne Rienner, 1991).
- S. UMPHREY, "Natural Right and Philosophy", *Review of Politics* 53, 1 (1991): 19-40.
- S. VANNI ROVIGHI, "L'Unità del Sapere Secondo Tommaso D'Aquino", en *Studi di Filosofia Medioevale* (Milan: Vita e Pensiero, 1978), t. II, p. 74.

- S. VANNI ROVIGHI, "Legge e Coscienza in San Tommaso", en *Studi di Filosofia Medioevale*, (Milan: Vita e Pensiero, 1978), t. II, p. 153.
- V. VERRA, *Enciclopedia filosofica* (Firenze: G. C. Sansoni, 1967), voz "Jacobi", T. III, col. 1130-5.
- F. VIOLA, *Introduzione alla Filosofia Politica. Per una filosofia politica d'ispirazione cristiana* (Roma: LAS, 1980).
- E. VOEGELIN, *Nueva Ciencia de la Política* (Madrid: Rialp, 1968).
— "The Origins of Scientism", *Social Research* 13 (1946): 462-94.
- J. WARD, "Experience and Political Philosophy. Notes on Reading Leo Strauss", *Polity* 13, 4 (1981): 668-687.
- S. WARREN, *The Emergence of Dialectical Theory: Philosophy and Political Inquiry* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1984).
- J. WEINBERGER, "Politics and the Problem of Technology: An Essay on Heidegger and the Tradition of Political Philosophy", *American Political Science Review*, 86, 1 (marzo 1992): 112-22.
- F. WILHELMSSEN, *Christianity and Political Philosophy* (Athens: University of Georgia Press, 1978).
- X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Editora Nacional, 1974).
- E. ZULETA PUCEIRO, *Razón Política y Tradición* (Madrid: Speiro, 1982).

3. Reseñas de Obras de Strauss.

- M. Y. BELEVAL, Reseña de *Persecution and the Art of Writing*: "Pour une Sociologie de la Philosophie", *Critique*, 68, 9 (octubre 1953): 853-66.
- S. BERNARDETE, "Leo Strauss's *The City and Man*", *Political Science Reviewer*, 8 (otoño 1978): 1-20.
- C. BRUELL, "Strauss on Xenophon's Socrates", *Political Science Reviewer*, 14 (otoño 1984): 263-318. (Es una reseña detallada capítulo por capítulo de *Xenophon's Socratic Discourse*).
- H. A. DEANE, Reseña de *What is Political Philosophy?*: *American Political Science Review*, 15 (1961): 149-51.
- S. B. DRURY, Reseña de "The Rebirth of Classical Political Rationalism", *Political Theory* 19, 4 (1991): 671-75.
- K. J. FRIEDRICH, Reseña de *Thoughts on Machiavelli*: "Teacher of Evil", *New Leader*, 42 (octubre 1959): 27-8.
- F. GILBERT, Reseña de *Thoughts on Machiavelli*, en *Yale Review*, 48 (1959): 466-9.
- J. HALLOWELL, Reseña de *Thoughts on Machiavelli*, en *Midwest Journal of Political Science*, 13 (1959): 300-3.
— Reseña de *Natural Right and History*, en *American Political Science Review*, 48 (1954): 538-41.
- T. IRWIN, Reseña de *Xenophon's Socrates*, en *Philosophical Review*, 83 (1974): 409-13.

- W. KENDALL, Reseña de *Thoughts on Machiavelli*, en *Philosophical Review*, 75, 2 (abril 1966): 247-54.
- T. MOLNAR, Reseña de *Studies in Platonic Political Philosophy*, en *The Modern Age*, 29, 1 (invierno 1985): 82-4.
- H. NEUMANN, Reseña de *Xenophon's Socratic Discourse*, en *Journal of the History of Philosophy*, 9 (1971): 239-43.
- Reseña de *Xenophon's Socrates*, en *Journal of the History of Philosophy*, 12 (1974): 252-6.
- “Civic Piety and Socratic Atheism: An interpretation of Strauss's *Socrates and Aristophanes*”, *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978): 33-7.
- M. J. O'BRIEN, Reseña de *Socrates and Aristophanes*, en *Phoenix*, 21 (1967): 231-2.
- M. T. ROONEY, Reseña de *Natural Right and History*, en *Catholic Historical Review*, 40 (1954-5): 218-9.
- S. ROSEN, Reseña de *Socrates and Aristophanes*, en *The Classical World*, 66 (mayo 1973): 470-1.
- G. H. SABINE, Reseña de *Persecution and the Art of Writing*, en *Ethics*, 63 (1952-53): 220-2.
- T. J. SAUNDERS, Reseña de *The Argument and the Action of Plato's Laws*, en *Political Theory*, 4 (1976): 239-42.
- D. J. STEWART, Reseña de *Socrates and Aristophanes*, en *The Classical World*, 60 (1966-7): 119-20.

4. Bibliografía General.

- AAVV, *Ética y Política en la Sociedad Democrática* (Madrid: Espasa Calpe: 1981).
- AAVV, *Religion, Morality and the Law*, J. R. Pennock y J. W. Chapman (eds.), (New York: New York University Press, 1988).
- J. BARR, *Biblical Faith and Natural Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- K. VON BEYME, *Teorías Políticas Contemporáneas. Una introducción* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1977).
- A. BLOOM, *Gigantes y Enanos. Interpretaciones sobre la Historia Sociopolítica de Occidente* (Barcelona: Gedisa, 1991).
- A. BRECHT, *Teoría Política. Los fundamentos del pensamiento político del siglo XX* (Barcelona: Ariel, 1963).
- R. BUBNER, *La Filosofía Alemana Contemporánea* (Madrid: Cátedra, 1984).
- J. BURKHARDT, *La Cultura del Renacimiento en Italia* (Buenos Aires: Losada, 1944).
- E. A. BURTT, *The Metaphysics of Sir Isaac Newton. An Essay on the Metaphysical Foundations of Modern Science* (London: Kegan Paul, Trench, Trunber & Co., 1925).
- F. CANAVAN, (ed.), *The Ethical Dimension of Political Life*, Durham: Duke University Press, 1983).
- E. J. CAPESTANY, *Filosofía Política* (Buenos Aires: De Palma, 1975).

- A. COHEN, *Le Talmud. Exposé Synthétique du Talmud et de l'Enseignement des Rabbins sur l'Étique, la Religion, les Costumes et la Jurisprudence* (Paris, Payot, 1977).
- B. CRANE, *Las Ideas y los Hombres (Historia del Pensamiento de Occidente)* (Madrid: Aguilar, 1966).
- F. CÂHTELET, O. DUHAMEL y E. PISIER-KOUCHNER, *Historia del Pensamiento Político* (Madrid: Tecnos, 1987).
- L. CHESTOV, *Athenes et Jerusalem. Essai de Philosophie Religieuse* (Paris: Aubier Monaigne, 1993).
- A. DONDEYNE, *Fe Cristiana y Pensamiento Contemporáneo* (Madrid: Guadarrama, 1963).
- B. FLYNN, *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics* (New Jersey: Humanities Press, 1992).
- J. FREUND, *La Esencia de lo Político* (Madrid: Editora Nacional, 1968).
- A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Metafísica II. Teología Natural*, (Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1949).
- M. J. HARMON, *Political Thought. From Plato to the Present* (San Francisco: McGraw-Hill, 1964).
- A. HELLER y F. FEHÉR, *The Postmodern Political Condition* (Cambridge: Polity Press, 1991).
- H. KUHN, *El Estado* (Madrid: Rialp, 1979).
- R. LABROUSSE, *Introducción a la Filosofía Política*, (Buenos Aires: Sudamericana, 1953).
- J. A. MARAVALL, *Antiguos y Modernos. (Visión de la Historia e Idea de Progreso hasta el Renacimiento)* (Madrid: Alianza, 1986).
- C. N. R. McCOY, *La Estructura del Pensamiento Político. Estudio de la historia de las ideas políticas* (Madrid: Editorial Universitaria Europea, 1967), pp. 208-209.
- D. L. NORTON, *Democracy and Moral Development* (Berkeley: University of California Press, 1991), p. ix.
- F. E. OPPENHEIM, *Ética y Filosofía Política* (México: Fondo de Cultura Económica, 1976).
- R. PLANT, *Modern Political Thought* (Oxford: Basil Blackwell, 1991).
- K. POPPER, *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* (Barcelona: Paidós, 1982), p. 398.
- G. REALE, *Storia della Filosofia Antica* (Milano: Vita e Pensiero, 1992).
- A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General* (Pamplona: EUNSA, 1991), p. 94.
- H. A. ROMMEN, *El Estado en el Pensamiento Católico. Un tratado de filosofía política* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1956).
- G. SABINE, *Historia de la Teoría Política* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1975).
- L. SANCHEZ AGESTA, *Los Principios Cristianos del Orden Político* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1962).
- T. SORELL, *The Rise of Modern Philosophy. The new and traditional philosophies from Machiavelli to Leibniz* (Oxford: Oxford University Press, 1993).



- S. TRIGANO, *La Demeure Oubliée. Genèse religieuse du politique* (Paris: Lieu Commun, 1984).
- J. A. WIDOW, *El Hombre, Animal Político. El orden social: principios e ideologías* (Santiago: Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago, 1984).
- J. L. WISER, *Political Philosophy. A history of the search for order.* (New Jersey: Prentice-Hall, 1983).





ENTRE ATENAS Y JERUSALEN COORDENADAS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE LEO STRAUSS

1. *La figura de Leo Strauss y la filosofía política*

Cuando se investiga el pensamiento de un filósofo como Leo Strauss¹, la primera impresión es que nos encontramos ante uno de esos personajes que deben ser vistos con la perspectiva de los años para comprender un poco mejor la riqueza y la profundidad de su concepción de la realidad. O bien, esperar que sus ideas sean decantadas por el tiempo para ver si sus detractores llevan razón o no².

Su particular forma de escribir, y su poco convencional interpretación de los filósofos clásicos y modernos, le han convertido en un personaje discutido. Su figura ha cobrado últimamente un relieve muy interesante: como escribe André Enegrén en el prólogo de la edición monográfica que la *Revue de Metaphysique et de Morale* dedicó el verano de 1989 a Leo Strauss: «sin ser un autor muy conocido, no por ello es ignorado, y las recientes traducciones de sus obras parecen reflejar un interés real por un pensamiento que, si puede irritar o aún exasperar, ha ejercido una profunda influencia sobre la filosofía política transatlántica»³; o bien, el comentario del prefacio de una edición especial de *Review of Politics*: «El interés por Leo Strauss ha crecido considerablemente desde su muerte en 1973. Sus incisivos comentarios sobre los grandes textos de la tradición política occidental, han contribuido al renacer de la atención de los académicos respecto de la disputa entre 'Atenas y Jerusalén', poesía y filosofía, los antiguos y los modernos, el filósofo y la ciudad; como también sobre la crisis de la democracia liberal»⁴.

Leo Strauss es conocido más bien en el campo de la filosofía política, la sociología, la ciencia política, la historia de la filosofía política y otras disciplinas relacionadas. Pero su influencia —direc-

ta, o indirecta por medio de los escritos de sus discípulos⁵—, se deja sentir en amplios y variados ámbitos de la filosofía.

Allan Bloom, quizá el más conocido de los discípulos de Strauss, hablando de su maestro apuntaba con precisión: «la historia de una vida en la que los eventos más importantes son pensamientos, es fácil de ser contada»⁶. Y en el mismo artículo, esboza una biografía en la que se mencionan los estudios juveniles de Strauss en las universidades de Marburgo y Hamburgo; su estancia en Friburgo durante un año, en donde fue alumno de Husserl y trató a Heidegger (entonces joven ayudante del autor del método fenomenológico), su salida de Alemania en 1932 y los años pasados en París y Cambridge trabajando en el pensamiento de Spinoza y Hobbes. También se indica cómo en 1938 Strauss es uno más de los estudiosos judíos que emigra a América donde, después de pasar una época en universidades con poco renombre, ocupó la cátedra de *Political Science* en la Universidad de Chicago, desde el año 1949 hasta su jubilación en 1968⁷.

A todo lo cual el mencionado Bloom añade: «no hay nada en su biografía que explique su pensamiento, pero debe ser notado que fue judío, en aquel país en el que los judíos abrigaron sus más grandes esperanzas seculares y sufrieron las persecuciones más terribles; y que estudió filosofía en aquella nación cuyo lenguaje ha sido casi idéntico al de la filosofía por ciento cincuenta años; un país cuya figura filosófica más profunda en el presente siglo fue un nazi⁸. De esta forma Strauss tuvo frente a sí el espectáculo de los extremos políticos, y su conexión con la filosofía moderna»⁹.

Desde esa perspectiva es posible comprender al menos un poco algunas de las líneas maestras del pensamiento de Strauss, y el particular enfoque que nuestro autor da a las tradicionales enseñanzas de los estudiosos de la historia de la filosofía, y a la filosofía misma.

Como se muestra en la Tesis, el fundamento de la filosofía de Leo Strauss puede ser delineado diciendo que se contiene en dos campos unidos intrínsecamente entre sí: el problema de la relación entre revelación y fe, a un nivel más bien básico; y a un nivel que podríamos llamar práctico la relación entre los antiguos y los modernos¹⁰; lo que en literatura se llamó durante el siglo XVII la «disputa entre antiguos y modernos», y que trascendió el campo de las bellas artes pasando al de la filosofía, principalmente

el de la filosofía política. Así, estos dos grandes ámbitos serán como los rieles sobre los que discurrirá todo el pensamiento de Strauss para conseguir la meta que él mismo se propuso: la recuperación de los principios filosóficos, y por tanto de la filosofía en sí, que —como piensa Leo Strauss—, ha sido perdida a manos de los modernos.

Sin tener en cuenta estos principios, se corre el peligro de caer en interpretaciones parciales cuando se lee aisladamente alguna obra de Leo Strauss, o sencillamente puede suceder que el lector resulte desconcertado, como parecen reflejar las siguientes palabras de Pierre Manent: «lector de Strauss, tengo continuamente la misma experiencia contradictoria: de una parte siento que él proyecta una luz muy viva sobre algunas articulaciones mayores de la historia de la filosofía política, sobre ciertos autores capitales de la misma; pero simultáneamente, cuando me vuelvo hacia la fuente de esa luz, hacia Strauss mismo, se hace bruscamente la oscuridad, me encuentro de cara a un enigma»¹¹; o como comenta explícitamente S. Drury en la amplia bibliografía que cita en su obra *The political ideas of Leo Strauss*¹², muchos estudiosos se acercan a Strauss a través de sólo uno o algunos de sus libros, y quedan atónitos con su lectura, pues la obra de Strauss debe ser vista siempre en su conjunto, como se tratará más adelante.

Independientemente de la dificultad anotada, pensamos que uno de los prejuicios más frecuentes con que en alguna ocasión se ha estudiado a Strauss y su pensamiento, es el considerarlo solamente como un historiador de las ideas —y nos parece que en cierta medida es lo que le sucede a Manent—, y no como filósofo: «Strauss es un filósofo político y no solamente un historiador de la filosofía política. Sus estudios históricos están orientados —no menos que los diálogos de Platón, o los tratados de Aristóteles o Hobbes— a contribuir a la filosofía política como un empeño ahistórico. No debería permitirse que la forma ‘asistemática’ e ‘histórica’ de los escritos de Strauss oscurezca su intento filosófico»¹³. El propio Strauss lo asegura explícitamente:

«La filosofía política no es una disciplina histórica. Las consideraciones filosóficas sobre la naturaleza de lo político o sobre el sistema político óptimo son algo totalmente diferente de las cuestiones históricas, que siempre se refieren a individualidades: grupos concretos, seres hu-

manos individualizados, logros individuales, «civilizaciones» específicas, el proceso de la civilización humana en su individualidad desde el comienzo hasta hoy, etc. Concretamente, la filosofía política es algo esencialmente diferente de la propia historia de la filosofía política. No podemos confundir el tema de la naturaleza de lo político y las contestaciones a que da lugar con la cuestión referente a cómo este o aquel filósofo, o todos los filósofos en conjunto, se han planteado, han discutido o han dado soluciones a un problema filosófico. Esto no significa, sin embargo, que la filosofía política y la historia puedan vivir absolutamente desconectadas»¹⁴.

Este párrafo, además de hacer una separación explícita entre filosofía política e historia de la filosofía política, deja entrever uno de los grandes temas del pensamiento de Strauss: su lucha contra el historicismo. No es ahora el momento adecuado para tratarlo, ya se hará en su oportunidad.

En realidad, Strauss es culpable en cierta medida de que aquéllos que no le han estudiado con profundidad puedan sacar la errada conclusión de tomarle como un historiador, pues «cae en la paradoja de afirmar, por una parte que la filosofía política es una actividad no histórica, pero por otra que los estudios históricos son necesarios para recuperar la filosofía política. Strauss admite que esa inevitable tensión hace difícil de mantener la necesaria separación entre filosofía e historia»¹⁵. Sin embargo, Strauss insiste en que dedicarse a la historia de la filosofía política simplemente para prevenir «el funeral de una gran tradición es algo que no solamente es un apaño provisional sino absurdo: reemplazar la filosofía política por la historia de la filosofía política significa reemplazar una doctrina que reclama ser verdadera por una colección de errores más o menos brillantes»¹⁶.

Muchas de las confusiones que pueden derivarse de la lectura de las obras de Strauss pueden provenir, entonces, de haberlas considerado como lo que no son: estudios de historia de las ideas políticas. «Leo Strauss fue un filósofo (...). Un estudio del trabajo completo de Strauss revelaría que constituye una cada vez más profunda, unificada y continua investigación del significado y de la posibilidad de la filosofía»¹⁷. Y Walter Berns va más a fondo en

la caracterización de Strauss diciendo que fué un filósofo cuando la filosofía académica estaba dominada por el existencialismo y por los análisis lingüísticos, acusando a ambos de destructores de la filosofía; y fue también un científico de la política (*political scientist*), cuando dicha profesión estaba dominada por el conductismo (*behaviorism*) y negaba por ello la verdadera faceta humana de la política: Berns quiere ver en Strauss un restaurador, en el sentido literal del término¹⁸.

Si no se ha estudiado con detenimiento a Leo Strauss, cualquiera que haya oído alguna cosa respecto a él, sabe que nuestro autor es conocido como un revolucionario en la forma de interpretar los escritos clásicos y modernos, adjudicando a los mismos una significativa carga esotérica. Obras suyas con títulos tan sugerentes como *Persecution and Art of Writing* ('Persecución y el Arte de Escribir'), o *The City and Man* ('La ciudad y el Hombre'); pueden insinuar una fácil justificación de cómo y por qué llegó Strauss a plantear la idea de esoterismo; adjudicándolo exclusivamente a la aprensión del filósofo que no quiere contrastar sus opiniones con las de la sociedad en la que vive, temeroso de las consecuencias negativas que esto pudiera acarrearle. Más adelante veremos que esa sería una interpretación más bien superficial; detrás de la hermenéutica strausiana están latentes muchas más cosas de lo que a primera vista podría parecer.

También es posible que Strauss sea conocido como un defensor del derecho natural clásico frente al historicismo y al positivismo. E incluso podría ser reputado como uno de los más agudos críticos contemporáneos del relativismo científico. A esas conclusiones lleva inmediatamente la lectura de uno de sus libros más famosos: *Natural Right and History* ('Derecho Natural e Historia'); vale la pena hacer notar que la conjunción copulativa del título expresa antagonismo entre ambos términos y no una simple yuxtaposición; y por ello el libro viene a ser una apología del derecho natural, o si se prefiere, una reivindicación del lugar que le corresponde frente a los ataques a los que se ha visto sujeto desde el campo de los historicismos.

2. La filosofía: ¿eros o sísifo?

Hemos dicho que Strauss es, principalmente, un filósofo; y no exclusivamente un historiador de las ideas, o de las ideas políti-

cas, en el mejor de los casos. Ahora bien, no hay mejor camino para la demostración de lo afirmado que ir a Strauss mismo e investigar en sus escritos qué opinión tenía de la filosofía y de sí mismo en relación a ese saber¹⁹.

Alguna cosa hemos dejado entrever en las páginas previas; nos disponemos ahora a investigar un aspecto clave del pensamiento de nuestro autor, ya que como es lógico, de la idea que él mismo tenga de la filosofía nos será arrojada suficiente luz para comprender —o intentar comprender— lo más posible el *corpus* de su pensamiento. De acuerdo con Zubiri «ante una filosofía ya madura y precisamente ante ella, es cuando resulta no sólo posible sino forzoso, preguntarse hasta qué punto y en qué forma responde a su propio concepto»²⁰. Dispongámonos, pues, a desvelar el concepto straussiano de filosofía, como el primer paso de nuestro trabajo.

De acuerdo con la visión de Leo Strauss:

«Los filósofos, al igual que otros hombres que llegan a darse cuenta de la posibilidad de la filosofía, antes o después sienten la necesidad de preguntarse: ¿Por qué existe la filosofía? ¿Por qué la vida humana necesita la filosofía? ¿Por qué es bueno y justo que las opiniones sobre la naturaleza de las cosas sean sustituidas por un conocimiento genuino de la naturaleza y del conjunto?»²¹.

En ese párrafo aparecen tres preguntas muy importantes. La primera (¿Por qué existe la filosofía?), no será contestada nunca por Strauss sino en función de la segunda: ¿por qué la vida humana necesita filosofía? Tanto así que la respuesta se convertirá en el principal problema para él, será el *leit motiv* —explícito o no— de todo su pensamiento, y vendrá a significar la meta final de todo el ingente trabajo intelectual que Strauss llevará a cabo a lo largo de su vida: ¿por qué la vida humana necesita la filosofía? Como veremos pronto, es el aspecto práctico el que interesa prioritariamente a Strauss; la teoría, el ‘conocimiento genuino’ del que habla la tercera pregunta vendrá sólo como fundamentante de la forma correcta de vida que late en la segunda cuestión.

En cierta forma se ven como los perfiles de las dos ideas básicas del pensamiento de nuestro autor: la primera sería que la filosofía importa en tanto es un modo de vida, en cuanto es posible

cular a ella para saber qué es lo bueno y lo justo; y la segunda diría que la teoría fundamenta esa actuación, de tal forma que no es una manera de obrar simplemente voluntarista, sino más bien racional. Si Strauss pone la preeminencia en la teoría o en la práctica no parece de especial relevancia. Lo que, en cambio, nos parece más significativo y muy importante para comprender su pensamiento, es su tesitura frente al racionalismo. Escribe Strauss que el racionalismo es optimismo; en tanto que

«optimismo no es solamente el conocimiento de que este mundo es el mejor posible, sino también la creencia de que puede llegar a ser el mejor mundo de cualquiera imaginable, o que el mal perteneciente al mejor mundo posible puede llegar a convertirse en inocuo por medio del conocimiento: el pensamiento no sólo podrá entender totalmente al ser, sino que también llegará a regirlo; la vida, entonces, podrá ser guiada por la ciencia; los dioses o los mitos serán reemplazados por el *deus ex machina*, esto es, que las fuerzas de la naturaleza, en tanto conocidas, pueden ser usadas para el 'más grande egoísmo'. El racionalismo es optimismo en el sentido de que se cree que el poder de la razón es ilimitado y esencialmente benéfico, o que la ciencia es capaz de resolver todos los interrogantes y romper todas las cadenas»²².

Se puede apreciar que en último término la comprensión del ser se piensa como algo acabado, completo, fijo y totalmente comprensible; en contraposición a la consideración del mismo como algo elusivo y misterioso²³.

Antes de considerar más detenidamente el concepto straussiano de filosofía, nos puede ser de mucha utilidad la consideración de las premisas que han quedado expuestas, pues si no las tuviéramos en cuenta podría dar la impresión de que Strauss es un autor racionalista, preocupado principalmente de conceptualizar la realidad y colocarla al servicio del pensamiento o de sus ideas. Strauss es un racionalista en el sentido griego del término, es decir en tanto racionalismo «es la convicción de que el *Logos* y la razón humana pueden, por sus propias fuerzas, alcanzar la verdad; de que son capaces de posibilitar la vida en verdad y por ello hacer llegar al hombre hasta el logro de su propio *telos* »²⁴. Esta definición

de Reale parece describir muy bien el concepto; sin embargo encierra algunos términos que merece la pena clarificar. Así, *Logos* y razón, verdad y *telos*, serán para nosotros de suma utilidad para entender el pensamiento straussiano.

Logos ha recibido desde los primeros tiempos de la filosofía una amplísima gama de significados, pero en todos ellos se presenta como cierta expresión de la racionalidad, así por ejemplo han sido englobados en este concepto términos tales como palabra, discurso, pensamiento, razonamiento, etc. Es evidente que la razón tiene, pues, como una doble manifestación de la operación del *logos*: «la naturaleza humana tiene el extraño poder de entender y manifestar lo que hace, en todas sus dimensiones, al hombre que hace y a las cosas que hace, *tà pragmata*. A este poder el griego llamó *logos*, que los latinos vertieron con bastante poca fortuna por *ratio*, razón. El hombre es un ser viviente dotado de *logos*. El *logos* nos da a entender lo que las cosas son»²⁵. Veamos ahora a qué se referían los griegos con el término razón, ya que a lo largo de estas páginas ambos conceptos se irán entrelazando en toda la filosofía política de Strauss. Por razón (*Dianoia*) el mundo griego entiende «pensamiento en oposición a la experiencia y a la sensación; en su significado fuerte y específico, y por tanto técnico, significa razón o pensamiento discursivo, es decir pensamiento que procede por pasajes discurrendo (*dis-correndo, dia-noein*), o sea, mediata y no inmediatamente»²⁶. En esta definición aparece claramente lo racional como lo no sensible, por una parte; y por otra se conceptualiza también como lo discursivo mediato.

a) *La aproximación de Strauss a lo real*

Pues bien, hechas esas puntualizaciones, vemos interesante detenernos todavía un poco antes de llegar al concepto de filosofía de Strauss. Queremos mostrar cómo este autor defiende un estatuto realista de la filosofía, y para ello tomaremos de su ensayo *An Epilogue*²⁷, que fue escrito originalmente en 1962, algunas consideraciones gnoseológicas de mucha utilidad, como se podrá apreciar más adelante. En esa obra, que en sus orígenes estaba incluida en un libro de contribuciones cuyo título era *Essays in the Scientific Study of Politics*²⁸, escrito en 1962, se hace un análisis comparati-

vo entre la nueva ciencia política y la filosofía política clásica. Pues bien, en dicho ensayo Strauss sostiene que la diferencia fundamental entre ambas disciplinas se refiere a la consideración del conocimiento del bien o del mal en las cosas políticas, y especifica que la primera es incapaz de llegar al conocimiento del bien en las acciones humanas en tanto su preocupación principal tiene que ver con la predicción más que con la valoración. De la misma forma dedica unas páginas a la defensa del conocimiento precientífico o de sentido común, y hablando de un hipotético 'granjero de Missiouri' (como prototipo de una persona sencilla y sin prejuicios), asegura que «ya que él sabe que, como cualquiera que esté sano mentalmente y cuya vista no es defectuosa, puede ver con sus propios ojos las cosas y la gente tal como son, y que es capaz de saber cómo sienten sus vecinos; nuestro personaje toma como cosa segura que vive en el mismo ambiente con seres humanos de todas clases, y porque sus vecinos son seres humanos pueden entenderse entre ellos de alguna manera; sabe que si no fuera así, la vida política sería prácticamente imposible»²⁹; de tal forma que si alguien intentara convencer a nuestro sencillo personaje de la existencia de cosas que escapan a lo que él capta sensiblemente; cosas como esencias, o fines; más o menos educadamente le volvería la espalda a su interlocutor... Strauss no pretende hacer de cada ciudadano un filósofo, pero sí quiere que los filósofos caigan en la cuenta del peso específico que el conocimiento precientífico tiene en su pensamiento filosófico. Cuando un pensador desecha las abstracciones o las teorías paradigmáticas, encerrando la realidad en fórmulas, datos y modelos; está en último término ocultando la verdadera realidad y construyéndose la suya propia. Reducir la epistemología a positivismo lógico viene a ser el último destino de 'esos devotos de Empireia', como les llama Strauss, y esos mismos personajes calificarán con el epíteto de 'metafísico' (con toda la carga peyorativa que el adjetivo contiene cuando se esgrime desde su postura), a cualquiera que pretenda afirmar la posibilidad del conocimiento metaempírico.

Para mostrar la plausibilidad del conocimiento suprasensible, Strauss vuelve al hombre sencillo de Missouri y le apostrofa de ingenuo, mostrando cómo en realidad «no mira cosas con sus ojos; lo único que ve son colores, formas y realidades por el estilo; percibiría 'cosas' en contradistinción a 'datos sensibles' sólo si poseyera 'percepción extrasensorial'; su pretensión —la pretensión del

sentido común— implica que existe una ‘percepción extrasensorial’», y después de exponer esos argumentos, termina Strauss aconsejándonos que deberíamos «dejar al hombre de Missouri rompiéndose la cabeza, pues precisamente por esa actitud silenciosa, se ha convertido en filósofo a su manera»³⁰.

Sin embargo, alguno podría alegar que lo que se ha hecho en realidad es un ‘constructo’ a partir de los datos sensoriales. Y Strauss replica a ello diciendo que entonces cómo se explicaría que si bien algunas propiedades de las cosas las recibimos sensorialmente existen otras que nunca las podremos percibir con los sentidos, como por ejemplo las acciones del alma, las pasiones, los estados de ánimo (propios y ajenos), etc.³¹.

Todo eso está muy bien, pero la crítica más eficaz que a nuestro juicio hace Strauss al empirismo es la afirmación de que:

«El empirismo no puede ser fundado empíricamente: no se conoce a través de los sentidos que los únicos objetos cuya percepción es posible sean los datos sensibles. Por consiguiente, si alguien trata de establecer empíricamente el empirismo, debe utilizar esa forma de entender las cosas que llena de dudas al mismo empirismo: pues la relación de los ojos con los colores y las formas está fundamentada en la misma clase de percepción a través de la cual percibimos las cosas como cosas, más bien que como datos sensibles o constructos»³².

Si Leo Strauss disiente de cualquier postura empirista, positivista o similar, es entonces capaz de considerar dentro de su filosofía política una serie de valores morales (y no sólo incluirlos como parte de una teoría), convirtiéndolos en sillares en los que apoyar su edificio filosófico. Más adelante veremos, por ejemplo, el papel fundamental de la prudencia en su pensamiento; si no se acepta la conexión real entre las cosas y su entendimiento, en tanto el segundo va más allá de los datos sensibles y alcanza realidades transempíricas, los conceptos de bien y mal, justo e injusto, verdad, certeza, error, etc. pierden su verdadero papel en la vida filosófica y se termina por aceptar (sino en teoría, sí en la práctica) como normal un comportamiento fundamentado en la escueta irracionalidad.

Es de suponer que Strauss no se detendrá en el nivel del conocimiento precientífico o del sentido común, le interesa más bien el conocimiento filosófico de las realidades, pero fundamenta su pensamiento desde los niveles más básicos, convirtiendo la naturaleza misma de la filosofía en un problema filosófico, pues aunque para la mayoría de personas las cosas políticas aparecen como evidentes, «son conocidas sólo después de reflexionar detalladamente acerca de cómo son y qué son. De otra manera nunca habría un principio (de la filosofía política). Aristóteles enseñó ya a comenzar desde las cosas de sentido común, cosas que todo el mundo reconoce como pertenecientes a esta o a aquella categoría real, la cual contiene dentro de sí diferenciaciones, grados de ser y cosas particulares. Además, finalmente llega un momento en el que no es suficiente conformarse con el conocimiento de las cosas por sentido común. Y entonces tratamos de entender dónde está comprendida una experiencia o una disciplina dentro del todo, dentro de *lo que es*»³³. Y precisamente es ese el itinerario ontológico que seguirá Leo Strauss: de las cosas de sentido común llegará finalmente a entender lo que es la filosofía; es más, en ningún momento abandonará el conocimiento por sentido común, pues será una constante de todo el análisis de la realidad que llevará a cabo en las diversas facetas de su pensamiento, y por ello se convertirá en referencia constante de sus estudios y trabajos.

Prueba de ello es la importancia que concede al lenguaje y a la terminología empleada en el tratamiento de las cosas políticas, de tal forma que el lenguaje de la filosofía política será idéntico al lenguaje del hombre político en cuanto tal, de ahí que escriba: «sostenemos que en la 'Política' de Aristóteles podemos encontrar el entendimiento comprensivo y coherente de las cosas políticas, precisamente porque en la 'Política' se encuentra la forma original de la ciencia política: ésta, en su sentido originario, no es otra cosa que el modo de entender de manera plenamente consciente y por sentido común las cosas políticas. La filosofía política clásica es, pues, la forma primaria de la ciencia política, porque en ella el entendimiento por sentido común de las cosas políticas es primordial»³⁴. Donde el conocimiento de las cosas políticas no es más que el llamado conocimiento precientífico, que tanta importancia tendrá en el pensamiento de nuestro autor, hasta el punto de haber escrito que «la ciencia política permanece o cae en función de la autenticidad de su conciencia precientífica en relación

a las cosas políticas»³⁵. Lo cual no quiere decir que el filósofo deba permanecer siempre en el nivel del conocimiento precientífico, pues eso sería encallar la nave antes de zarpar, en tanto no podría trascender el nivel de la opinión para llegar al conocimiento, como trataremos en seguida.

b) *Una definición de filosofía*

Veamos, pues, qué es filosofía para Leo Strauss. A lo largo de sus obras, nuestro autor realiza en bastantes ocasiones alguna definición de lo que considera como filosofía; sin embargo, en la mayoría de oportunidades lleva a cabo esa definición en un contexto muy concreto, generalmente cuando comenta los escritos de algún autor filosófico. Pocas son las oportunidades de encontrar declaraciones en primera persona realizadas por Strauss, cuando nos topamos con alguna suele ser en obras de polémica con algún autor contemporáneo; o también en las primeras páginas de sus obras más importantes. Tal es el caso de la primera de ellas que vamos a estudiar. Dice Strauss:

«Filosofía es el conocimiento de que no se conoce; es decir, es el conocimiento de lo que uno no conoce, o la conciencia de los problemas fundamentales y por lo tanto, de las alternativas fundamentales relacionadas con su solución, que son siempre concomitantes del pensamiento humano»³⁶.

La raíz socrática de esa definición es patente: la filosofía es saber que no se sabe. Una interpretación puede ser hecha a partir de la palabra 'saber' leyendola en sus dos acepciones posibles: como verbo, y entonces estamos en el terreno tan conocido de la filosofía socrática; pero también como sustantivo, y aquí nos enfrentamos con un aspecto un tanto desconcertante, pues vendría a significar que la filosofía es un saber cuya finalidad no es ser sabido, pues en el fondo nunca llega a serlo totalmente, sino más bien —como veremos más adelante—, su destino último vendrá a ser el ser practicado. Obviamente, para poder presentar una definición de tal talante, es necesario saber lo que es el conocimiento, pues si no sería imposible saber qué es saber o qué es no saber. Hay, pues conocimiento de algo. De otra manera sería muy difícil escapar a la acusación de agnosticismo, e incluso de escepticismo. Pero

no adelantemos ideas y continuemos buscando alguna otra definición de filosofía que nos ayude a explicitar el concepto que de ella tiene Strauss. Nos interesaría, antes de continuar avanzando, glosar también un poco la última parte de esa definición. Especifica Strauss que las soluciones o alternativas fundamentales, que se presentan al entendimiento al tener éste conciencia de los problemas más importantes, son concomitantes del pensamiento humano, es decir, que por el solo hecho de poder enfrentarse a esos problemas por medio del trabajo racional ya se ha encontrado de alguna forma una solución a los mismos. Que dicha respuesta sea o no válida para su resolución es otro asunto, pero por lo pronto se desecha —con esa simple prevención— la posibilidad de recurrir a factores externos al pensamiento para tratar de buscar soluciones o, lo que es lo mismo, escoger entre las alternativas presentes. Estos y otros aspectos quedarán más claros en sucesivas etapas del trabajo.

Esta vez traemos a colación una definición que aparece dentro del texto de una larga y fructífera discusión que sostuvo Leo Strauss con Alexander Kojève, y que está consignada en 'Qué es Filosofía Política', veámosla:

«La filosofía en su sentido más auténtico no es otra cosa que la conciencia genuina de los problemas más importantes y complejos. Es imposible pensar sobre esos problemas sin sentirse inclinado a una solución, hacia una o hacia otra de las escasas soluciones típicas. Sin embargo, mientras que no existe la sabiduría, sino solamente la búsqueda de la sabiduría, la evidencia de cada una de las soluciones es necesariamente menor que la evidencia de los problemas»³⁷.

Cuando está en juego la posibilidad del conocimiento de la Verdad (con mayúscula), y por eso de la Sabiduría, Strauss da un paso atrás, y define claramente su posición: no es posible alcanzar el conocimiento de la Sabiduría; pero conocer esto es ya en cierto modo ser sabio, pues se sabe que existen problemas y se sabe que a los mismos corresponden unas soluciones. Su irresolubilidad no es una negación de la existencia de soluciones, es más bien un reconocimiento —humilde reconocimiento—, de la limitada capacidad del entendimiento en su labor de comprensión (y no de compre-

hensión) de lo real. Para Strauss, como se ha visto, el ser es misterioso y elusivo, pero ante esa realidad no retrocede negando con una postura agnóstica la posibilidad de la filosofía; no, sino más bien se coloca en una postura un tanto escéptica o pirroneana. Con todo, los escépticos no pueden ser caracterizados sin más en un bloque monolítico, responden más bien a aquellos que siguen el principio general según el cual es preferible la duda a un conocimiento cierto, pues este último nunca es posible. Tal actitud comprende dentro de sí muchas posturas, desde una simple inclinación a desconfiar de las capacidades de la razón, hasta la negación absoluta de la existencia de la verdad. Además, el escepticismo puede referirse solamente a un método, puede ser total o parcial (dependiendo de la intensidad de la duda); puede ser también universal o particular, en función de la verdad que niegue, etc.

Por todo lo anterior se ve que no es sencillo calificar simplistamente a Strauss como un escéptico sin llevar a cabo todas las matizaciones necesarias. Lo que sí es posible sin mucha dificultad es referirse a él como un escéptico moderado, o al menos como un escéptico metódico. Nos parece que lo más adecuado es llamarle 'zetético'. En un famoso texto, Diógenes Laercio caracteriza a los discípulos de Pirrón de la siguiente forma: «son llamados 'zetéticos'³⁸ o buscadores de la verdad porque investigan (zhte'i'n) siempre y sobre todas las cosas, la verdad; son llamados escépticos o indagadores porque buscan (skevptesqai) y no encuentran jamás; efécticos o aquellos que suspenden el juicio del estado mental que sigue a la búsqueda y no sacan conclusiones, esto es, suspenden el juicio (ejpochv); aporéticos o dubitativos, porque no sólo estos, sino también los mismos filósofos dogmáticos se encuentran con la dificultad de la duda (ajporei'n). Pirronianos, obviamente, llamados así por Pirrón (Diógenes Laercio, IX, 70)»³⁹.

Strauss sería, pues, un 'zetético' en continua búsqueda de la verdad, de la sabiduría⁴⁰. Y aunque parecería una cuestión exclusivamente terminológica, nos parece importante no calificarle directamente de escéptico sino sólo después de haber deslindado muy bien todas las connotaciones del adjetivo. Veamos un texto de Strauss que nos ayudará un poco más a aclarar la situación:

«La filosofía no consiste esencialmente en poseer la verdad, sino en buscar la verdad. El rasgo que distingue

a un filósofo consiste en que 'él sabe que no sabe nada', y su visión de nuestra ignorancia acerca de las cosas más importantes le induce a esforzarse hasta el límite de lo posible en busca del conocimiento. Dejaría de ser un filósofo si tratara de eludir las preguntas sobre estas cosas o las despreciase considerándolas incontestables. Puede ocurrir que las posiciones a favor y en contra de cada una de las respuestas posibles estén permanentemente equilibradas y la filosofía no pueda ir más allá del estadio de la discusión, ni pueda, por tanto, alcanzar nunca el momento de la decisión. Esto no haría de la filosofía algo inútil, porque el entendimiento de una cuestión fundamental exige la comprensión completa de la esencia del objeto con que la cuestión se relaciona»⁴¹

Ahora bien, el hecho de no poder alcanzar la sabiduría no implica, en Strauss, suspender el juicio —como haría cualquier esceptico coherente—; sino más bien le llevará a un empeño afanoso para saber lo verdadero, así escribe:

«La dialéctica es el arte de la conversación o de la disputa amistosa. Dicha conversación, en cuanto conduce a la verdad, es posible e incluso necesaria por el hecho de que las opiniones acerca de lo que las cosas son, y acerca de lo que son algunos grupos importantes de cosas, se contradicen mutuamente. Al reconocer la contradicción, uno se ve forzado a ir más allá de las opiniones, hacia una comprensión consistente de lo que es la naturaleza de la cosa en cuestión. Entonces, cuando se tiene una visión de la naturaleza de la cosa, esa misma perspectiva hace visible la relativa verdad de cada una de las opiniones encontradas; descubriendo también que lo visto es, a su vez, clarificador en tanto total o comprensivo respecto a todas las opiniones; que se descubren como fragmentos de la verdad, fracciones sólidas de la pura verdad. En otros términos, las opiniones se comprueban como reclamadas por la misma verdad autosubsistente, y el ascenso hacia la verdad se presenta como guiado por esa verdad autosubsistente, la misma que todos los hombres son siempre capaces de adivinar [adivinar en cuanto el término significa descubrir por conjeturas alguna cosa oculta o ignorada]»⁴²

Es un texto muy importante, pues en él aparecen ya algunos de los más importantes rasgos del pensamiento de Strauss, como por ejemplo: el recurso a la dialéctica socrática como método heurístico; la apelación a la naturaleza de las cosas como realidad fundante de la verdad misma de lo que es; la existencia de la opinión en cuanto aspectos, facetas o semblantes diversos de una misma verdad (la verdad autosubsistente, le llama); y lo que nos parece ahora más interesante: la existencia de la 'pura verdad', como él le llama, tras la cual el filósofo —y no sólo él, sino todos los hombres en cuanto todos son capaces de adivinarla—, orientará todos sus esfuerzos. Una verdad que no se mantiene ahí, estática y velada, sino que también fundamenta las verdades parciales contenidas en las opiniones, en cuanto cada una de ellas no es más que un fragmento de la verdad misma, y que por esto se convierte no sólo en punto de llegada, sino incluso en fundamento presente en la opinión.

La pregunta que aparece después de haber leído el texto sería ¿cómo compaginar lo contenido aquí con la afirmación explícita de la no existencia de la sabiduría que ha sido consignada páginas atrás? Para su contestación nos parece interesante hacer notar la fuerte carga platónica que se descubre en el texto recién citado. La verdad vendría a ser en cierta forma como una idea autosubsistente, de la que participarían las opiniones en mayor o menor medida dependiendo de su validez para explicar adecuadamente lo real. Se afirma también la existencia de lo suprasensible, pues de otra manera no tendría lugar ninguna discusión, en tanto los problemas se solucionarían no tanto por el diálogo como por la investigación científica.

Es un hecho sabido cómo los escépticos intentaron siempre una sistemática revolución en contra de la ontología platónica, a la vez que pretendieron con insistencia negar la física y la metafísica⁴³. Para ellos las cosas no tendrían ninguna estabilidad intrínseca, no habría esencias capaces de ser conocidas, no habría ninguna discriminación entre las cosas reales, pues sería imposible el conocimiento de las naturalezas de cada una de ellas, y mucho menos sería plausible la existencia de una Naturaleza del todo en cuanto tal. Por ello, si se contrastan las opiniones de la escuela platónica con las de los pirronianos, a la luz de las conclusiones que se extrajeran de ese ejercicio, sería plausible caracterizar a Strauss como

un escéptico parcial (en contraposición a un escepticismo absoluto). Nuestro autor aceptaría —no podría no hacerlo, después de las afirmaciones suyas que han sido transcritas hace poco en relación a su gnoseología— la naturaleza de las cosas, y a partir de esa afirmación (existe una realidad suprasensible en las cosas, que hace que cada una de ellas sea lo que es), tendría que aceptar en su filosofía muchos de los conceptos de la teoría del conocimiento del mundo clásico.

Resumiendo de alguna forma podemos decir que el ‘sólo sé que no sé nada’ tiene mucha fuerza en el planteamiento straussiano, pero al igual que en Sócrates, el saberse ignorante lleva a una incesante búsqueda, escapando así a cualquier conformidad estática o a una suspensión del juicio. Precisamente por esta característica tan importante nos es posible seguir investigando en el planteamiento de nuestro autor; si Strauss fuera un escéptico no habría hecho ningún análisis tan profundo como los que tiene en su haber al estudiar a los filósofos antiguos, medievales y modernos.

c) *La filosofía política*

El camino seguido por Strauss ha sido recorrido mucho tiempo antes por Sócrates. De acuerdo con la doctrina socrática del *logos*, por medio de la dialéctica descubrimos lo que las cosas son; ahora bien, la dialéctica misma implica alteridad y diálogo, de tal forma que se puede afirmar que «el *logos* nos da a entender lo que las cosas son. Y, al expresarlo, las da a entender a los demás, con quienes entonces discute y delibera esas *prágmata*, que en este sentido llamaríamos ‘asuntos’. De esta suerte, el *logos*, además de hacer posible la existencia de cada hombre, hace posible esa forma de coexistencia humana que llamamos convivencia»⁴⁴. Y en este texto de Zubiri vemos que también lo fundamental para la polis es que el *logos* pueda entender lo que la cosa es, lo que las cosas son. Para ello, pues, es también imprescindible que las cosas sean verdaderas. Si no fuera así, no existiría una verdad fundamental de la que dependerían todas las opiniones sobre la esencia de la realidad.

Por todo ello, aunque la Verdad no pueda ser alcanzada en su totalidad, no por ello se debe cejar en el afán de alcanzarla con

todos los medios, de ahí que lo que está en el meollo de la filosofía es el amor a la verdad, es Eros, tal como era conocido en el mundo griego: «Eros es un 'genio' intermedio entre los dioses y los hombres. Ha nacido de la unión de Poros (el Recurso) y Penía (la Pobreza) en el jardín de los dioses, al final de un gran banquete al que habían sido invitadas todas las divinidades. A su doble parentesco debe características muy significativas: siempre a la zaga de su objeto, como la Pobreza, sabe siempre ingeniar un medio para conseguirlo (como Recurso). Pero, en vez de ser un dios omnipotente, es una fuerza perpetuamente insatisfecha e inquieta»⁴⁵. Así, debido a que las opiniones serán siempre eso: opiniones, y por lo mismo incompletas, tal como explícitamente dice nuestro autor: «sabemos que no puede existir *la* opinión substantiva y verdadera, sino sólo una opinión formalmente verdadera; que consiste en intuir que toda opinión comprensiva depende de una perspectiva específica, o que todas las opiniones comprensivas son mutuamente exclusivas y ninguna puede ser verdadera en sentido absoluto»⁴⁶, el hombre no podrá hacer otra cosa que buscar incessantemente aquellas verdades que están a su alcance, sin pretender nunca tener una visión comprensiva de la realidad.

Si se contrasta esa visión de la filosofía como búsqueda fatal destinada a la insatisfacción, mirando una meta con la garantía interior de su inasequibilidad; si se compara con la certeza subjetiva de los modernos, que incluye una creencia dogmática en la infinita perfectibilidad de la razón humana, se nos hacen mucho más comprensibles las siguientes líneas:

«Los hombres se ven constantemente atraídos y engañados por dos hechizos opuestos: el hechizo de la suficiencia, que viene engendrado por las matemáticas y por todo lo que es similar a las matemáticas, y el hechizo de la desconfianza en sí mismos, que proviene de la meditación sobre el alma humana y sus experiencias. La filosofía se caracteriza por su suave, aunque firme, negativa a sucumbir a cualquiera de los dos. Es la filosofía la expresión suprema del maridaje entre el valor y la moderación. A pesar de su nobleza y de su excelsitud, puede aparecer fea o como un trabajo de Sísifo si se comparan sus logros con sus propósitos. Sin embargo, está siempre acompañada

da, sostenida y elevada por Eros. Recibe su gracia de la gracia de la naturaleza»⁴⁷.

Es un texto clave para la interpretación de gran parte del pensamiento straussiano. Contiene como la semilla al árbol la problemática perenne del filósofo: o la Revelación o la ciencia positiva, y ambas en oposición a la filosofía. Según Strauss esos tres saberes pretenden tener ambición de totalidad. En el primer caso ('las matemáticas y todo lo que es similar a las matemáticas'), el hombre se entregaría a los dictados del cientificismo, renunciando con ello a poder regir su vida de acuerdo con criterios morales; y en el segundo, cuando habla de la desconfianza en sí mismo provocada por la meditación acerca del alma y sus experiencias, se refiere al descubrimiento de la existencia de Dios y de la Revelación a partir de la experiencia subjetiva. En esta situación, al conocer la Verdad porque Dios se la hace saber, no le quedaría más camino que la renuncia al uso de su razón, que por haberse ya instalado en la verdad habría perdido su razón de ser. La solución a esta doble amenaza es dejar que la filosofía, el tercer elemento en pugna, reciba su gracia de la gracia de la naturaleza, sin pretender nunca llegar a una forma teórica acabada.

Es interesante observar cuál es la situación de Sísifo, para entender mejor a qué se refiere Strauss. A este personaje mitológico «Zeus lo fulminó y lo precipitó a los infiernos, condenándolo a empujar eternamente una roca enorme hasta lo alto de una pendiente. Apenas la roca llegaba a la cumbre, volvía a caer, impelida por su propio peso, y Sísifo tenía que empezar de nuevo»⁴⁸. Tal como se verá más adelante, Sísifo simboliza muy bien al racionalismo que se destruye a sí mismo al ser incapaz de darse a sí mismo fundamentos racionales. En cuanto alcanza una verdad no le queda más que autocuestionarse, y al encontrar en su base solamente decisiones voluntarias necesariamente se ve impelido a recomenzar su búsqueda de la verdad.

También puede ser parangonada la labor del filósofo moderno con aquella triste tarea de Sísifo si se observa su trabajo intelectual comparando los logros respecto a las metas, tal como explícitamente ha dejado escrito Strauss en la cita. En ese caso, el problema aparece porque si lo que los modernos pretenden es alcanzar una certeza absoluta de todo lo real, es decir, llegar a una

explicación racional de todas las realidades, están abocados al fracaso, en tanto siempre habrá cosas que no sean totalmente comprensibles para el hombre. Como ya se ha dicho, y como veremos más adelante, según Strauss, el mundo, Dios y el hombre no pueden ser sujetos de conocimiento racional. Dado que son las realidades más fundamentales de cualquier teoría que quiera explicar las cosas, si esa teoría parte de un poder ilimitado de la razón, está irremediabilmente orientada al fracaso.

Ahora bien, puede alegarse con mucha razón que también la tarea del filósofo clásico —aquella labor fomentada por Eros— presenta también un panorama árido o sisífeio, pues nunca podrá tampoco explicar la realidad tal como es. Cuando Strauss se interroga al respecto no puede más que decir: «el conocimiento genuino de un elemento esencial, su comprensión completa, es mejor que la ceguera o la indiferencia hacia el objeto como un todo, esté o no esa indiferencia o ceguera acompañada de las respuestas a un gran número de cuestiones periféricas o carentes de importancia»⁴⁹, y con ello intenta explicar que, si bien no es posible conocer racionalmente realidades tan importantes como el mundo, Dios o el hombre, en tanto nos damos cuenta de esa dificultad insalvable y dirigimos nuestros esfuerzos no hacia el todo sino hacia sus partes, y por este empeño llegamos a conocer (con ‘conocimiento genuino y esencial’, según dice textualmente) la naturaleza de las partes; en cuanto nuestros esfuerzos están correctamente dirigidos, habremos conocido, al menos las cosas y por medio de ellas sabremos que nuestra tesitura respecto al todo no puede ser más que de ceguera. Ahora bien, puesto que con esto ya habremos conocido algo, sabremos que no sabremos y eso nos llevará a no cejar en el empeño por saber. Por eso Strauss, justo a continuación de la cita transcrita consigna el célebre texto de Tomás de Aquino: «*Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desirabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus*»⁵⁰. Como para dejar patente que basta con buscar siempre el conocimiento de las cosas más altas para vivir vida filosófica, para vivir en contemplación.

Quedaría precisar que Strauss no se encuentra en el campo hedonista, ni siquiera un hedonismo refinado en cuanto el placer que persigue sería el intelectual. El Eros que mueve a Strauss no es el epicúreo sino el platónico⁵¹. De aquí que:

«Nosotros no tenemos otro solaz que el que esta actividad trae consigo. La filosofía —hemos aprendido— debe estar en guardia contra el deseo de ser edificante; la filosofía no puede ser edificante, sino sólo intrínsecamente. No podemos ejercitar nuestra inteligencia sin entender, de cuando en cuando, algo de importancia; y este acto de entender puede verse acompañado por la conciencia de nuestro entender, por el entender —*noésis noéseos*— y ésta es una experiencia tan elevada, tan pura y tan noble que Aristóteles pudo adscribirla a su Dios. Esta experiencia es enteramente independiente de que lo que entendamos en primer término sea agradable o desagradable, hermoso o feo. Nos conduce a darnos cuenta de que todos los males son en cierto sentido necesarios, si ha de haber entendimiento. Nos capacita para aceptar todos los males que nos acaecen y que bien pudieran hacer desfallecer nuestros corazones imbuidos del espíritu de buenos ciudadanos de la ciudad de Dios. Dándonos cuenta de la dignidad de la inteligencia, llegamos a darnos cuenta del verdadero fundamento de la dignidad del hombre y, con ello, de la bondad del mundo —tanto si lo entendemos como creado o increado—, que es la casa del hombre porque es la casa de la inteligencia humana»⁵².

Pocos comentarios pueden hacerse después de leer ese párrafo tan explícito. Tal vez convendría destacar todo el racionalismo que contiene, en el sentido de que confía a la razón la tarea de alcanzar el fin último del hombre, la felicidad. Pero una felicidad que no tiene nada que ver con lo conocido, sino con el acto mismo de conocer. Un racionalismo, pues, que permite superar cualquier hedonismo materialista y que posibilita por ello que el hombre pueda vivir con dignidad. Esta es la verdadera tarea de la filosofía, esta es la única tarea que merece la pena emprender. Según nuestro autor, en el momento mismo que se abandone la razón, se ha condenado al hombre a perder no sólo sus posibilidades de felicidad, sino su dignidad misma.

Llama también la atención la situación en que Strauss coloca a Dios. Según lo transcrito, Dios vendría a ser poco más que un espectador, en el mejor de los casos; si no un estorbo para comprender el verdadero sentido que tiene el mal en el mundo, pues

la ciudad de Dios implicaría que nuestros corazones se verían imbuidos en su espíritu, imposibilitándonos así descubrir el verdadero significado del dolor, del mal. Haciendonos perder de vista 'que todos los males son en cierto sentido necesarios, si ha de haber entendimiento' (que también puede leerse si ha de haber felicidad), es decir, que el entendimiento trasciende la bondad o la maldad de lo entendido; en cuanto lo verdaderamente real, lo que sería el objeto del entendimiento, vendría a ser el entender mismo independientemente de categorías morales. Si somos ciudadanos de la ciudad de Dios es porque hemos interpretado en clave soteriológica la realidad (pues la existencia misma de dicha ciudad implica su contrapartida: la ciudad de los hombres), y por ello todo lo que entendemos lo habremos encasillado en los criterios salvíficos, impidiendonos esa situación trascender la bondad o maldad de lo entendido, permaneciendo así atados en cierta forma a lo terrenal.

Vemos que el razonamiento anterior es particularmente complicado de seguir si no se tiene una idea acertada de lo que Strauss piensa acerca de quién es Dios y cómo se le conoce, esto es, de la existencia divina y la realidad de la revelación. Por esto, aunque nos hemos adelantado un poco a los temas que veremos más adelante, nos ha parecido interesante esbozar la problemática para facilitar su posterior introducción. Por ahora sólo hemos hecho una aproximación al concepto de filosofía según Strauss. Damos por supuesto que el resultado puede y debe ser completado desde diversas instancias. A lo largo de las páginas siguientes el concepto de filosofía se irá perfilando con más nitidez al contrastarse con otras ideas del pensamiento straussiano, pues como es obvio, dicha realidad es bastante compleja y presenta numerosas facetas.

3. *¿Fe o fidelidad?*

Frente al mundo que se le presenta, Strauss se ve con dos recursos para intentar comprender lo más posible: la revelación divina y la humana razón. Hasta ahora hemos desarrollado solamente una breve explicación respecto a la relación que nuestro autor ve entre ambas, en esta sección intentaremos ahondar un poco más en el tema explicitando más las diferencias y relaciones que constituyen la tensión vital que Strauss descubre entre ambas realidades.

Pues bien, el meollo del conflicto puede resumirse esquemáticamente de la siguiente forma:

a) Filosofía y Revelación intentan dar solución al problema del hombre en cuanto dan pautas o normas para alcanzar la vida buena, para llevar al hombre a su fin moral;

b) Parte de la explicación que cada una de ellas proporciona consiste en la descalificación de la otra como solvente del problema;

c) Como en ningún momento ninguna de las dos (revelación o filosofía) triunfa en su intento de negar a la otra, el hombre se encuentra en una situación de perplejidad insuperable, al no poder tomar un partido definitivo.

Después de leer esas tres premisas es mucho más fácil comprender la tajante afirmación de Strauss, quien dice:

«Nadie puede ser al mismo tiempo teólogo y filósofo, ni colocarse, respecto a este dilema en una tercera posición, más allá del conflicto entre filosofía y teología; ni tampoco pretender una síntesis de ambas. Pero cada uno de nosotros puede y debe ser o lo uno o lo otro: un filósofo abierto al reto de la teología o un teólogo abierto al desafío de la filosofía»⁵³.

Por lo tanto, la filosofía y la teología se encontrarán en una forma necesariamente irreconciliable, pero al mismo tiempo en un fructífero diálogo. Precisamente esa tensión entre filosofía y teología constituirá, según Strauss, el secreto de la vitalidad de la civilización occidental, y el motor de su perenne renovación, como tendremos oportunidad de ver más adelante.

Según la visión del problema que tiene Strauss, el primer contacto entre ambas realidades, y por ello el primer conflicto se habría producido en el mundo antiguo, concretamente con Sócrates. Los filósofos presocráticos tenían ante sí el cosmos, e intentaban explicarlo partiendo de acciones divinas sobre una materia preexistente, que habría recibido una transformación hasta constituir las cosas reales. Todo los seres procedían, pues, de la naturaleza original, e incluso podía ésta llegar a tener carácter divino, cuando habría producido lo que es por medio de transformaciones propias. En las antiguas cosmogonías, esas acciones divinas

nunca eran exclusivas de la divinidad, y en muchas de ellas, la Naturaleza no se reducía a ser sólo un principio fundante, sino que también participaba como principio constitutivo, como un principio primigenio y constitutivo; de donde —según el razonamiento de los filósofos—, bastaría encontrarlo o descubrirlo en todas y cada una de las cosas para despejar la incógnita del origen del todo. Una cosmogonía así entendida era susceptible de aceptar en su seno cualquier explicación mitológica, en cuanto los dioses tendrían casi infinitas maneras para llevar a cabo la producción de la realidad.

Con la llegada de Sócrates, y el descubrimiento de la naturaleza de cada cosa en particular, desechando la existencia de una gran Naturaleza fundante, o un elemento material común a todo, el hombre se vió a sí mismo frente a una explicación racional que ponía en segundo lugar la acción divina. Había encontrado una explicación racional para explicar lo que antes no podía interpretar sin hacer un recurso a lo divino.

Según Strauss, ambas concepciones entrarían en conflicto, en una perenne disputa entre conservadores e innovadores. Más aún, cada vez que una de ellas había triunfado sobre la otra, nuestra civilización habría sufrido un proceso de estancamiento o languidez de su vitalidad propia. Así por ejemplo, la síntesis tomista no habría hecho más que preparar la rebelión renacentista iniciada por Maquiavelo y continuada por los modernos.

En la sección anterior hemos tratado sobre el concepto de filosofía según es concebida por Strauss. Si ahora queremos analizar su relación con la revelación, lógicamente nos vemos obligados a dedicar algunas páginas a visualizar qué entiende Strauss por este concepto, y más importante aún, qué entiende por fe.

a) *La fe y las obras*

Para comenzar por lo más amplio, introduciremos la cuestión aproximándonos a lo que la mentalidad judía entiende por fe⁵⁴, que está considerada en esa religión en una forma bastante distinta respecto a como se entiende en el cristianismo, es decir, como es conocida generalmente en ambientes cristianos. La razón de esto es doble: «En el judaísmo, no se hace el énfasis principal

en una profesión de fe sino en la conducta ('Padres⁵⁵' 1: 17)⁵⁶; pues un sistema especulativo y sistemático de pensamiento, no es característico del espíritu rabínico o bíblico. El dogmatismo fue introducido como resultado de la presión externa; es decir: el contacto del judaísmo con otros sistemas religiosos que habían formulado doctrinas teológicas, obligó a los pensadores judíos a establecer el credo básico de su fe. En cierto sentido, pues, el dogmatismo judío se encuentra dentro de la apologética judía⁵⁷.

Ahora bien, ninguna religión es concebible sin un credo o un entramado de doctrinas fundamentales. En el caso del judaísmo lo particular de sus doctrinas es que a partir de la *Shemá*: «Oye Israel: Yavé es nuestro Dios, Yavé es único»⁵⁸; se derivan todos los 'artículos de fe', que son eminentemente prácticos, empezando por el decálogo. En ese contexto es comprensible, por tanto, el famoso versículo de Habacuc: «El justo, por su fidelidad vivirá»⁵⁹; pues la fidelidad consistirá precisamente en el cumplimiento de la Ley. Respecto a Dios, lo que verdaderamente importa creer, y solamente eso, es que El es Uno y que vive, pues «'Dios es', es axiomático. Es Uno (Dt. 6: 4) e incomparable (Is. 40: 18); no existen otros dioses (Dt. 4: 39). Es omnipotente (Job. 42: 2), omnipresente (Ps. 139: 7-12), omnisciente (Job. 28: 23 ss.), y eterno (Is. 40: 6-8; 44: 6). Aún más importante es la doctrina que establece que es el Dios de la justicia y del amor (Ex. 34: 6-7); pues es su naturaleza moral quien le hace ser Santo (Is. 5: 16). Con su poder, quiso la creación de todo el universo (Gen. 1), y con su amor continúa sustentándolo (Ps. 104: 145; 14). Hizo las leyes de la naturaleza; los milagros no son más que excepciones de las leyes cósmicas, y sin embargo tanto lo normal como lo anormal se conforman a su divina voluntad. La mitología, excepto en algunas frases idiomáticas, está excluida de la enseñanza bíblica. Las prácticas de magia están prohibidas (Dt. 18: 10); pues a diferencia de los milagros, no proceden de la divina voluntad, sino que tratan de sobrepasar las reglas de la naturaleza divinamente establecidas»⁶⁰. Quedando así expuesto lo que un judío debe 'creer', y por lo mismo, la forma en que entenderá la naturaleza divina; el resto de las exigencias de su fe, serán netamente prácticas.

En cierto sentido puede decirse que las obras serán la fe, más que manifestarla; las obras se identificarán con lo que el judío sabe porque le ha sido revelado, y por esto, dentro del conjunto de

obras, «la fe encuentra su más fiel expresión en la práctica de la oración, pues solamente dirigirá sus peticiones a Dios aquél que cree en El y en la voluntad de socorrer a sus criaturas. Pero orar no significa únicamente pedir según las propias necesidades. En sentido más elevado, la oración es la íntima comunión entre la criatura y su creador, al encontrar el alma humana contacto entre sus profundidades y las del alma divina. Esta comunión es tan agradable a Dios como caritativa para el hombre. Se nos dice incluso que el Unico Santo (¡bendito sea!) aspira a recibir las oraciones de los justos, ¿Por qué la oración del justo se parece a una pala? Lo mismo que una pala lleva los objetos de un lugar a otro, así la oración del justo cambia el atributo divino de la cólera en la compasión»⁶¹; y, como hemos ya visto en páginas anteriores, la preocupación del judío está lógicamente orientada más bien a cómo debe actuar para agradar a Dios que en lo que debe conocer para serle grato. Por todo ello, en tanto en el cristianismo se sabe que la fe es un conocimiento, entre los judíos, en cambio, no se considera de esta manera. Por eso en el judaísmo la preeminencia de lo práctico sobre lo teórico es perfectamente lógico.

Por tanto, cuando los cristianos utilizamos el término oración, no coincidimos en contenidos con lo que supone un judío; y más importante aún, tampoco Strauss es completamente ortodoxo al tratar del tema: «el alma y la esencia de la Ley es la oración. La oración da vida a todas las acciones que prescribe la Ley, tanto es así que uno puede preguntarse si la oración está mandada en alguno de los 613 mandamientos que tradicionalmente se piensa que conforman la Ley. La oración es el lenguaje de la correlación entre el hombre y Dios. Como tal debe ser un diálogo, pero es un monólogo. Por esto expresa el amor del hombre hacia Dios en forma de una experiencia del alma, de esa alma que ha sido dada por Dios, y por tanto no es exclusivamente humana; por lo tanto al alma le es posible hablar a Dios y hablar con Dios»⁶². La palabra clave de este párrafo es 'correlación', un concepto introducido en el discurso filosófico judío por Hermann Cohen, maestro de Strauss. Ese concepto será de mucha importancia no sólo para entender lo que Strauss entiende por oración (que en cuanto respecta a nuestro tema es más bien secundario), sino también el concepto de revelación, como veremos más adelante. El párrafo es muy importante, y más adelante haremos referencia a él, baste por ahora constatar el peso que la oración presenta también en el pensamien-

to religioso de Strauss, pues ha hablado de ella como del 'alma' y 'esencia' de la ley.

Pues bien, no es posible entender la fe del judío si no se hace una aproximación a su pensamiento también en un nivel comunitario, es decir: una cosa es la fe individual de cada persona y otra la 'Fe de Israel'. De hecho, el pueblo judío se constituye en pueblo por la fe de Abraham, pero luego es la comunidad como tal la que se hace sujeto de fe —y por lo que hemos visto hasta ahora, sujeto de las acciones en consonancia o no con la divina voluntad—; Israel se convierte en la 'nación santa' por la aceptación de la Torá, a través de la alianza, volviéndose como pueblo una parte sustancial del plan divino de salvación. Por esto sus pecados son castigados en tanto esas ofensas transgreden la Ley. Las recompensas y los castigos son entonces colectivos. Obviamente quien las disfruta o las sufre es el judío individual, pero no por méritos o deméritos individuales. La fe, el cumplimiento de la Ley, pues, conforma al pueblo y le proporciona incluso un principio de operaciones; de donde el carácter político de la Ley es patente y muy visible. Desde esa perspectiva, la religión judía puede ser considerada un fenómeno no sólo social, sino más bien un asunto étnico-político, pues en su contenido tiene tanta importancia la etnia que la recibe como los efectos que esa recepción conlleva.

Hasta ahora hemos expuesto lo que podríamos llamar un esbozo del judaísmo tradicional. Veamos algunos textos de Strauss en los cuales aparece más explícito su pensamiento sobre la fe. Teniendo como premisa que lo que comenta uno de sus discípulos: «Strauss no fue un judío creyente, pero la única religión que pudo tomar con seriedad fue el judaísmo»⁶³. Dispongámonos a tratar el tema un poco más profundamente.

b) *La fe de acuerdo al planteamiento straussiano*

De los dos motivos por los que podría decirse que Strauss no era un judío creyente —porque para él Dios no existía, y la religión podía ser reducida a un fenómeno cultural, o bien porque no practicaba el judaísmo ritual—, de acuerdo al comentario que contiene el párrafo anterior y al contexto original en que está es-

crito, parece dar la impresión de que Himmelfarb habla en el segundo sentido, pues nuestro autor creía en Dios y en la revelación divina —como se verá más adelante—; tenía fe (en el sentido de un conocimiento cierto de la existencia de Dios y de Su Revelación), y así sería compatible ser un judío no creyente y al mismo tiempo tomar en serio una religión como el judaísmo. Sin embargo, hemos visto que la fe en un judío es práctica, y en ese sentido sí puede decirse que Strauss no tenía fe, pues no vivía practicando esa religión que ‘se habría tomado en serio’.

Ahora bien, tratándose de un filósofo que ha recibido una formación que le lleva a creer en el poder de la razón humana, no puede obviar la siguiente dificultad:

«si la verdad del judaísmo es ser la religión de la razón, entonces, lo que antiguamente era creído como revelado por un Dios trascendente, ahora⁶⁴ debe ser entendido como el trabajo de la imaginación humana en la que la razón del hombre ha sido eficaz hasta cierto punto; lo que ahora ha llegado a ser una idea clara y distinta fue originalmente una idea confusa»⁶⁵.

Y esto porque el judaísmo es susceptible de ser calificado como una religión racional y al mismo tiempo deudora de una revelación de origen divino. Ante la dificultad, Strauss dice que «el malentendido es removido cuando el contenido de la revelación es visto como racional, lo que no necesariamente significa que todas las cosas que hasta ahora se piensan como reveladas sean racionales»⁶⁶.

Sin embargo, la dificultad no ha sido todavía superada: ¿qué impide que se afirme que Dios mismo es fruto de la mente humana? La fe. Strauss explica que la razón no es capaz de negar la fe, pues todas las negaciones o interpretaciones a que pueden ser sujetas las demostraciones de la razón teórica o los postulados de la razón práctica

«pierden toda su fuerza por la simple observación de que no contradicen opiniones simplemente heredadas, sino que se oponen a la experiencia presente (...). El propio revelarse de Dios al hombre, su dirigirse a él, no es simplemente conocido por tradiciones que se remontan a un pa-

sado lejano y por tanto ahora 'meramente creído», sino que es genuinamente sabido por la experiencia presente que todo ser humano puede tener si no la rechaza por sí mismo»⁶⁷.

Se cree en Dios no voluntariamente, sino como algo que le viene de fuera al hombre; no como una actualización de algo potencial en la mente humana o un deseo que es colmado, sino muchas veces contra la propia voluntad: «es la experiencia de Dios como Tú, el padre y rey de todos los hombres; es la experiencia de un inequívoco mandato dirigido a mí aquí y ahora, distinto del mandato de leyes generales o ideas que son siempre discutibles y admiten excepciones. Sólo por el rendirse a esa llamada divina que se ha experimentado, por la que Dios llama a cada hombre a amarle con todo el propio corazón, el alma entera y todo el ser, sólo entonces se puede llegar a ver como hermano al otro, y a amarle como a uno mismo»⁶⁸. Aunque el tema podría parecer resuelto, si se profundiza un poco más se descubren matices más importantes, facetas que permanecerían ocultas, llevando incluso a un concepto errado de esa fe que Strauss declara profesar.

Ante los textos que han sido traídos a cuento, caben perfectamente dos actitudes: o nos encontramos ante un racionalista para quien las creencias en lo sobrenatural no son más que construcciones humanas, o estamos delante de un fideísta que considera la fe como un fenómeno totalmente independiente de la voluntad o de la inteligencia humana, reputándola, eso sí, como la base o principio que sustenta todo el credo o profesión en esas verdades sobrenaturales. Algunos autores, entre los estudiosos de Strauss, bambolean entre las dos concepciones cuando intentan explicar esta problemática. Así Pangle afirma, por ejemplo, que «la piedad no pretende fundamentarse en lo que es comprensible a la sola razón humana y su experiencia. Apela más bien al ser, a un ámbito de experiencias que existen en acto, a lo que los filósofos llaman lo 'milagroso' o lo 'sobrenatural'. Si se confronta a la filosofía con esta pretensión, terminará en una situación muy embarazosa»⁶⁹. Y otros autores como Drury, Gunnell y Gourevitch⁷⁰, han tomado pie en afirmaciones tal como ésta para desarrollar una curiosa teoría según la cual tanto la religión, como la moral y la ética serían, de acuerdo al planteamiento de Strauss, inventadas por quienes gobiernan para mantener a raya a sus súbditos y poder así do-

minarlos sin mayores dificultades; un planteamiento tan simple necesariamente ha encontrado poca acogida entre los discípulos y aquéllos que oyeron personalmente a Strauss⁷¹; de todas formas, en este trabajo se tomarán en cuenta algunos de los puntos de vista expresados por esos autores, pues tanto ellos tres como otros que les siguen, han realizado exhaustivos trabajos y estudios del pensamiento de Strauss. Nos parece que una razón que podría haberles llevado a esos resultados es que al no haberles sido posible estudiar la totalidad de los escritos de nuestro autor, a partir de unos principios válidos pero incompletos, habrían llegado a formular unas conclusiones un tanto hiperbólicas respecto al punto de vista de Strauss referente a la religión y la moral⁷².

No podemos olvidar que en definitiva es la fundamentación moral más que la racional la que sostiene el concepto straussiano de filosofía, y en esta línea será conveniente buscar la base de su concepción de la fe. Todo lo que un judío sabe acerca de Dios se encuentra en las Sagradas Escrituras; ahora bien, ¿qué garantiza la verdad de lo consignado en ellas? Veamos qué dice nuestro autor al respecto: «el libro, la Biblia, es la narración de lo que Dios ha hecho y de lo que ha prometido. No es especulación acerca de Dios. En la Biblia, puede decirse, el hombre narra las acciones y promesas de Dios, teniendo como fundamento su propia experiencia de Dios. Esta experiencia y no el razonamiento basado en la percepción sensorial es la raíz de la sabiduría bíblica»⁷³. A primera vista y lo que más llama la atención, es la inversión del punto de apoyo que sostiene la veracidad de lo contenido y revelado en las Escrituras: de ser Dios quien sostiene por su palabra el contenido de la fe, se ha realizado un giro antropológico y se afirma que es el hombre quien lo constituye. No basta la aclaración que aparece en el texto, en el sentido de que esa construcción humana vendría a ser una explicitación de la experiencia interna de Dios (que hace poco hemos tratado y hemos identificado como 'ese sentimiento interior de Dios como Padre'); es decir, no es suficiente tratar de conducir de nuevo a Dios a su lugar original de garantizador de la veracidad intentando así evitar que toda la fe se reduzca a una construcción racional, pues se mire por donde se mire, siempre aparece la razón humana como el fundamento y como —en último termino— elemento constructor de lo revelado.

Nos da la impresión de encontrarnos frente a un cierto ontologismo, en tanto éste pretende un conocimiento directo 'intuitivo' de Dios, porque postula que la intencionalidad cognoscitiva es como la voluntaria. Apelando para sostener su tesis a la fe, al sentimiento religioso, a la experiencia religiosa, o a una facultad que tendría por objeto directo a Dios⁷⁴. Más aún si consideramos que Husserl (uno de los maestros de Strauss en sus estudios universitarios, como ya se ha dicho), pretendía en último término fundamentar el conocimiento en la evidencia inmediata y en la intuición, el *ego cogito: cogita*, que «por sí mismo, este acto de propia reflexión filosófica, donde se evita todo falso dogma, hace accesible la totalidad de lo que es real, sin el problemático rodeo de una prueba de la existencia de Dios a lo Descartes o de una Deducción Trascendental a lo Kant. Considerados correctamente, los fenómenos puros de la conciencia contienen ya la esencia de las cosas»⁷⁵; y por ello, la experiencia misma de Dios en el alma, independiente de cualquier dato sensible, confirmaría mi certeza de su existencia.

En los primeros años de nuestro siglo, en Alemania, floreció una corriente de pensamiento filosófico cuyos principales representantes sostenían que la fe tendría un principio peculiar. Su desarrollo fue motivado por el declive de la seguridad en la divinidad de las Escrituras y de la revelación divina, haciendo de la fe una cuestión de exclusiva confianza en Dios, más bien que la afirmación de un conjunto de proposiciones dignas de crédito. Así pensaba, por ejemplo, Franz Rosenzweig, para quien la creencia religiosa surgía de una experiencia de revelación personal por la cual el hombre debía afanarse y estar siempre preparado. También son representantes de la misma corriente de pensamiento Hermann Cohen (principalmente con su teoría de la correlación), Martin Buber y Abraham Heschel; quienes veían la fe como una relación de confianza entre Dios y el hombre que nace y se manifiesta a sí misma por medio de encuentros personales entre los hombres y entre el hombre y Dios, a lo cual Buber llamaba relaciones Yo-Tú⁷⁶. Por todo ello, no es difícil identificar los principios en que fundamenta Strauss su concepción de Dios con el pensamiento de esos autores, más aún después de una lectura atenta del ensayo introductorio que escribió nuestro autor en 1972 a la reedición⁷⁷ de la obra de Cohen *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*⁷⁸, esto es, un año antes de su muerte. Tanto llegó a in-

fluir Cohen en Strauss, que fue a través de ese autor como el segundo se puso en contacto con Jacobi y Spinoza, que tanta parte tuvieron en la formación de su pensamiento.

Vale la pena, pues, ver someramente algunos aspectos del pensamiento de Cohen respecto a la religión, en orden a comprender luego más fácilmente el concepto de Revelación de Strauss. Hermann Cohen es considerado uno de los principales representantes de la escuela de Marburgo. Dedicó los primeros años de su carrera a la crítica del idealismo alemán —punto en el que coincide con Jacobi—; y poco a poco fue decantando su pensamiento hasta dejarlo plasmado en sus dos últimas obras: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* de 1915, y *Die Religion der Vernunft aus den Quellen Judentums*, publicado póstumamente por su mujer en 1919. En ambos libros aparece su planteamiento más importante: apartándose del neokantismo de Marburgo, que sostenía que la realidad tiene su raíz en la razón humana y que la cultura es un producto del espíritu, Cohen sostiene que la realidad está enraizada en Dios, pero no se queda ahí, sino que da un paso muy audaz, afirmando que la mente misma del hombre, en último término, originaría a Dios. Ahora bien, con ese planteamiento no habría solucionado nada, pues en último término habría vuelto al antropocentrismo y al idealismo. Pero Cohen quiere dejar a salvo la trascendencia divina, y por eso⁷⁹ Dios terminaría siendo el autor de la realidad en cuanto El es el autor de la mente humana. El problema es que no es posible ver cómo escapa Dios de ser un constructor humano, no se es capaz de salir del círculo vicioso que ese planteamiento implica. Más adelante volveremos sobre este asunto, ahora nos interesa más seguir viendo la actitud de Strauss frente a Cohen.

Tal vez el párrafo más significativo de la admiración que nuestro autor guardaba por Hermann Cohen sea aquél con que Strauss termina el ensayo, y que coloca justo después de ponderar la gran contribución de Cohen respecto a fundamentar la dignidad del pueblo judío, dice Strauss: «Es para nosotros una bendición que Hermann Cohen haya vivido y que haya escrito»⁸⁰.

Ahora bien, el hecho de que Strauss se exprese de tal manera respecto a Cohen no significa que esté completamente de acuerdo con su pensamiento. Por ello, justo al principio del ensayo, hace una declaración en la que deja claramente expuesta su postura antes de comentar aquella de Cohen; dice:

«La religión judía puede ser entendida como una religión revelada. En tal caso, el filósofo aceptaría la revelación tal como ha sido aceptada por los judíos a través de los siglos en una tradición ininterrumpida, y debería someterse a ella; la explicaría con los medios que le proporciona la filosofía y especialmente la defendería contra aquellos que la negaran o la pusieran en duda, sean estos filósofos o no. Pero esa tarea no sería filosófica si descansara en una suposición de tal índole que el filósofo en cuanto tal no pudiera realizar, o si se fundamentara en un acto del cual éste es incapaz en cuanto filósofo»⁸¹.

Dentro de todo lo que Strauss comenta, nos parece muy importante la forma en que quiere dejar claro que a partir de ahí, de esa declaración, todo lo que diga lo hará desde el punto de vista filosófico, ya que cualquier otro tipo de argumentos —concretamente aquellos de fe—, le harían caer en contradicción, pues el deseo de tratar científicamente los temas le obliga a emplear argumentos universalizables y necesarios. Y pensamos que ese razonamiento puede ser extrapolado y aplicado a todos los escritos de nuestro autor, a menos que en ellos conste algo distinto. En cierta forma se ve en ese párrafo, la oculta pugna que filosofía y religión sostienen, en tanto ninguna puede descalificar a la otra desde su propio campo, como hemos visto esquemáticamente al principio de la sección. Debido a que a este tema nos dedicaremos dentro de pocas páginas no ahondaremos más en el argumento por ahora. Sin embargo, sí será muy importante dedicar un espacio a estudiar la actitud de Strauss frente a la verdad revelada, a partir de lo que nuestro autor considera y de algunas influencias que hemos podido descubrir en su pensamiento.

c) *El judaísmo, religión de la razón*

Así las cosas, después de haber puesto una primera premisa desde la que deberá ser leído el ensayo introductorio al libro de Cohen, Strauss anota la segunda condición con la que deberá ser interpretado ese escrito: «para Cohen no existen ni leyes ni verdades reveladas, en el preciso y tradicional sentido del término reve-

lación»⁸². Ya antes habíamos advertido que es muy difícil deslindar en Strauss su propio pensamiento de la concepción del autor que comenta, a menos que lo haga explícitamente; por eso nos hace falta recurrir a otras fuentes o escritos para recabar elementos de juicio que nos ayuden a dilucidar el pensamiento de Strauss respecto a la revelación y su posibilidad. En un ensayo muy importante para entender la actitud de Strauss frente a este asunto —al cual hemos hecho ya alguna referencia—, nuestro autor establece que:

«El filósofo que no asiente a la revelación aduciendo su inevidencia, rechaza también con esa acción la revelación misma: pero ese rechazo está injustificado si la revelación no es refutada. Es decir: cuando el filósofo se enfrenta a la revelación, parece estar obligado a contradecir la misma idea de filosofía al rechazarla sin argumentos suficientes»⁸³.

La revelación, por tanto, no puede ser nunca refutada racionalmente, pero por lo mismo tampoco puede ser afirmada con la razón. Ahora bien, la causa última de esta difícil situación debe encontrarse una vez más no en la naturaleza de la razón, de la filosofía, o de la revelación; sino más bien en la naturaleza misma del hombre, en su forma de conocer, y en su incesante necesidad de búsqueda de fundamentos para su vida. Porque si la situación que describe Strauss en el párrafo recién citado llevara a una opción ciega o irracional en favor de la filosofía, sencillamente por su carácter racional, parecería la tesis que tan bien ha descrito Popper diciendo que si bien la actitud racionalista se caracteriza por la importancia que se asigna al razonamiento y a la experiencia: «no hay ningún razonamiento lógico ni ninguna experiencia que pueda sancionar esta actitud (...) pero esto significa que todo aquel que adopte la actitud racionalista lo hará porque ya ha adoptado previamente, sin ningún razonamiento, algún supuesto, decisión, creencia, hábito o conducta que caen dentro de los límites de lo irracional. Sea lo que fuere, podríamos darle el nombre de fe irracional en la razón»⁸⁴. Con lo cual estaría completamente de acuerdo, pues como él mismo ha dejado escrito en el prólogo de *Natural Right and History*, es decir, en un sitio bien visible y en el cual explica la razón de ser del libro:

«una vez que uno se da cuenta de que los principios en los que basa sus actuaciones no tienen otro sostén que una ciega elección, deja de creer en ellos. Entonces, no podemos actuar conscientemente apoyándonos en esa ciega elección, no podemos ya más vivir como seres responsables. Pues para vivir, tenemos que silenciar la fácilmente acallable voz de la razón, cuando ésta continuamente nos dice que nuestros principios no son ni mejores ni peores que cualquier otro. Cuanto más cultivamos la razón, entonces, más cultivamos el nihilismo⁸⁵: y somos menos capaces de ser miembros leales de la sociedad. La inexorable consecuencia práctica del nihilismo es el oscurantismo fanático»⁸⁶.

Y con esas palabras, nuestro autor no hace más que dejar claro desde el principio que lo suyo no es en ningún momento una elección ciega por el derecho natural, sino el fruto de un proceso científico de conocimiento, que ha llevado hasta las últimas consecuencias respecto a la forma de vida recta para el hombre. De esta manera, nos encontramos también una vez más el fondo práctico del pensamiento de Strauss; esto es, la afirmación de que la verdad práctica es la más importante, la única necesaria 'para vivir', alrededor de la cual deben concentrarse todos los esfuerzos del filósofo; no sólo porque va en en ello la existencia misma de la sociedad o de la felicidad última del hombre (que en Strauss se identifican, según es posible ver por todo lo dicho), sino porque el hombre no tiene otra posibilidad, como ha dejado escrito Goethe: «la verdad, el más profundo y singular tema del mundo y de la historia humana, ese al que todos los demás están subordinados, permanece en último término como el conflicto entre creer o no creer»⁸⁷. Es, pues, en el fondo un problema de fe; con la particularidad que hemos estado intentando poner de relieve: la fe, para los judíos, es siempre una cuestión práctica, es fidelidad.

Por esto, cuando Cohen hace de Dios «un postulado de la razón ética (...), una idea y no una persona, requerida en primer lugar para establecer la indispensable armonía entre la naturaleza y la moralidad»⁸⁸, es comprensible que Strauss se haya visto en cierta forma encantado por ese planteamiento: es la manera racional de comprender lo creído, de justificar la propia conducta a partir de esa base racional necesaria, dejando de lado la ciega elección.

El planteamiento de fondo que hace Cohen responde a una doble pregunta: la religión de la razón ¿es el meollo del judaísmo y sólo del judaísmo? O más bien ¿se encuentra accidentalmente con el judaísmo y coincide con él? Y ante el dilema, Cohen se responde diciendo que el judaísmo es la fuente de la religión racional: «los judíos han creado la religión de la razón. El judaísmo ha enseñado a la humanidad la religión de la razón. Las otras religiones o son totalmente inadecuadas, o son derivadas del judaísmo»⁸⁹. Por esto, necesita justificar de alguna manera la existencia de Dios como un ser trascendente y único, creador y merecedor de ser adorado por el hombre, cosa que no sucedería si se tratara de una idea. De aquí que Strauss pueda plantear el problema diciendo que, si bien la revelación se origina en el corazón y en la cabeza del hombre, por el hecho de haber sido creado por Dios, y de haber sido creado racional, la revelación procede en última instancia de Dios mismo, como Aquél que la pone o hace surgir del interior del hombre⁹⁰. Y con ello llega a una identificación entre revelación y razón. A la luz de estas ideas es posible comprender mejor por qué Strauss dice que «el medio a través del cual Dios se revela a sí mismo al hombre es un profeta, es decir, un ser humano»⁹¹. Y que lo que parece de interpretación trivial sea más bien complicado, pues en el fondo lo que nuestro autor querría decir es que todo lo que un profeta diga procederá, en primera instancia, de su razón humana; pero indirectamente, su causa será divina en tanto Dios suscita en esa razón la verdad revelada.

d) *Revelación y racionalidad*

Si a este punto llamamos la atención sobre la posible influencia que Spinoza pudo haber tenido en el pensamiento de nuestro autor, vemos con sorpresa que en el Tratado Teológico-Político están ya presentes las mismas ideas que Cohen desarrollará a principios de nuestro siglo, y que nos parece fueron muy influyentes en el pensamiento straussiano, ya sea por influencia de sus estudios sobre Spinoza o por la lectura de los libros de Cohen. La tesis principal que Spinoza sostiene a lo largo de todo el Tractatus puede resumirse diciendo que este autor pretende mostrar el abismo infranqueable entre lo natural y lo revelado; y para

esto acuña su conocida noción de naturaleza y apela a la ambigüedad del término revelación. Un punto en el que la influencia de Spinoza es patente es el conocido pasaje del libro IV de la 'Ética': «todo cuanto deseamos y hacemos, siendo nosotros causa de ello en cuanto que tenemos la idea de Dios, o sea, en cuanto conocemos a Dios, lo refiero a la religión»; por esto, a lo largo del Tractatus, Spinoza hace una serie de afirmaciones relacionando la religión y la profecía, hasta concluir negando el carácter sobrenatural de ambas. Veamos el orden que sigue:

a) La profecía se identifica con la revelación y es un conocimiento cierto: «la profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa, revelado por Dios a los hombres»⁹².

b) La profecía se apoya sobre todo en la viveza de la imaginación⁹³, que es vaga e inconstante, razón por la cual «la profecía no permanecía largo tiempo en los profetas ni era frecuente»⁹⁴.

c) Los profetas, por tanto, «no estaban dotados de una mente más perfecta, sino de una potencia imaginativa más vigorosa»⁹⁵.

d) En suma, el conocimiento profético no es intelectual, sino sólo imaginativo, pues se da una cierta incompatibilidad entre uno y otro⁹⁶; la profecía es, además, cambiante según las opiniones de que estaban imbuidos los profetas, y, de hecho, «la profecía nunca hizo más doctos a los profetas»⁹⁷.

e) El conocimiento natural se puede llamar profecía, afirma Spinoza, después de haber escrito la definición de profecía citada en a): «de la definición que acabamos de dar, se sigue que el conocimiento natural se puede llamar profecía»⁹⁸, ya que —continúa— «las cosas que conocemos por la luz natural dependen exclusivamente del conocimiento por la luz natural dependen exclusivamente del conocimiento de Dios y de sus eternos decretos». ⁹⁹

f) La identificación entre conocimiento natural y profético abarca también a la certeza, pues «respecto a la certeza, que el conocimiento natural incluye, y el origen del que procede (es decir Dios), no desmerece nada del conocimiento profético»¹⁰⁰.

g) El conocimiento natural es definitivamente superior al profético o revelado: «la profecía es inferior, en este sentido [por su apoyo en la imaginación], al conocimiento natural, que no necesita signo alguno, sino que implica por sí mismo la certeza»¹⁰¹.

Aunque obviamente, Strauss difiere considerablemente —por lo que hemos visto— de las conclusiones de Spinoza, los principios en que ambos fundamentan sus opiniones parecen ser más cercanos de lo que a primera vista podría pensarse. El punto de unión vendría a ser el racionalismo de ambos pensadores, que les lleva a encontrar una causa única de explicación de toda la realidad que les circunda, incluida en ésta a Dios mismo. No queremos con esto afirmar que Strauss depende de Spinoza en su planteamiento, aunque nos parecen muy coincidentes. De todas maneras, dejaremos aquí el asunto e intentaremos explorar algunas de sus consecuencias.

Así por ejemplo, que Dios sea creador está implícito en su unicidad, y se sabe que es uno porque al ser postulado por la razón práctica (como veíamos hace Cohen), dicho Dios no puede no ser. Vemos aquí, como en todos los puntos anteriores, no sólo una identificación razón-revelación, sino también una identificación Dios-hombre y viceversa, en el sentido de que, si la razón encuentra necesario que haya un Dios, y este hecho es causado, porque ese Dios encontrado debe ser el creador de la razón; no hay forma de escapar al planteamiento racional en el que Strauss caería intentando escapar de él; pues a partir de una identificación del hombre con Dios todo lo racional podrá ser sujeto de fe y por lo mismo de práctica piadosa: así se identificará en último término revelación y ley: «Cohen ha tenido el coraje de decir que la Revelación y la Ley son idénticas»¹⁰²; por lo que no quedaría lugar para la cultura en tanto creación humana si se excluyera de ésta la revelación, ya que esa asunción implicaría necesariamente la pérdida de la Ley; de esta manera concluye Cohen que «la supervivencia del judaísmo reclama un cierto autoaislamiento de los judíos dentro de su propio mundo cultural, y por lo tanto de la Ley [para escapar a lo que podría llamarse, con palabras contemporáneas, la 'cultura laica'], a pesar de lo mucho que su finalidad y sus detalles puedan ser modificados ésta [la propia cultura judía] reclama tal aislamiento hasta que la religión judía permanezca en oposición con las otras formas de monoteísmo, o mientras esas otras formas de monoteísmo sigan en oposición a la religión judía, hasta que llegue la edad mesiánica que todavía debe venir»¹⁰³. Es por esto, entre otras cosas, por lo que Strauss ha bendecido —como hemos visto—, los escritos de Hermann Cohen; pues ha fundamentado no sólo su propia forma de concebir la religión, sino que

también ha identificado correctamente —según nuestro autor— el meollo de la cuestión judía, dando una solución política a un problema político; aunque, debido a las circunstancias actuales parezca imposible ponerla por obra.

Strauss, al ser un judío, estaría plenamente de acuerdo en afirmar que «el meollo del judaísmo es su creencia en la realidad de una revelación sobrenatural. La experiencia judía histórica y fundamental no es más que la revelación que Dios hizo de la Torá en el monte Sinaí. Esta revelación tiene una función, hasta cierto punto, relacionada con el aislar y proteger los judíos de las culturas de otras naciones. A menos que pueda ser demostrado de alguna forma que dicha revelación manda la unificación de la humanidad por la superación de cada fe particular, los judíos seguirán siendo justificados por su obstinada permanencia en su propia particularidad»¹⁰⁴. Y en último término, debido a la innegabilidad racional de la revelación, como veremos en seguida, al hombre no le queda más alternativa que creer y por lo mismo, o quizá principalmente por ello vivir como un judío creyente, porque se sabe filósofo. Esto encierra entonces una profunda paradoja, pues: «desde el punto de vista de la Biblia, el no creyente es el necio que ha dicho en su corazón 'no existe Dios'; la Biblia, entonces, narra todo en tanto es creíble para el sabio, en el sentido bíblico de sabiduría. Pues no podemos olvidar que en la Biblia no existe palabra para duda. Los signos y maravillas bíblicos convencen al hombre que tiene un poco de fe o a quien cree en otros dioses; no están dirigidos a los necios que dicen en sus corazones 'no existe Dios'»¹⁰⁵. Partiendo de que ante la Biblia no es posible dudar, que las Sagradas Escrituras mismas excluyen el término duda, al saberse Strauss filósofo, significa para él que siempre deberá actuar racionalmente; por esto, todo lo que hasta ahora hemos venido diciendo apunta a una defensa de la racionalidad de la fe judía, a la exaltación de la razón humana y a la explicación de todo desde ese punto de vista. Sin embargo, nos hemos encontrado también algunas concepciones de Strauss que en cierta forma pueden haber producido algunas dudas o perplejidades. La más importante de ellas, la afirmación categórica de la indemostrabilidad racional —positiva o negativa— del hecho de la revelación. El judío no puede prescindir de la razón en su vida cotidiana, en el cumplimiento de la Ley, pues «desde el principio, la ortodoxia hebrea basaba sobre su racionalidad superior, sus derechos de superioridad

sobre las otras religiones»¹⁰⁶, tal como dice Deuteronomio 4: 5-6: «Mirad, yo os he enseñado leyes y mandamientos, como Yavé, mi Dios, me los ha enseñado a mí, para que los pongáis por obra en la tierra en que vais a entrar para poseerla. Guardadlos y ponedlos por obra, pues en ellos está vuestra sabiduría y vuestro entendimiento a los ojos de los pueblos, que, al conocer todas esas leyes, se dirán: Sabia e inteligente es, en verdad, esta gran nación».

La irracionalidad será, entonces, según Strauss, un claro síntoma de estar fuera de la Ley, un signo inequívoco de haber errado el camino; pues la alternativa, apoyarse en una filosofía voluntarista, cualquier exaltación romántica que pretenda convertirse en guía para la conducta humana, tiene en sí el peligro latente de la irracionalidad; o visto desde la otra cara de la moneda, cualquier empleo irracional de la razón, como el uso de esta facultad en forma separada de la realidad e independientemente de la naturaleza de las cosas, conducirá necesariamente a equivocarse la estimación de lo que sería la vida recta para el hombre. De aquí que podamos entender ahora más profundamente algunas de las razones que llevaron a Strauss a criticar la modernidad, tal como él mismo establece:

«la jerarquía de moralidad y voluntad a la cual se refería el último ateísmo, no podía proclamarse intrínsecamente verdadera, teóricamente verdadera: la voluntad de poder, del fuerte o del débil que puede estar en la base de cualquier doctrina; no fundamenta la doctrina de la voluntad de poder; se alegaba que la voluntad de poder era un hecho. Otras observaciones y experiencias me confirmaron la sospecha de que no sería sabio dar un adiós a la razón. Comencé por ello a preguntarme si la autodestrucción de la razón no sería acaso el resultado inevitable del racionalismo moderno; es decir, distinto del premoderno, especialmente el hebréico-medieval y de sus fundamentos clásicos (aristotélicos y platónicos)»¹⁰⁷.

La alusión a Nietzsche es explícita, y dentro de esas otras observaciones y experiencias a que se refiere Strauss, nos parece que está hablando de la irracionalidad de la última guerra y de los regímenes totalitarios, especialmente el comunista, que han ido alcanzado un cierto auge en los últimos años de vida de Strauss.

Por ello podemos ir concluyendo que nuestro autor es un racionalista, pero no un racionalista moderno, sino más bien uno clásico; que llegó a esa postura intelectual a través de la lectura de los filósofos judíos más destacados (Spinoza y especialmente Maimónides); hasta llegar a unas raíces platónicas y aristotélicas.

Nos queda por ver más detenidamente las relaciones que ve Strauss entre filosofía y religión, a ello dedicaremos la próxima sección del excerptum.

4. *Atenas y Jerusalén*

Veremos ahora uno de los temas más importantes en orden a comprender los supuestos de la filosofía de Leo Strauss, se trata —como queda reflejado en el título de este apartado—, de lo que nuestro autor ha llamado ‘Atenas y Jerusalén’, o la relación que la filosofía guarda con la revelación en tanto ambas realidades pretenderían dar una explicación global y omnicomprendiva del hombre y de los fines de sus acciones.

Pues bien, cuando Leo Strauss nos dice que frente a los incompatibles reclamos de Atenas y Jerusalén está «abierto a ambos y deseoso de escuchar a cada uno», y que con esta actitud «no somos sabios sino deseosos de llegar a serlo», nos está diciendo que sólo entonces somos verdaderamente «buscadores de la sabiduría, *philo-sophoi*». Es decir: somos ya filósofos. «Pero diciendo que primero queremos estar deseosos de escuchar; y sólo después de hecho esto actuar y decidir; hemos decidido ya en favor de Atenas y contra Jerusalén»¹⁰⁸: ha dejado, de entrada, zanjada la cuestión; pues si no se pusiera delante una declaración como la que hemos visto, Strauss dejaría al lector continuamente perplejo respecto al terreno desde el cual está construyendo su pensamiento: si desde la filosofía o desde la teología. Una declaración de esta naturaleza es obligada desde el momento en que, continúa diciendo Strauss:

«nuestra intención de hablar sobre Atenas y Jerusalén parece impulsarnos a ir más allá de la comprensión de cada una de las posturas. Es decir, a investigar si existe una noción, una palabra que apunte a lo más alto, que tanto la Biblia como las grandes obras de los griegos, di-

cen investigar. Esa palabra existe: la sabiduría (...). Entonces, debemos tratar de entender la deferencia entre la sabiduría bíblica y la griega. Vemos inmediatamente que cada una reclama para sí la verdadera sabiduría, y por lo tanto deniega las pretensiones de la otra respecto a poseer la sabiduría en su sentido más alto. De acuerdo con la Biblia, el principio de la sabiduría es el temor de Dios; según los filósofos griegos, ese mismo principio estaría en la admiración¹⁰⁹. Entonces, estamos obligados desde el mismo principio a hacer una elección»¹¹⁰.

En este texto, Strauss ha tomado ya un partido definido, pues la misma pregunta que se hace respecto a la fuente de la verdad para el hombre implica en sí y por sí una verdad práctica. Entonces, pues, la sabiduría está considerada como *phronesis*, y no como *theoria*, pues ya desde la primera sección —al dilucidar el concepto de filosofía que maneja Strauss— hemos visto este punto claro; por ello, vamos a preguntarnos ahora sobre el fundamento último de la elección de Strauss.

a) *Un punto de partida racionalista*

En general puede decirse que según el planteamiento de Strauss el fundamento de la moralidad puede ser visto en cuatro fuentes mutuamente excluyentes:

- a) la razón humana;
- b) la voluntad humana desasistida de la razón;
- c) la revelación divina; y,
- d) cualquier combinación de las tres.

Cuando nuestro autor se enfrenta a esa compartimentación artificial, se ve obligado a tomar partido por alguna de ellas, creándose un problema muy serio cuando decide suprimir la cuarta opción, es decir, una combinación de las tres en la que ninguna de ellas fuera preeminente. Nos parece que en el fondo, lo que Strauss no puede tolerar es la presencia de cualquier elemento de irracionalidad en los fundamentos de su elección, por ello además de rechazar la cuarta, tampoco podrá aceptar como válida la segunda, aquella que propugna cualquier tipo de voluntarismo. Por este camino, Strauss se ve en la tesitura que describe Boudon acer-

tadamente, cuando dice que algunos pensadores consideran que: «a) o todos los enunciados de una teoría científica están lógicos y empíricamente fundamentados, y la teoría es objetiva; o b) no están fundamentados así, y entonces la teoría no es objetiva, y en tal caso deben ser aducidos factores históricos y sociales para explicar por qué algunas personas aprueba la teoría»¹¹¹, y se encuentra en esa situación por su pretendido rigor científico, que le lleva, como decíamos, a quedarse con las dos posibilidades: o la razón o la revelación, es decir, o la filosofía o la religión.

Ahora bien, también en ese último caso puede ser descrito el marco lógico desde el cual construye Strauss su razonamiento; tal como lo explicita Boudon en lógica pura de la siguiente forma: «Cuando dos teorías están disponibles deben existir formas objetivas para preferir una de ellas. Si no las hay, entonces existen varias verdades. Por lo tanto, no existe la verdad. Estos principios están fundamentados a su vez en el principio más básico según el cual o la verdad es única o, si no, es inexistente. Implican que una preferencia entre dos teorías siempre puede ser claramente y —más importante aún— inmediatamente expresada. En otros términos, este marco lógico puede ser descrito de la siguiente forma: a) o puede ser dada una respuesta única a cualquier cuestión que surja en una disciplina dada, b) o pueden ser propuestas y aceptadas varias respuestas; c) y en este caso, la objetividad es una mera ilusión»¹¹². Pero a Boudon se le escapa un presupuesto todavía más profundo, aquél que presupone que la verdad pueda ser alcanzada porque es, porque tiene una realidad; de todas formas, su análisis lógico es de mucha utilidad para entender la postura straussiana, que parece heredar su pretendida objetividad científica del mismo autor de quien hemos ido descubriendo algunos rasgos del pensamiento de Strauss en páginas anteriores: de Husserl. De hecho, Strauss escribió un artículo titulado *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*¹¹³, que es muy interesante para la comprensión de este tema.

En este punto vemos a Strauss como un moderno más, en el sentido de que se deja atrapar por las redes del racionalismo que siempre quiso criticar. Es muy curioso que él mismo —al menos eso parece— no haya caído en la cuenta de que estaba en una situación paradójica al querer justificar desde todos los puntos de vista una única fuente para la vida moral. Pensamos que esto po-

dría estar causado por el problema de todos los racionalistas, en cuanto pretenden tener la razón como única fuente de conocimiento, incluso en materia moral; sin poder convertirla en patrón también para las decisiones. El hecho de que todos los hombres deseen, por naturaleza, saber; significa que el hombre es ya un ser racional, aunque obviamente esa racionalidad debe ser ejercitada en el ámbito de una vida virtuosa. El hombre se encuentra, pues, instalado en la racionalidad y por tanto ésta no se encuentra al alcance de su elección. En definitiva, lo que resuelve el dilema es el conocimiento inmediato de los primeros principios, y por este saber se es capaz de encontrar una solución a la fundamentación del conocimiento sin acudir a la fe, sea ésta natural o sobrenatural. Como veremos, Strauss presupone la fe tanto en el planteamiento con que estereotipa al filósofo «puro», como al teólogo; esto es, porque el primero basaría su discurso en la creencia fiducial de la racionalidad de lo creado (como veíamos en la crítica que hacía Popper, en la sección anterior); y el segundo confiaría en la Palabra de Dios que se revela.

Ahora bien, para Strauss ciencia y filosofía son una y la misma cosa, y no fue sino hasta la revolución de los modernos cuando se rompió su intrínseca unión: «La ciencia es la parte exitosa de la filosofía moderna o ciencia, y la filosofía es la parte que fracasa, el desecho. Por tanto, la ciencia es más alta en dignidad que la filosofía. La consecuencia, como es conocido, es la depreciación de todo conocimiento que no sea científico, en este sentido peculiar. La ciencia se convierte en la autoridad para la filosofía, en una forma perfectamente comparable a aquella en la que la teología era la autoridad para la filosofía en la edad media. La ciencia es la perfección del entendimiento natural del mundo por el hombre»¹⁴. Leo Strauss pretende, pues, devolver a la filosofía su status original, y por ello reprimar su original dignidad y función rectora en la vida del hombre, principalmente en la vida política. Pues bien, si la filosofía deja de ser el desecho de la ciencia y se convierte en La Ciencia, sus conclusiones deberán ser totalmente racionales, y por ello compartibles y transmisibles: estamos, así, frente al clamor de universalidad y necesidad en el conocimiento humano, que nació con Kant.

El reclamo de conocimientos universales y necesarios (la postura racionalista) es fundamental en el planteamiento de Strauss,

pues si no fuera así no habría posibilidad de salir de una moral irracional o voluntarista, y por ello individualista, o para emplear un término acuñado por Macintyre, emotivista. Por ello dice Strauss que «aun la ciencia, con su enorme prestigio —un prestigio mayor que el de cualquier otra fuerza en el mundo moderno— es también como un gigante con los pies de barro, si se consideran sus fundamentos. Como una consecuencia del proceso de desarrollo científico, la noción de una moral racional, herencia de la filosofía griega, ha perdido completamente su reputación, pues todas las opciones morales son en último término no racionales o irracionales»¹¹⁵. Strauss se propone hacer, pues, una crítica a la ciencia pero no con un afán iconoclasta sin más, sino con el propósito de poder fundamentar nuevamente la moral de una forma racional. Precisamente esa omnipotencia de la ciencia de la que Strauss hace mención en la cita —omnipotencia teórica y práctica, se podría matizar—, fue uno de los factores que motivó la crítica de nuestro autor a la modernidad, cuando intentó descubrir los pies de barro del gigante que se erguía ante él.

En repetidas ocasiones hemos aludido a la influencia en el pensamiento straussiano de la situación del mundo tal como estaba en la década de los años cuarenta de nuestro siglo; un autor de teoría política, Arnold Brecht, hace un retrato de esos años y después de contemplarlo encuentra la necesidad de poner de nuevo en marcha los esfuerzos que lleven a «poner de nuevo en el centro de la teoría política los fines y los valores [Strauss hablaría de la virtud], como en los viejos tiempos, pero tratándolos, a diferencia de lo que en otros siglos ocurrió, con univocidad científica y con medios científicos»¹¹⁶; y se ve urgido a esa pretensión cuando observa que la ciencia es incapaz de «condenar moralmente y sin condiciones al bolchevismo, al fascismo y al nacionalsocialismo»¹¹⁷, pues no es posible realizar condenas morales sin referirlos a un cierto sistema de valores, y por lo tanto apelando a la subjetividad individual. Ahora bien, cuando se ven las cosas desde el método científico esa condena o aprobación pierde cualquier validez objetiva, por la incapacidad propia para ser compartida racionalmente por los hombres; así las cosas, cualquier juicio emitido desde una instancia científica es inoperante.

Pues bien, una vez expuestas las premisas anteriores, es decir, explicitados tanto el marco lógico desde el que parte Strauss en su

posición frente a los reclamos de Atenas y Jerusalén, y los motivos que le llevan a colocarse en su posición, no nos queda más que adentrarnos en las bases del planteamiento que ha llevado a nuestro autor a postular no sólo la incompatibilidad de las propuestas de la filosofía y de la revelación, sino también a desentrañar de alguna forma el racionalismo que aparece en las obras de Strauss.

b) *Fe y razón, las posibilidades del conocimiento suprasensible*

Frente a la religión y a la razón, o lo que se ha llamado alguna vez Atenas y Jerusalén, Leo Strauss mantiene una postura muy característica. En esta sección que comenzamos nos ocuparemos de estudiar más ampliamente las relaciones que ambas presentan, así como sus puntos divergentes y aquéllos en que coinciden.

El planteamiento de Strauss puede ser esquematizado de la siguiente forma:

a) Filosofía y Revelación intentan dar solución al problema del hombre en cuanto dan pautas o normas para alcanzar la vida buena, para llevar al hombre a su fin moral;

b) Parte de la explicación que cada una de ellas proporciona consiste en la descalificación de la otra como solvente del problema;

c) Como en ningún momento ninguna de las dos (revelación o filosofía) triunfa en su intento de negar a la otra, el hombre se encuentra en una situación de perplejidad insuperable, al no poder tomar un partido definitivo.

Si tanto la filosofía como la revelación dan soluciones diversas al problema que plantea conocer cuál es la vida correcta del hombre, es porque entre ambas existe un desacuerdo fundamental; pero esta desavenencia no puede ser de tal categoría que evite establecer cualquier diálogo entre ambas, pues entonces sería imposible cualquier tratamiento de la disyuntiva, pues como ya sabían los antiguos *contra negantem principia non est disputandum*; debe por lo tanto existir un campo común del que ambas partan.

Una situación que también puede presentarse es que «dos personas pueden compartir un concepto y sin embargo no estar de

acuerdo en algunos de los juicios mediante los cuales afirmen que algunos objetos caen dentro de él. Pero si dos personas están en desacuerdo en *todos* los juicios en los que emplean el concepto —ya que que poseer un concepto quiere decir ser capaz de usarlo correctamente ¿Puede decirse que compartan algo?—, aunque esto no excluye que algunas veces pueda tratarse de un problema de uso incorrecto del concepto. De todo esto se sigue que, si no comparto los juicios de otra persona, al menos en un grado mínimo, no puede decirse que comparta sus conceptos»¹¹⁸. Aunque ese pequeño análisis nos ayuda a entender mejor el planteamiento que queremos exponer, no podemos perder de vista que en el caso de Strauss no se está hablando de una discusión entre dos personas, sino de la vacilación en la cual se coloca la razón frente a los sendos dictados de la filosofía y de la revelación; sin embargo, es posible encontrar el campo común en la gnoseología, la psicología o la antropología filosóficas, en definitiva, en la metafísica; de acuerdo con la concepción que de todas esas ramas de la filosofía tiene Leo Strauss.

Ahora bien, estamos de acuerdo con el autor que afirma que Strauss asume que «la razón es solamente razón en sentido superlativo, cuando está sin corromper por la revelación; y esta última es revelación en su máxima pureza, sólo cuando no está mezclada con la razón»¹¹⁹. O dicho de otro modo: para Strauss la filosofía es exclusivamente el pensamiento griego a partir de Sócrates, y revelación no es nada más que la narración bíblica contenida en el Antiguo Testamento. Según él, ambas se oponen y deben luchar mutuamente por su supervivencia, sin poder jamás vencer al contrario ni ser derrotadas. Por ello nuestro autor sería incapaz de alcanzar una síntesis, ni siquiera en el campo moral —dando por supuesto que según esa postura ya se da por descontada la incompatibilidad teórica entre ambas—; tal como la que logró, por ejemplo Tomás de Aquino, quien «fue capaz de sintetizar ambas tradiciones de investigación [Agustín y Aristóteles] gracias a la fuerza de su metafísica realista y teológica, enraizada a su vez en esa narración primordial y canónica que es la Biblia»¹²⁰, quien por ello es —lógicamente— descalificado con vehemencia por Strauss.

De todas las obras de nuestro autor, la que más referencia hace a Tomás de Aquino es *Natural Right and History*, pues dada su temática (la idea de derecho natural a lo largo de la historia de

la filosofía occidental, y su oposición a las tesis historicistas), Strauss no podía dejar de tratar la visión tomista del asunto. Sin embargo, como se verá más adelante, Strauss rechaza la síntesis tomista y no se preocupa de seguir ahondando en el pensamiento de Santo Tomás¹²¹. Tal como Jaffa ha visto lúcidamente, Leo Strauss: «pensaba que los principios de la razón y de la revelación nunca podrían ser reducidos uno al otro. Y tampoco creía en la posibilidad de una síntesis, pues una solución de tal naturaleza requeriría un principio más alto que la regulara. La cristiandad católica, que encuentra su más alta expresión en Tomás de Aquino, intenta una síntesis de esa condición. Strauss admiró la magnificencia de los esfuerzos de Tomás, y vió en ellos una gran humanización y moderación de la teología católica. Tal vez el mayor logro de la síntesis tomista es que Aristóteles pasó de ser un autor prohibido a estar eventualmente recomendado. Sólo en el judaísmo tradicional encuentran su expresión más plena las ideas de revelación y de tradición indivisa y no comprometida con el sincretismo»¹²². Damos por supuesto que la cita contiene muchas ideas discutibles; no entraremos a detallarlas con detenimiento, pues ya desde el principio hemos pensado ser breves en este excursus. Sí queremos hacer notar que, en cierta forma, el texto resume muy bien la actitud de Strauss frente al tomismo, y también que nos ayuda a entender por qué Strauss califica la postura de Tomás de Aquino como susceptible de ser considerada un refugio: sería muy cómodo —podríamos decir con Strauss—, acogerse a esa postura en la que todo sería explicado por la revelación, y la razón tendría que tener en cuenta los datos revelados en su trabajo filosófico.

Así lo entienden también los discípulos de Strauss, quienes —siguiendo el pensamiento de su maestro—, tampoco pueden concebir una relación distinta a la de exclusión mutua entre la fe y la razón; así Tarcov y Pangle escriben hablando de esta cuestión: «ni la especulación metafísica, cosmológica o psicológica por sí solas pueden decidir sobre el punto más importante y urgente: sobre si nuestras vidas pueden y deben ser guiadas exclusivamente por la razón, o si existe Dios revelado en las Escrituras o los dioses de los poetas, pues si fuera así nos pedirían que siguiéramos sus leyes y buscáramos piadosamente sus iluminaciones»¹²³.

James V. Schall, en un artículo titulado *A Latitud from State-manship? Strauss on St. Thomas*¹²⁴, realiza un estudio profundo de

la actitud de Strauss frente al pensamiento de Tomás de Aquino, y una de sus conclusiones es que, aunque «Strauss alegaba que su posición estaba fundamentada en Aristóteles, y pensaba que Santo Tomás había ido más allá del Estagirita privándolo de su 'flexibilidad' y debilitando su pensamiento»¹²⁵ en realidad Santo Tomás nunca llegó a contradecir a Aristóteles, pues su labor fue más bien concluir los argumentos originados por éste.

Para ir cerrando este paréntesis, que nos será también de mucha utilidad para ver desde otra perspectiva la comprensión que Strauss tiene del hombre, queremos traer a estas páginas la conclusión a la que Vanni Rovighi llega en un artículo titulado *L'Unità del Sapere Secondo Tommaso D'Aquino*, en el cual, después de preguntarse sobre la división clásica de las ciencias, la autora expone algunos puntos que a nuestro juicio son útiles para resaltar algunas coincidencias entre Tomás de Aquino y Leo Strauss. Una de las más importantes sería aquella en la que explícitamente queda expuesto que «existe solamente una forma de conocer, un solo camino accesible al hombre: aquel que parte de la experiencia sensible. Parte, es decir, comienza en la experiencia aunque no se agota en ella»¹²⁶, que trae a nuestra memoria inmediatamente toda la defensa straussiana del conocimiento precientífico o de sentido común, en tanto vía de acceso al conocimiento de la naturaleza y de las realidades suprasensibles. El problema se presenta si nos preguntamos hasta dónde estaría dispuesto Strauss a admitir el conocimiento de lo no sensible desde la instancia de la experiencia.

Para Tomás podría hablarse de unidad del conocimiento en tres formas distintas: a partir de la unicidad del procedimiento humano de conocimiento; a partir de la unidad del que conoce: del hombre, en cuanto es inteligente; y en tercer lugar, por la unidad de lo conocido: el ser. Ahora bien, si partimos desde otro punto de vista, ponderando la natural limitación del conocimiento humano, que nunca podrá aferrar toda la realidad que se le presenta en cualquier ente cognoscible; tal como explícitamente es afirmado por el mismo Santo Tomás en diversos lugares, cuando dice que «*rerum essentiae sunt nobis ignotae*»¹²⁷, dejando primero claro que Tomás no pretende con esas palabras sentar las bases de ningún agnosticismo¹²⁸, en ese caso, es posible hablar de una duplicidad en el saber humano, donde duplicidad significaría que existen campos de lo real que escapan al conocimiento racional sensible, perte-

neciendo a lo conocido racionalmente por fe; pues además de que el hombre no puede comprender toda la realidad que encierra cualquier cosa, tampoco es capaz la mente humana de deducir todo su saber de una única intuición. Y precisamente, aunque la matemática y la física, es decir, aunque la ciencia nos lleve a un conocimiento cierto (y en muchos casos verdadero), «la teología puede decirnos algunas cosas más, pero sólo partiendo del dato revelado que acepta por fe»¹²⁹; estableciéndose así dos grandes ámbitos de conocimiento, que pueden llevar a hablar en algún modo de duplicidad en el mismo.

Se presenta entonces una divergencia importante entre nuestro autor y la forma de conocer que expone Vanni Rovighi refiriéndose a la doctrina tomista. Para Tomás de Aquino la filosofía, en su búsqueda de los primeros principios, parte de la suposición de la racionalidad del mundo, sin cuestionarse en ningún momento esa premisa; en cambio según Strauss, el entender la naturaleza de las cosas, y consecuentemente la naturaleza del hombre «no puede ser completamente clarificada excepto por medio del entendimiento de la naturaleza del todo. Es decir, que la recta forma de vida no puede ser establecida metafísicamente sino sólo por una metafísica completada, y por tanto, esa recta forma de vida permanecerá siempre cuestionable»¹³⁰, pues —como hemos visto—, la verdad teórica nunca será cierta al ser su evidencia siempre menor a la de los problemas que intenta resolver, y al partir de una metafísica determinada todas las conclusiones alcanzadas adolecerán de la inseguridad propia que tiene cualquier conocimiento teórico en la concepción de Strauss.

Con este planteamiento, que tiene un cierto aire de agnosticismo kantiano respecto a las posibilidades del hombre para conocer a Dios, el alma y el mundo, ha pretendido Strauss cerrar el discurso cuya finalidad se había fijado en probar la imposibilidad de la filosofía para alcanzar un conocimiento cierto, lo que no impediría que «la misma incerteza de todas las soluciones, la misma ignorancia sobre las cosas más importantes, haga que nos interroguemos por el conocimiento de lo más importante y por tanto que convierta a una vida dedicada a ello, en la recta forma de vida»¹³¹.

Por otra parte, la revelación contiene intrínsecamente la respuesta a esa inquietud intelectual, la recta forma de vida propuesta

por la religión será, según Strauss, la vida según la Ley. Ahora bien, si antes no se llegaba a un consenso general (en el caso del saber filosófico) debido a la falta de evidencia racional de la solución y por ello a su particularidad y contingencia, ahora el problema se presenta en que la revelación es siempre particular, y la única prueba aceptable de su existencia vendría a ser la personal experiencia del encuentro con Dios, por una parte; y por otra —no menos importante para Strauss—, por la prueba negativa que representa la insuficiencia para alcanzar el fin humano de la posición de los no creyentes¹³². Ambas, según salta a la vista, vendrían a ser sumamente vulnerables desde el punto de vista del racionalismo, pero Strauss no considera tan fácilmente abatible su posición, y la defiende según veremos.

c) *Motivo del acuerdo y del desacuerdo entre filosofía y religión*

Se ha dicho que ni la filosofía ni la revelación proporcionarían una respuesta contundente al problema de la mejor vida para el hombre, a menos que se considere que la búsqueda de la respuesta es la forma de vida más conveniente al hombre, que es lo mismo que postular que la vida dedicada a la búsqueda de la sabiduría será la única vida digna del ser humano, ya que será —según Strauss— una vida vivida según la naturaleza humana.

Ahora bien, llegados a este punto, vemos una coincidencia notable entre filosofía y revelación, tal como Strauss hace notar:

«Puede comenzarse describiendo el desacuerdo fundamental entre la Biblia y la filosofía griega, y hacerlo desde un punto de vista netamente histórico, a partir del hecho de que observamos en sentido amplio un primer acuerdo entre ambas, en lo que se refiere a la moralidad y a la insuficiencia de la moralidad; el desacuerdo concierne, entonces, a esa 'x' que vendría a completar la moralidad»¹³³.

Llama la atención la necesidad de ser completadas que tienen las formas de vida propuestas tanto por la Biblia como por la filosofía, ¿a qué se refiere Strauss? Nos parece que esa 'x' es un factor constriñente, algo que obligaría al hombre a actuar, aunque esté sólo (es decir, dejando de lado el honor o la fama, e incluso moti-

vaciones hedonistas), sea feliz, rico, poderoso, etc. Pues para nuestro autor es un hecho que la comprensión exclusivamente racional no tiene la fuerza suficiente para lograr mover al hombre incluso en las circunstancias más corrientes, por no decir nada de situaciones que requerrirían una actuación heroica. El acuerdo está visto por ambas en la necesidad que tiene el hombre de vivir una vida buena, el desacuerdo, en el fondo, sería el por qué. Continúa nuestro autor:

«De acuerdo con la filosofía griega, esa 'x' es *theoria*, contemplación, y al complemento que propone la Biblia podemos llamarlo, pienso que sin crear ningún malentendido, *piedad*, necesidad de misericordia divina y de redención, amor obediente. Para ser más precisos (...) podemos reemplazar el término moralidad por el término justicia, un vocablo común a ambas fuentes; y justicia vendría a significar, primariamente, obediencia a la ley, en el sentido más pleno de ésta, a la ley divina»¹³⁴.

El problema surge porque cada uno de los antagonistas reclama para sí la totalidad de la verdad, y como la verdad es única y el conflicto está planteado entre personas inteligentes, es inevitable que haya diálogo, en el sentido socrático del término. Más que los aspectos formales de la discusión, es decir la realidad de que en las Sagradas Escrituras aparezca explícitamente que el principio de la sabiduría es el temor de Dios¹³⁵, y que los griegos tengan como principio explícito la admiración, o el preguntarse por las cosas¹³⁶, nos interesa la razón última de la justicia o de la moralidad que está buscando Strauss: en el caso de los griegos sería una certeza teórica de necesidad de búsqueda de la verdad práctica; y en el de la revelación, vendría a ser por la certeza fiducial de creer a Dios que revela. La incompatibilidad se presenta en que la última haría inútil cualquier disquisición racional, y la filosofía es incapaz de negar la revelación misma. Lo que pone al hombre en una situación que Strauss reputa como la vida filosófica por excelencia: la contemplación de la verdad, aunque sea solamente un 'poco de verdad' y no la Verdad.

Según Strauss, el planteamiento del filósofo sería¹³⁷: «No rechazo vuestra sabiduría divina, simplemente no la entiendo. Mi sabiduría solamente es sabiduría humana»¹³⁸; que recuerda inmedia-

tamente el famoso texto de la 'Apología de Sócrates', en el cual Platón hace hablar al filósofo diciendo: «A decir verdad ¡oh atenienses! por ninguna otra razón me he procurado el nombre de filósofo sino por una cierta sabiduría ¿Y cuál es esta sabiduría? Precisamente la sabiduría humana: y de esta sabiduría puede ser que yo sea verdaderamente sapiente»¹³⁹. Que es todavía más explícito. Ahora bien ¿por qué razón el filósofo hace esas declaraciones?, ¿A qué se refiere con el término filosofía divina? Pues porque, según Strauss, la revelación no puede ser refutada por la filosofía, de la misma manera que tampoco puede ser demostrada.

Algunos de los comentadores de Strauss han visto claramente este asunto, así por ejemplo, Pangle, en la introducción de *Studies in Platonic Political Philosophy*, comenta explicando este punto que «cualquier intento realizado por un filósofo para refutar la revelación, cualquier revelación —aun las interpretaciones más 'fundamentalistas' de revelación—, y por tanto sus mandamientos, falla; pues puede ser demostrado que el filósofo cae en una falacia lógica. En cualquier caso, el filósofo no puede escapar a la necesidad de comenzar asumiendo como premisa lo que se supone que tiene que ser demostrado como conclusión: de una forma u otra, el filósofo asume siempre que su razonamiento humano puede reglar, o al menos demostrar, los límites fijos de lo milagroso»¹⁴⁰. Es decir: cualquier filósofo que quiera refutar la revelación tiene que partir de un dato que no puede conocer sino desde la revelación: la existencia de los milagros, dado que la revelación misma es en sí un milagro, estaría —según el planteamiento propuesto— en un círculo vicioso del que no podría sacar ninguna conclusión válida. Si esto es así, el planteamiento propuesto por Strauss en la siguiente cita tendría más plausibilidad de la que ofrece a primera vista:

«La filosofía reconoce sólo las experiencias que pueden ser vividas a la luz del día por todos los hombres de cualquier tiempo. Pero Dios ha dicho, o ha decidido, que quiere morar en el misterio. La filosofía triunfa en cuanto se autolimita a repeler los ataques que le dirigen los teólogos con las armas de la filosofía. Pero a su vez, la filosofía se ve derrotada en cuanto intenta comenzar una ofensiva por su cuenta, en cuanto trata de refutar, no las necesariamente inadecuadas pruebas de la revelación, sino la revelación misma»¹⁴¹.

La clave de toda la argumentación está en la limitación al alcance del conocimiento filosófico que Strauss pone al principio del párrafo. Desde esa perspectiva nuestro autor lleva razón. Pero si nos negamos a aceptar esa premisa según la cual el único conocimiento verdadero es aquel que cumple con las condiciones impuestas por la ciencia moderna, habremos dejado de lado vastos campos de conocimiento por la sencilla razón de no confiar en la potencialidad de la razón. Con los presupuestos anteriores es lógico deducir que una refutación filosófica de la revelación lleva todas las de perder, pues como ya ha esbozado Pangle poco más arriba, la clave de todo el ataque reside en la negación de los milagros, o en la negación de un Dios omnipotente que sea el autor de las leyes naturales y que por ello pueda violentarlas al realizar un milagro, por tanto es imposible, según Strauss que cualquiera de las dos situaciones puedan presentarse para el hombre pues:

«En el primer caso [si tuviéramos una prueba de la no existencia de Dios], esto supondría que tenemos un conocimiento perfecto del universo entero, si así fuera, supondría que conocemos todos los rincones de la creación, y que por ello sabríamos que no hay lugar para un Dios omnipotente (...) La segunda alternativa [saber que los milagros son incompatibles con la naturaleza divina], presupone un conocimiento de la naturaleza divina por parte del hombre: en lenguaje tradicional, la teología natural»¹⁴².

La crítica a la teología natural está fundamentada por Strauss en la doctrina del derecho natural según es entendida por los escolásticos, principalmente por los tomistas¹⁴³. Comienza nuestro autor con un análisis de la noción de *sindéresis*, alegando que presentaría tal firmeza en lo que manda o prohíbe que no quedaría ningún resquicio para la interpretación racional, es decir, que estaría fundamentada en una doctrina revelada, en contraposición con la noble simplicidad de los antiguos, principalmente Platón, Aristóteles y los estoicos.

Late detrás de esa crítica una concepción errada de lo que Tomás de Aquino intentaba explicar con la doctrina de la *sindéresis*; no se trataría en ningún caso de sustituir la recta razón por principios revelados, pues el Aquinate es plenamente consciente de la diferencia clara que existe entre el conocimiento teórico y el

práctico, en tanto las conclusiones del primero hacen referencia a algo universal y necesario; y en cambio el conocimiento práctico diría siempre del caso particular y contingente¹⁴⁴, es decir, *hic et nunc*. Sería el caso, para poner algún ejemplo gráfico, de los estudiantes de medicina, quienes a lo largo de sus estudios universitarios tienen que ver con las enfermedades humanas en general: síntomas, diagnóstico, terapéutica... Pero al enfrentarse al enfermo concreto hace falta no sólo 'aplicar' el tratamiento indicado, sino que es necesaria la consideración de muchísimas circunstancias: antecedentes familiares, edad, incompatibilidad con otros medicamentos, alergias, otras enfermedades concurrentes, etc. de tal forma que el pasar por alto cualquiera de ellos conlleva el fracaso de la praxis emprendida. Y si decimos la medicina, podríamos haber utilizado en el ejemplo cualquier comportamiento práctico, desde el más personal hasta el más general, como podría ser el caso del gobierno de una sociedad.

Por ese desconocimiento es comprensible, entonces, que Strauss atribuya la seguridad de Tomás de Aquino a que su doctrina de la ley natural no sea tal estrictamente hablando, es decir, una ley cognoscible por la sola razón humana. El problema se plantea en los siguientes términos:

«la ley natural que prescribe principalmente acciones y que es cognoscible por la razón humana está relacionada o fundada en el fin natural del hombre; y este fin es doble: la perfección moral y la perfección intelectual; la segunda es más alta en dignidad que la primera; pero la perfección intelectual o sabiduría, tal como es conocida por la sola razón humana, no necesita la virtud moral»¹⁴⁵.

Que es lo mismo que decir: una ley cuyo fin principal es prescribir acciones queda vacía de finalidad en el momento mismo en que ese fin es trastocado por una meta no factible, o al menos por un término que sea indiferente respecto a las acciones comandadas por la ley misma. En el primer caso, aquel del fin no factible, estarían de acuerdo Strauss y Tomás, pues ambos consideran que no es posible alcanzar la perfección intelectual plena; aunque ambos autores sostienen esa conclusión con argumentos diferentes. La solución que ambos dan al dilema es de naturaleza muy diversa. Strauss postula precisamente que el fin intelectual sería no ya

la consecución de la verdad, sino su misma búsqueda: la filosofía. Y por esto acusa a Tomás y lo hace culpable de afirmar que «el fin natural del hombre es insuficiente, porque apunta más allá de sí mismo o, más precisamente, que el fin del hombre no puede consistir en la investigación filosófica, por no decir nada de la actividad política»¹⁴⁶, en abierta contradicción con lo que para él es la actividad filosófica.

Por ese camino, buscando un fin sobrenatural que sería un último término hacia el cual se ordenarían las acciones prescritas por la ley natural, llegaría Tomás —siempre según la opinión de Strauss— a postular necesariamente el fin sobrenatural como único fin del hombre. Haciendo una presunción indebida respecto a la ley divina, suponiendo sin fundamento que ésta vendría a completar o facilitar al hombre la consecución de su único fin, el sobrenatural.

Para concluir bastaría llamar la atención sobre la consecuencia lógica de todo lo dicho: si el único fin verdadero para el hombre es su fin sobrenatural, y la ley natural cumple su función única y exclusivamente cuando ayuda al hombre a alcanzar dicho fin, entonces la concepción intelectual de la ley natural sería inseparable del conocimiento del fin sobrenatural, por lo tanto, la existencia misma de la ley natural depende del último fin sobrenatural. Ahora bien, si ese fin, precisamente por ser sobrenatural sólo puede ser conocido por revelación, en la medida en que esto sea cierto, en esa misma proporción estaría la ley natural dependiendo de la revelación, y de ella toda la vida del hombre, especialmente su vida política. Al final, pues, el argumento de Strauss acusa a los medievales de entender la ley natural como inseparable de la teología natural¹⁴⁷, y más aún, fundamentada en la teología revelada. Lo que equivale —según las premisas straussianas— a su descalificación como filósofos¹⁴⁸.

d) *El conocimiento de Dios y de la ley revelada*

Merece la pena abundar un poco más en el concepto de teología natural que tiene Strauss, pues nos dará luces no sólo para entender mejor las relaciones entre filosofía y revelación, que ahora nos ocupan, sino también para comprender mucho del pensamiento general del autor. Recordemos que para él teología natural

es lo mismo que el conocimiento racional de la naturaleza divina. Cuando Strauss se refiere a los argumentos de la teología natural, en realidad lleva a cabo una crítica gnoseológica, descalificando el conocimiento por analogía por medio de la idea de la incomprendibilidad de la naturaleza divina, así: «la perfección de Dios implica que El es incomprendible (...), la teología natural tendría que prescindir de la incomprendibilidad de Dios para refutar la revelación, y eso nunca lo ha hecho»¹⁴⁹; es, pues una contradicción —según Strauss— que la teología natural pretenda al mismo tiempo conocer a Dios y afirmar la incomprendibilidad de su esencia. El problema es que él identifica conocer la incomprendibilidad de Dios con conocer la naturaleza divina. Conocer que Dios es incomprendible no es conocer a Dios, es conocer que la naturaleza divina es perfectísima. Cuando se intenta saber en qué consiste esa suma perfección se corre el riesgo de no haberse dado cuenta de lo que se afirma cuando se dice que algo es incomprendible, pues en tanto tratamos de comprenderlo nos contradecemos a nosotros mismos. A menos que se niegue la incomprendibilidad de Dios, como hizo, por ejemplo, Spinoza.

Ahora bien, todos los anteriores argumentos mantendrían intacta su validez si fuera cierto que lo que el hombre conoce por medio de la teología natural es la total verdad acerca de Dios. El panorama es muy distinto cuando se es consciente de que lo sabido de Dios es sólo una ínfima parte de lo infinitamente cognoscible que es, y que esa pequeñísima porción de conocimiento (si nos es permitido expresarnos de esa forma), ha sido alcanzado por una mente extremadamente indigente. Pero no por esas circunstancias deja de ser conocimiento verdadero. Nos parece que Strauss intenta aplicar su esquema de imposibilidad del conocimiento verdadero, y por este camino llega a situaciones tan radicales como las descritas, sin dejar ninguna puerta abierta al conocimiento natural de Dios, no sólo de su naturaleza, sino incluso de su misma existencia.

Por eso tiene razón Gourevitch cuando escribe que «es central en toda la posición de Strauss la convicción de que la investigación filosófica no concede acceso, ni siquiera un acceso privilegiado, a los ámbitos que están más allá de los asuntos ordinarios de los hombres y por encima de su aprehensión»¹⁵⁰. De aquí que acerca de lo supraracional no es posible conocer —de acuerdo con

esas premisas— en ningún sentido: la revelación no puede ser negada ni afirmada desde la filosofía.

Por todo lo anterior, se nos abre ahora otro gran campo de la crítica de Strauss a cualquier intento de conciliación entre filosofía y religión. Si alguien intentara probar una cierta armonía basándose en la racionalidad intrínseca de la ley revelada, Strauss le invitaría a hacer las siguientes constataciones:

«La ley revelada es totalmente racional: si así fuera no sería más que un producto de la razón; o no es plenamente racional: con lo cual muy bien podría ser un producto de la humana racionalidad o también un resultado de una suprarrazón divina»¹⁵¹.

Con lo cual no habríamos concluido nada sólido, ya que en uno u otro caso no habría sido posible establecer con seguridad racional la existencia de la revelación a partir de la constatación de la existencia de una ley revelada, independientemente del estudio de su contenido. Para completar las posibilidades se echa en falta que Strauss dijera que la ley revelada es completamente irracional, pero eso se descarta por una argumentación de hecho: si fuera irracional no se podría ni siquiera discutir sobre la racionalidad de su contenido, tal como estamos haciendo. De todas maneras, la apelación a la irracionalidad humana como productora de algo racional no deja de ser un poco confuso, así como el hablar de una supraracionalidad divina. Pues tanto en uno como en otro caso nos encontraríamos con deficiencia de conceptos para que la razón desaprobara o asintiera a la existencia de la revelación.

Pero hay otra forma de aproximarse al problema, y ésta es la que parte del significado del hecho de la revelación. Dice Strauss:

«Todavía más generalmente puede decirse que la revelación es un hecho en bruto: al cual no corresponde ninguna experiencia humana, y en tal caso es una curiosidad carente de importancia; o es un hecho pleno de significado, un *factum* requerido por la humana experiencia para resolver los problemas fundamentales del hombre: y en ese caso podría muy bien ser un producto de la razón, un resultado del intento humano de resolver el problema del



hombre. Parecería, entonces, que para la razón, para la filosofía, es imposible asentir a la revelación en tanto revelación»¹⁵².

Esta forma es bastante más compleja. Hemos pensado que sería preferible esquematizar la propuesta de Strauss para procurar entender mejor lo que pretende concluir: la imposibilidad para la revelación de ser objeto de la filosofía. La premisa fundamental es la no aceptación tanto de lo supraracional como de lo irracional como objetos de la filosofía. Veamos pues el cuadro siguiente:

La ley revelada sería un hecho:

SIN
SIGNIFICADO

SUPRARACIONAL — No es objeto de la filosofía

TOTALMENTE

RACIONAL ————— Tendría significado

IRRACIONAL ————— No es objeto de la filosofía

PARCIALMENTE

SUPRARACIONAL — No es objeto de la filosofía

SUPRARRACIONAL — No es objeto de la filosofía

TOTALMENTE

RACIONAL ————— Sería creación humana

SIGNIFICATIVO

TOTALMENTE

IRRACIONAL ————— No tendría significado

PARCIALMENTE

RACIONAL

Un producto de

Razón humana ————— Sería totalmente racional y no parcial

Irracionalidad humana — No es objeto de la filosofía

Suprarracionalidad divina —————

Objeto de la fe

Después de ver el cuadro y sus ramificaciones, podemos observar que, si se aceptan las premisas de Strauss, no se pueden evitar las conclusiones a que él llega, y volvemos a observar nuevamente el afán de comprensión total, sin conformarse con entender parcialmente algo, desechando cualquier dato que pueda parecer incompleto, desechando lo que Strauss calificaría de opinión y no conocimiento. Pues lo racional debe ser comprensible para todos y con certeza, mientras que la opinión, aunque es cierta para algunos no lo es para otros, siendo precisamente ésta la señal de que no se trata de conocimiento genuino. Así por ejemplo, si la ley revelada se acepta como fruto de la suprarracionalidad divina, por el mismo hecho de provenir de Dios debe ser aceptada en su totalidad y por todos los hombres. Ahora bien, eso no es posible dado que nos es imposible comprender la fuente de la ley, y por tanto la ley misma se convierte en objeto de fe, despreciando cualquier mínima parte racional como una opinión, una verdad incompleta o perfectible, y por ende carente de racionalidad.

Ahora bien, una vez presupuesta la fe y los milagros, nada impide al hombre entregarse a un estudio racional de la revelación. Así parece hacerlo Strauss, por ejemplo, en un artículo sobre la interpretación del Génesis, en el que justo al comenzar hace una declaración dando a entender las singulares características del texto que se trata de comentar, e indicando que «si la Biblia es un trabajo de la mente humana, tiene que ser leída como cualquier otro libro —como Homero, Platón o Shakespeare—, con respeto pero también con deseos de discutir con el autor, de estar en desacuerdo con él, de criticarlo. Pero si la Biblia es una obra de Dios, debe ser leída con un espíritu totalmente distinto a la forma en que los libros humanos deben ser leídos. La Biblia debe leerse con ánimo de pía sumisión, de escucha reverente. De acuerdo con lo dicho, sólo un hombre piadoso y reverente puede entender la Biblia»¹⁵³. La fe, pues, está en la base de toda la sabiduría bíblica. Por eso, ni aún cuando la revelación intenta justificarse a sí misma puede tener ningún tipo de éxito si prescinde de la fe, si quiere hacerlo desde el tribunal de la filosofía.

Así las cosas, y después de advertir que en el momento mismo en el que la revelación pretende confirmarse a sí misma ha caído en su propia trampa, en el sentido de que para hablar y defenderse de los ataques de la filosofía no puede sino hacer filoso-

fía; una vez que esperamos haber dejado zanjado que cualquier intento de ataque a la religión por parte de la ciencia está fundamentado en una postura 'dogmática', veremos algunos de los argumentos con los que la revelación pretendería afirmarse, o dicho de otra forma cómo la fe puede lograr algún status epistemológico de verdad.

El hecho de la revelación puede ser estudiado como verdadero desde múltiples instancias desde las cuales pueden ser esgrimidos diversos argumentos. Dentro de lo que vamos a llamar pruebas externas a la verdad revelada Strauss encuentra dos: el primero a tratar sería la conservación por tradición no sólo de las verdades reveladas sino también del hecho mismo de la revelación; en segundo lugar puede alegarse que la revelación en sí es un hecho histórico, y como tal puede ser demostrado. Desde el interior mismo de la revelación, pueden aducirse argumentos tales como la continuidad de la doctrina transmitida, es decir, la ausencia de contradicciones internas en su contenido; y el cumplimiento de las profecías o vaticinios sobre sucesos futuros que la misma revelación contiene. Quedaría todavía mencionar la sublimidad de la doctrina misma y su cognoscibilidad racional. En la tercera parte del importante ensayo *The Mutual Influence of Theology and Philosophy* (que por su importancia hemos citado con frecuencia en esta parte del excerptum), están expuestos los argumentos recién citados, por ello no nos extenderemos más en su exposición. Y en el mismo artículo, inmediatamente después de haber sido expuestos, son negados por Strauss.

En relación a los dos primeros argumentos, bastaría apelar a la indemostrabilidad de cualquier hecho histórico, en cuanto es casi imposible librar su transmisión de tendencias parciales o intereses creados; además, dice Strauss con cierta ironía que, si bien una pseudorevelación puede ser reputada como verdadera un par de generaciones posteriores al momento de su realización, es más difícil que lo sea un pseudoasesinato... y se han dado casos de ello, es decir, del falseamiento de datos y de la reescritura de la historia; por lo que no le da ninguna confianza la transmisión por tradición generacional. En el fondo vendría a ser una pretensión de sacralizar o historizar un suceso contingente vivido por uno o por muy pocos: «ya que para un filósofo o para la filosofía no puede nunca haber una sacralización absoluta de un suceso particular o

contingente»¹⁵⁴. Si se hiciera esto, se habría dado una visión historicista del éxodo, de la alianza, etc., que destruiría de raíz la misma revelación. Ahora bien, podría haber una cierta seguridad de una fiable transmisión de lo acaecido si una institución atemporal salvaguardara el contenido de las revelaciones, pero como es conocido, no es el caso de la tradición judía.

En todo caso, erraríamos el camino si pretendiéramos fundamentar la verdad de la revelación en la certeza racional de su verdad, pues dicha condición mental está lejos de ser solicitada por el Dios de Israel. En la Biblia, Yaveh pide confianza, la respuesta de Dios a la miseria del hombre no es un conjunto de verdades teóricas, es «la Alianza, una libre y misteriosa acción de amor de parte de Dios», que debe ser correspondida por el hombre con «la confianza, o la fe, que es radicalmente distinta de cualquier certeza teórica»¹⁵⁵.

Por otra parte, respecto a las pruebas internas, Strauss establece que descansan todas en la confiabilidad del hecho revelado, pues si un profeta no contradice a los anteriores lo único que se daría, al querer aducir esto como prueba, es una postergación de la prueba definitiva hasta el primero de los profetas, hasta el hecho de la revelación. De la misma forma puede sostenerse una falta de veracidad de los cronistas cuando se quiera fundamentar la verdad de la revelación en el cumplimiento de las profecías.

Conviene aquí recordar que para Strauss el inicio histórico de la filosofía está situado precisamente en un contexto en el cual el hombre duda de lo que ha recibido como verdadero por tradición. Sólo la desconfianza en la autoridad como tal es capaz de engendrar la filosofía. Por eso, la autoridad misma se cuidará de no caer en contradicción con lo revelado, o con lo reconocido como ancestral y por ello verdadero; so pena de perder credibilidad y ser destronada. De aquí que una reescritura de la historia podría ser muy conveniente en determinadas situaciones. Más evidente se convierte lo dicho cuando caemos en cuenta de que para el pueblo judío con la pérdida de la fe le va su misma organización política, pues «la revelación, tal como es entendida por los judíos y por los musulmanes, tiene el carácter de Ley (*torah, shari'a*) más que de Fe. De acuerdo con esto, lo más notable de los filósofos judíos e islámicos en sus reflexiones sobre la revelación no es un credo de dogmas, sino un orden social, si bien un orden omnicomprensivo,

que regula no solamente las acciones individuales, sino también pensamientos y opiniones como tales. La revelación así entendida se presta a ser interpretada por los filósofos leales como una ley perfecta, como el perfecto orden político»¹⁵⁶; y por esto es aún más comprensible la injerencia de los hombres en lo que se tiene comunmente por revelado, especialmente en culturas como la islámica o semita.

Además, ante la multiplicidad de 'revelaciones' u oráculos que el hombre encuentra en las distintas culturas que le rodean no existe un criterio que le indique por qué confiar en que la propia revelación procede del verdadero Dios (como es el caso judío, o de cualquier revelación que se precie de tal), sino por testimonio de la revelación misma. De donde las pruebas de la validez de la revelación podrían tomar el camino de la sublimidad misma de la doctrina revelada. Ante esa situación Strauss se pregunta si la ley es sublime por encajar con el concepto paradigmático y racional de ley, o porque ese concepto de ley óptima es tomado en realidad del dato revelado.

De todo lo que hemos venido diciendo, nuestro autor extrae una conclusión muy interesante: ya que lo que la razón ve en lo revelado es algo que no puede entenderse, pero que en ningún modo la contradice, por tanto, el objeto mismo de la revelación, su contenido, le es indiferente, no le importará que sea verdadero o falso, bueno o malo, pues cualquier juicio que realice necesitará conceptos para poder ser llevado a cabo, de tal forma que el mismo hecho de juzgar es ya una contradicción en cuanto los conceptos utilizados no son racionales. Entonces, nuestro autor termina afirmando que «es imposible para la razón, para la filosofía, asentir a la revelación en tanto revelación», como ya transcribíamos algunas páginas más atrás.

Ahora bien, ¿cómo compaginar la conclusión última con algunas afirmaciones de Strauss en las que explícitamente afirma la existencia de Dios y la necesidad de la revelación? La solución es fácil si recordamos que para Strauss existen dos planos superpuestos e independientes; desde uno de ellos, afirma la existencia de la revelación —como vimos—, a partir del sentimiento o experiencia interior de Dios, por una parte, y por otra a partir de la inadecuada posición del no creyente. Ahora bien, si se fundamenta en una existencia interior es imposible rebatir el argumento, pues la única

afirmación válida es que se ha compartido esa experiencia y por eso se está de acuerdo en la existencia de Dios, pero en sentido inverso, nadie aceptaría el que otro no haya sentido la experiencia interna de Dios para aceptar ese hecho como prueba de la no existencia de éste. Respecto a la segunda situación, la inadecuada vida del no creyente, como bien ha visto Rhodes «podría decirse que, para que no podamos demostrar la no existencia de Dios, estamos atados por el bien conocido razonamiento lógico que dice que no es posible establecer un hecho negativo; de la misma forma en que no podemos aducir pruebas del ser de las brujas y de los unicornios»¹⁵⁷. Lo que nos vuelve a colocar en el punto de partida: si las pretensiones de la revelación no pueden ser ni negadas ni afirmadas racionalmente no queda más que acudir a otra instancia para resolver el problema del hombre.

La única solución posible será, entonces, el descubrimiento de una realidad que dejando de lado cualquier explicación proporcionada por fuentes divinas, permita al filósofo dejar tras de sí el problema de la irracionalidad de una explicación fundamentada en la revelación, para poder dedicarse con todas sus fuerzas a la búsqueda de la verdad en una forma racional¹⁵⁸. De acuerdo con Strauss, la filosofía encontraría la explicación de las cosas cuando Sócrates descubrió racionalmente la naturaleza. Pero esa respuesta jamás podrá ser conclusiva, y el filósofo (si es creyente) sentirá continuamente la inclinación a acudir a los dictados de la revelación, y si no tiene fe no le quedará más que buscar alguna explicación al fenómeno de Dios, que se le presenta como parte de la cultura en la que vive. No será una respuesta definitiva porque—según Strauss—, aunque la naturaleza pueda explicar el bien y el mal para cada cosa particular, es incapaz de dar razón de la existencia de Dios, del alma y del todo.

e) *La filosofía ante la revelación*

Aún nos queda una pregunta por contestar, y es aquella que intentaría explicar por qué razón la revelación se ve impotente para refutar la filosofía, pues hasta ahora nos hemos ocupado del proceso por el cual Strauss explica por qué los ataques desde la filosofía a la revelación están destinados a fracasar.

La primera respuesta a la cuestión planteada sería aquella fáctica: el hecho mismo de la existencia de la filosofía demuestra la impotencia de la revelación para refutarla. El hecho mismo de que estamos ahora escribiendo este trabajo da razón de la filosofía. Y esa respuesta no puede ser otra de parte de nuestro autor, pues él mismo ha tomado parte por la filosofía y desde ella ha intentado enfrentarse con sus creencias, teniendo como resultado la incolumidad de lo que por revelación conoce. La pregunta, pues debe ser hecha en sentido inverso, pues «desde el punto de vista de la filosofía, la revelación es, por una parte, solamente una posibilidad; y por otra, el hombre, a pesar de lo que digan los teólogos, puede vivir como filósofo, es decir, puede vivir no trágicamente»¹⁵⁹.

Entonces, el arma más poderosa que esgrime la filosofía en su defensa es su propia consideración de lo que significa para ella la revelación: una posibilidad. Y desde una posibilidad no se puede aceptar ninguna objeción seria, a menos que se demuestre que esa posibilidad es algo de hecho. De ahí que para Strauss ningún intento de negar la filosofía desde la instancia de lo revelado haya concluido por probar que la vida del filósofo (es decir, en este caso, del que vive sin Dios), sea trágica o miserable; pues esto presupondría que existe una vida que no es miserable ni trágica desde la cual pueda afirmarse lo dicho, presupone la vida con Dios, y concluye, presupone la fe, pues «en forma general diría que todas las pretendidas refutaciones de la revelación [por parte de la filosofía] presuponen no creer en la revelación; y que todas las pretensiones de refutación de la filosofía [desde la revelación], presuponen una fe actual en la revelación»¹⁶⁰. Y aquí está la razón última que explicaría por qué ambas pueden atacarse infringiéndose muchas heridas, ninguna de las cuales llegará sin embargo a ser mortal. Ninguna podría alcanzar un ámbito que trascienda a ambas y lanzar desde ahí sus dardos con verdadera efectividad, porque —dice Strauss—, esa instancia superior sencillamente no existe¹⁶¹.

Visto desde otra perspectiva puede decirse que para la revelación, el reconocimiento desde sí de la validez de la existencia de la vida filosófica y su autonegación es todo uno; pues ese reconocimiento supondría tener conciencia de su situación trágica, al no ser un saber completo. Entre otras razones quizá la más importante vendría a ser el reconocimiento mismo de la validez de la naturaleza como principio rector de las cosas, pues el concepto de na-

turalaleza no pertenece a la revelación¹⁶², y debe su descubrimiento a una negación de la validez de la revelación en su aspiración por explicar la realidad. Es decir, la naturaleza es vista por primera vez cuando el hombre es capaz de vencer el temor de Dios y se deja llevar por la admiración, como hemos visto antes.

En cierto sentido, la realidad humana frente a estas dos fuentes de conocimiento, puede ser parangonada a la situación pintada por Saint Exupery en su obra 'La Ciudadela', cuando escribe que «me ha parecido que el hombre es semejante en todo a una ciudadela. Destruye los muros para asegurarse la libertad, pero ya es sólo una fortaleza desmantelada y abierta a las estrellas. Entonces comienza la angustia que consiste en no ser»¹⁶³. Tanto la revelación como la filosofía se le presentan al hombre como saberes vallados: a la aspiración de la primera se escapa la naturaleza de las cosas, y la segunda contempla sin poder alcanzar un conocimiento cierto la realidad de Dios, del mundo y del alma. Si intentaran romper esos muros se quedarían con nada entre las manos. El hombre, ese «animal atormentado por la razón», como alguna vez ha sido definido por Vittorio Possenti encontrará su razón de ser sólo si comprende que «tiene una necesidad absoluta de 'ver' y de comprender para actuar, para guiar la propia acción sobre motivos racionales, convicciones sólidas y valores (...). Según una paradoja que debe ser meditada, la filosofía es al mismo tiempo soberanamente libre e independiente de todo, menos de la verdad; y está profundamente enclavada en la sociedad»¹⁶⁴. Pues el hombre, aunque pretenda siempre la vida buena, nunca estará plenamente seguro de actuar correctamente, excepto cuando sabe que nunca podrá estar seguro.

Strauss sabe que nunca podrán darse todas las respuestas a todos los problemas. Pero se equivoca al menospreciar el poder cognoscitivo de la filosofía, y al intentar introducir en la revelación objetos ajenos a su propia razón de ser. Si se es consecuente con el planteamiento straussiano nada evita caer en un naturalismo, desde el cual podría afirmarse que:

«En una realidad en la que se asumiera que no existe un Dios ni cristiano ni judío, en la que no hubiera trascendencia ni revelación, todavía quedaría un derecho natural capaz de ser afirmado empírica y lógicamente»¹⁶⁵.

Se descubre, pues, un naturalismo especialmente sutil, pues no se fundamenta en la negación del conocimiento racional de Dios, como podría esperarse. Es lo que Rodríguez Luño retrata cuando habla de «una ética sin Teología Natural (sin Dios), pero que tampoco postula una exclusión formal del momento teónimo. La ética se elabora y trata de justificarse como si ese momento no existiese, dejando a la conciencia religiosa de cada uno la posibilidad de añadir ulteriores complementos»¹⁶⁶. Parfraseando al mismo Strauss diremos que «una asombrosa contracción del horizonte quiere presentarse como una asombrosa ampliación del horizonte»¹⁶⁷. Con la pretendida exclusión de lo sobrenatural, lo único que logra nuestro autor es la pérdida del vasto campo de lo conocido por la fe, incluso lo que su incompleto credo judío puede proporcionarle. Si se niega esto, la única posibilidad viable es refugiarse en la filosofía. El propio Strauss ha dado la solución al problema cuando decía en otro contexto que «si no se cree en la Biblia, se puede creer en la 'Política' de Aristóteles»¹⁶⁸.



CITAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Leo Strauss nació el 20 de septiembre de 1899 en Kirchhain, Hessen; y murió en Chicago el 18 de octubre de 1973. Judío, educado en su tierra natal, emigró a los Estados Unidos en 1938, donde permaneció ejerciendo como profesor universitario hasta el día de su muerte.
2. «History's final verdict on Leo Strauss is not yet in and is not likely to be in for quite some time. Meanwhile, one cannot help noticing that since his death in 1973 Strauss's reputation has been growing by leaps and bounds. Barely known beyond a small circle of colleagues, students, and friends when I first encountered him in the 1950s, and he is now a name to be reckoned with, one of the gurus of our age, the focal point of a swirling and oftentimes bitter controversy. A sure sign of this posthumous success is that everybody in academic circles has to pretend to know him. People have made a career of attacking or defending him. A good number of them have been promoted or denied promotion on the basis of their affiliation with him». E. Fortin, «Between Lines. Was Leo Strauss a Secret Enemy of Morality?», *Crisis* 7 (diciembre 1989): 19.
3. «Sans être connu d'un large public, il n'est cependant plus ignoré et les récentes traductions de ses oeuvres semblent témoigner d'un réel intérêt pour una pensée qui, si elle a pu irriter, voire exaspérer, a aussi exercé une profonde influence sur la philosophie politique outre-Atlantique». A. Enegrén, «Avant-propos», *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (julio-septiembre 1989): 291.
4. «Interest in Leo Strauss has grown considerably since his death in 1973. His incisive commentaries on the great texts of the Western political tradition have contributed to the revival of scholarly attention to the quarrels between Athens and Jerusalem, poetry and philosophy, the ancients and the moderns, the philosopher and the city as well as to the crisis of liberal democracy.». K.L. Deutsch y W. Niggorski, «Preface», *The Review of Politics* 53 (Primavera 1991): iii.
5. Entre los más conocidos podemos citar: Allan Bloom, Walter Berns, Herbert J. Storing, Werner J. Dannhauser, Joseph Cropsey, Ernest Fortin, por mencionar algunos.
6. «The story of a life in which the only real events were thoughts is easily told». A. Bloom, «Leo Strauss. September 20, 1899-October 18, 1973», *Political Theory* 2 (noviembre 1974): 373.
7. Cfr. *ibid.*, pp. 373-5.
8. Por el contexto de lo dicho, y por alusiones que el autor hace más adelante en el artículo, se deduce que con estas palabras se refiere a Heidegger.
9. «...there is nothing in his biography that explains his thought, but it is to be noted that he was born a Jew in that country where Jews cherished

- the greatest secular hopes and suffered the most terrible persecutions, and that he studied philosophy in that country the language of which had been almost identical with that of philosophy for 150 years and whose most profound philosophic figure of this century was a Nazi. Thus, Strauss had before him the spectacle of the political extremes and their connection with modern philosophy». A. Bloom, «Leo Strauss. September 20, 1899-October 18, 1973», *Political Theory* 2 (noviembre 1974): 373.
10. Harry Jaffa apunta claramente lo anterior con las siguientes palabras: «On what we may call the practical level, Strauss's career was constituted by the articulation of the difference between ancients and moderns. For it was by this difference that he provided us with the bearings for understanding where we are, and whither we are tending. On the purely theoretical level, it turned rather upon the difference between reason and revelation. These two principles represented the most fundamental alternatives to the most permanent of questions, concerning how man ought to live». H. Jaffa, «The Achievement of Leo Strauss. III», *National Review* 25 (diciembre 1973): 1354.
 11. «Lecteur de Strauss, je fais sans cesse la même expérience contradictoire. D'une part, j'ai le sentiment qu'il jette une lumière très vive sur certaines articulations majeures de l'histoire de la philosophie politique, sur certains auteurs essentiels, mais simultanément, dès que je me tourne vers la source de cette lumière, vers Strauss lui-même, l'obscurité se fait brusquement, je suis en face d'une énigme». P. Manent, «Strauss et Nietzsche», *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (julio-septiembre 1989): 337.
 12. Vid. S.B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss* (New York: St. Martin's, 1988), pp. 243-251.
 13. «Strauss is a political philosopher and not just a historian of political philosophy. His historical studies are intended, no less than the dialogues of Plato or the treatises of Aristotle or Hobbes, to contribute to political philosophy as a non historical pursuit. The «unsystematic» and «historical» form of Strauss's writings should not be allowed to obscure their philosophical intent». E.F. Miller, «Leo Strauss: The Recovery of Political Philosophy», A. de Crespigny & K. Minogue (eds.) *Contemporary Political Philosophers* (New York & London: Dodd Mead and Methuen, 1975), p. 68.
 14. L. Strauss, *Qué es Filosofía Política* (Madrid: Guadarrama, 1970), p. 74. A lo largo del trabajo, sangraremos las citas más significativas de Leo Strauss, y aquellas de otros autores que consideremos conveniente por la importancia de las mismas respecto a nuestro tema.
 15. «Strauss realizes the paradox in his insistence, on one hand, that political philosophy is a non-historical activity and his contention, on the other hand, that historical studies are required to recover political philosophy. He admits that this inevitable tension makes it difficult to maintain the necessary separation between philosophy and history». J. G. Gunnell, «The Myth of Tradition», *American Political Science Review* 72 (1978): 126.
 16. «...the burial of a great tradition is something which is not merely a half-measure but an absurdity: to replace political philosophy by the history of political philosophy means to replace a doctrine which claims to be true

- by a survey of more or less brilliant errors». L. Strauss, *The City and Man* (Chicago: Rand McNally, 1964), p. 8.
17. «Leo Strauss was a philosopher (...). A survey of Strauss' entire body of work will reveal that it constitutes a unified and continuous, ever deepening, investigation into the meaning and possibility of philosophy». A. Bloom, «Leo Strauss. September 20, 1899-October 18, 1973», *Political Theory* 2 (noviembre 1974): 376.
 18. Cfr. W. Berns, «The Achievement of Leo Strauss. I», *National Review* 25 (diciembre 1973): 1347.
 19. «It is, strictly speaking, absurd to replace political philosophy by the history of political philosophy. It means replace a doctrine which claims to be true by a survey of errors». L. Strauss, «Political Philosophy and the Crisis of our Time», *The Post-Behavioral Era*, George J. Graham, Jr. & George W. Carey (eds.), (New York: David McKay, 1972): 227.
 20. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Editora Nacional, 1974), pp. 121-2.
 21. L. Strauss, *Qué es Filosofía Política* (Madrid: Guadarrama, 1970), p. 124.
 22. «He is the prototype of the rationalist and therefore of the optimist, for optimism is not merely the belief that the world is the best possible world, but also the belief that the world can become the best of all imaginable worlds, or that evils that belong to the best possible world can be rendered harmless by knowledge: thinking can not only fully understand being, but can be replaced by *deus ex machina*, i.e., the forces of nature as known and used in the service of «higher egoism». Rationalism is optimism, since it is the belief that reason's power is unlimited and essentially beneficent or that science can solve all riddles and loosen all chains». L. Strauss, *Socrates and Aristofanes* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), p. 7.
 23. Vid. L. Strauss, «Relativism», *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, T. Pangle (ed.), (Chicago: Chicago University Press, 1989), p. 43.
 24. «E la convinzione che il Logos e la ragione umana possano, da soli, reggiungere la verità, che siano capaci di far vivere nella verità e siano di conseguenza in grado di far raggiungere all'uomo il suo telos». G. Reale, *Storia della Filosofia Antica* (Milano: Vita e Pensiero, 1992), Vol. V, p. 232.
 25. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Editora Nacional, 1974), p. 162-3.
 26. «... pensiero in opposizione all'esperienza e alla sensazione; nel suo significato forte e specifico, e quindi tecnico, significa ragione o pensiero discorsivo, vale a dire pensiero che procede per passaggi dis-correndo (*dia-noein*), ossia mediatamente e non immediatamente». G. Reale, *Storia della Filosofia Antica* (Milano: Vita e Pensiero, 1992), Vol. V, p. 74.
 27. En *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, H. Gildin (ed.), (Detroit: Wayne University Press, 1989), pp. 125-57.
 28. Herbert J. Storing (ed.), Nueva York: Rinebart and Winston Inc., 1962.
 29. «For he knows that he, as well as everyone else who is of sound mind and whose sight is not defective, can see things and people as they are with his eyes and that he is capable of knowing how his neighbors feel; he takes for granted that he lives with other human beings or all descriptions in the same world and that because they are all human beings, they

- all understand one another somehow; he knows that if this were not so, political life would be altogether impossible». L. Strauss, «An Epilogue», *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, H. Gildin (ed.), (Detroit: Wayne University Press, 1989), pp. 136-7.
30. «... he does not see things with his eyes; what he sees with his eyes is only colors, shapes, and the like; he would perceive «things» in contradistinction to «sense data», only if he possessed «extrasensory preception»; his claim—the claim of common sense—implies that there is «extrasensory preception» (...). We must leave the man from Missouri scratching his head; by being silent, he remains in his way a philosopher». *Ibid.* p. 138.
 31. *Ibid.* p. 139.
 32. *Ibid.*
 33. «They are known before we reflect in any detail on how they are and what they are. Otherwise there is no beginning. Aristotle taught us well to begin with commonsense things, things which everyone recognizes as belonging to this or that category of reality, which contains within itself differentiations, grades of being, and particular beings. On the other hand, a time finally arrives when it is not sufficient to rest content with commonsense knowledge of things. Rather we must seek to understand where a discipline or an experience falls in the totality of things, of *what is* ». J. V. Schall, *Reason, Revelation and the Foundations of Political Philosophy* (Baton Rouge: Louisiana State University, 1987), p. 9.
 34. «We contend that coherent and comprehensive understanding of political things is available to us in Aristotle's Politics precisely because the Politics contains the original form of political science: that form in which political science is nothing other than the fully conscious form of the common sense understanding of political things. Classical political philosophy is the primary form of political science because the common sense understanding of political things is primary». L. Strauss, *The City and Man* (Chicago: Rand McNally, 1964), p. 12.
 35. «Political science stands or falls by the truth of the pre-scientific awareness of political things». L. Strauss, «An Epilogue», *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, H. Gildin (ed.), (Detroit: Wayne University Press, 1989), p. 134.
 36. «Philosophy is knowledge that one does not know; that is to say, it is knowledge of what one does not know, or awareness of the fundamental problems and, therewith, of the fundamental alternatives regarding their solution that are coeval with human thought». L. Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 32.
 37. L. Strauss, *Qué es Filosofía Política* (Madrid: Guadarrama, 1970), p. 164.
 38. El vocablo zetético no existe en castellano, su equivalente en inglés es *zetetic*, tal como lo utiliza Strauss en sus escritos.
 39. «Sono detti Zetetici o ricercatori perché ricercano (zhteï'n) sempre e sopra tutto la verità, sono detti Scettici o indagatori perché indagano (skevptesqai) e non trovano mai, Effettici o sospensori del giudizio dallo stato mentale che segue alla ricerca, cioè dalla sospensione del giudizio (ejpochv), Aporetici o dubitanti, perché non solo essi, ma gli stessi filosofi dogmatici si trovano nella difficoltà del dubbio (ajporei'n). Pirroniani, ovviamente così detti

- da Pirrone». G. Reale, *Storia della Filosofia Antica* (Milano: Vita e Pensiero, 1992), Vol. V, p. 248.
40. «In senso strettamente etimologico (zhvthsi) «ricerca» significa l'arte della ricerca. Il termine però ha assunto un senso più ristretto, quale arte intellettuale degli Scettici, che ammettevano l'inclinazione naturale e spontanea della mente umana alla ricerca del vero, presumendo però che da un tale stato di continua ricerca non si potesse mai uscire con qualche cosa di cereto. In tal modo gli scettici possono esser chiamati aporetici, come coloro che stanno perennemente nello stato di dubbio e di sfiducia. Zetetica è stata chiamata da Herbert di Cherbury la logica, in quanto arte della ricerca della verità; con significato analogo, zetetici erano stati detti alcuni dialoghi platonici nella classificazione di Trasillo». A. Lantrua, *Enciclopedia Italiana* (Firenze: G.C. Sansoni, 1967), Segunda Edición, voz *Zetetica*, Vol. 6, col. 1209.
 41. L. Strauss, *Qué es Filosofía Política* (Madrid: Guadarrama, 1970), p. 13.
 42. «Dialectics is the art of conversation or of friendly dispute. The friendly dispute which leads toward the truth is made possible or necessary by the fact that opinions about what things are, or what some very important groups of things are, contradict one another. Recognizing the contradiction, one is forced to go beyond opinions toward the consistent view of the nature of the thing concerned. That consistent view makes visible the relative truth of the contradictory opinions; the consistent view proves to be the comprehensive or total view. The opinions are thus seen to be fragments of the truth, solid fragments of the pure truth. In other words, the opinions prove to be solicited by the self-subsisting truth, and the ascent to the truth proves to be guided by the self-subsistent truth which all men always divine». L. Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 124.
 43. Vid. G. Reale, *Storia della Filosofia Antica* (Milano: Vita e Pensiero, 1992), Vol. III, pp. 474 ss.
 44. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Editora Nacional, 1974), p. 163.
 45. P. Grimal, *Diccionario de Mitología Griega y Romana* (Buenos Aires: Paidós, 1991), p. 171.
 46. «... we know that there cannot be *the* simply true substantive view, but only a simply true formal view; that formal view consists in the insight that every comprehensive view is relative to a specific perspective, or that all comprehensive views are mutually exclusive and none can be simply true». L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern* (New York: Basic Books, 1968), p. 8.
 47. L. Strauss, *Qué es Filosofía Política* (Madrid: Guadarrama, 1970), p. 52.
 48. P. Grimal, *Diccionario de Mitología Griega y Romana* (Buenos Aires: Paidós, 1991), p. 458.
 49. L. Strauss, *Qué es Filosofía Política* (Madrid: Guadarrama, 1970), p. 13.
 50. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 1, a. 5.
 51. «L'amore (eros) viene inteso da Platone come forza sintetica e mediatrice fra il sensibile e il sopransensibile, forza che «dà ali», ossia eleva, sollecitata dalla bellezza nelle sue varie manifestazioni, fino al Bello in sé, che, per il Gre-

co, coincide con il Bene (o con un aspetto del Bene). Nel Fedro, Platone collega l'Eros all'anamnesi, ossia al ricordo metafisico del mondo iperuranico dal quale l'anima proviene. La Bellezza, che è l'unica Idea che abbia avuto la sorte privilegiata di essere visibile, è come il traducere dell'intelligibile nel sensibile, e, come tale, infiamma l'anima e la spinge a salire là dove è discesa. L'amore è, così, *nostalgia dell'assoluto*, metempirica tensione che ci sollecita a tornare ed essere presso gli Dei. È da rilevare come l'Amore, per Platone, abbia carattere esclusivamente *acquisitivo e non donativo*; esso tende ad una continua ulteriore acquisizione e ad un sempre maggiore possesso, ma non dà nulla di sé. Inoltre l'amore platonico *non ha come fine ultimo la persona*, giacché questa risulta piuttosto mezzo per raggiungere l'ulteriore fine dell'Idea». G. Reale, *Storia della Filosofia Antica* (Milano: Vita e Pensiero, 1992), Vol. V, p. 100.

52. «We have no comfort other than that inherent in this activity. Philosophy we have learned, must be on its guard against the wish to be edifying — philosophy can only be intrinsically edifying. We cannot exert our understanding without from time to time understanding something of importance; and this act of understanding may be accompanied by the awareness of our understanding, by the understanding of understanding, by *noesis noeseos*, and this is so high, so pure, so noble an experience that Aristotle could ascribe it to his God. This experience is entirely independent of whether what we understand primarily is pleasing or displeasing, fair or ugly. It leads us to realize that all evils are in a sense necessary if there is to be understanding. It enables us to accept all evils which befall us and which may well break our hearts in the spirit of good citizens of the city of God. By becoming aware of the dignity of the mind, we realize the true ground of the dignity of man and therewith the goodness of the world, whether we understand it as created or as uncreated, which is the home of man because it is the home of the human mind». L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern* (New York: Basic Books, 1968), p. 8.
53. «No one can be both a philosopher and a theologian or, for that matter, a third which is beyond the conflict between philosophy and theology, or a synthesis of both. But every one of us can be and ought to be either the one or the other, the philosopher open to the challenge of theology or the theologian open to the challenge of philosophy». L. Strauss, «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», *Independent Journal of Philosophy* 3 (1979): 111.
54. La concepción judía de la religión es bastante distinta de la que tiene el cristianismo, por ello vemos conveniente, para facilitar la comprensión de Strauss, estudiar brevemente la mentalidad con que un judío creyente se aproxima a la Biblia. En la *Encyclopedia Judaica Jerusalem*, dentro de la voz *belief*, respecto a las Sagradas Escrituras, encontramos el siguiente texto: «In the Bible there are no articles or dogmas in the Christian or Islamic sense of the terms. Although trust in God is regarded as a paramount religious virtue (Gen, 15: 6; Isa, 7:9; cf. Job 2:9), there is nowhere in Scripture an injunction to believe. Even a verse like II Chronicles 20:20 «believe (*ha'aminu*) in the Lord your God, and you will succeed» expresses only King Jehoshaphat's advice to the people; it is not a religious command-

- ment. Furthermore, the verb he'emin (nymah) «to believe», the noun 'emulah («belief»), and other forms derived from the stem 'mn (nma) mean to trust, have confidence; and faithfulness; and in this sense are used both of God and of man (Gen. 15:6; Deut. 32:4; Prov. 20:6; Job. 4:18). This usage is in striking contrast to the concept «belief» in the New Testament (e.g., John 3:18). It is only in the Middle Ages, when Jewish theologians began to formulate articles of faith, that derivations of the root 'mn came to be used in a dogmatic sense». *Encyclopedia Judaica Jerusalem* (Jerusalem: Keter Publishing House, 1972), voz *Belief*, vol. 4, col. 429.
55. «Este tratado recoge toda una colección de dichos y sentencias de los 'padres', de los sabios de Israel, desde Simón el justo hasta Yehudá el patriarca, editor de la Misná, es decir, cubriendo un período de tiempo que va desde el 300 a. C. al 200 d. C. El carácter de las máximas es fundamentalmente ético y muchas de ellas exaltan la Torá. El tratado es llamado también *Pirque Abot* (capítulos de los padres) (...). El objetivo final del tratado es demostrar la cadena ininterrumpida de la tradición desde Moisés». C. del Valle, «Introducción al Libro de los Padres», *Misná*, trad. C. del Valle, (Madrid: Editora Nacional, 1981), p. 787.
 56. «Simón, su hijo decía: durante toda mi vida crecí entre sabios y no encontré para mí ser nada mejor que el silencio. No son las palabras lo principal, sino los hechos. Quien habla demasiado acarrea el pecado». *Misná*, trad. C. del Valle, (Madrid: Editora Nacional, 1981).
 57. «... in Judaism the primary emphasis is not on profession of faith but on conduct (Avot 1:17); and speculative and systematic thinking is not characteristic of the biblical or the rabbinic genius. Dogmatic entered Judaism as a result of external pressure; contact with alien religious systems, which had formulated theological doctrines, compelled Jewish thinkers to state the basic creeds of their own faith. In a sense, Jewish dogmatics forms part of the larger category of Jewish apologetics». *Encyclopedia Judaica Jerusalem* (Jerusalem: Keter Publishing House, 1972), voz *Belief*, vol. 4, col. 429.
 58. Deut. 6:4.
 59. Hab. 2: 4.
 60. «That 'God is' is axiomatic. He is One (Deut. 6:4) and incomparable (Isa. 40:18); There are no other gods (Deut. 4:39). He is omnipotent (Job. 42:2), omnipresent (Ps. 139:7-12), omniscient (Job. 28:23 ss.), and eternal (Isa. 40:6-8; 44:6). Even more important is the doctrine that He is the God of justice and love (Ex. 34:6-7); it is His moral nature that makes Him Holy (Isa. 5:16). In his might He iwilled the creation of the universe (Gen. 1), and in His love He continues to sustain it (Ps. 104:145; 14). He made the laws of nature; the miracles are exceptions to these cosmic rules, but both the normal and the abnormal conform to the Divine Will. Mythology, except for idiomatic phrases, is excludaed from biblical teaching. Magical practices are frobidden (Deut. 18:10); unlike miracles, they do not issue from the will of God, but seek to overrule divinely established laws of nature». *Encyclopedia Judaica Jerusalem* (Jerusalem: Keter Publishing House, 1972), voz *Belief*, vol. 4, col. 430.
 61. «La foi trouve son expression la plus fidèle dans la pratique de la prière, car celui-là seul adresse des requêtes à Dieu qui croit en lui et sa volonté

- de secourir ses créatures. Non pas que prier signifie uniquement demander selon ses propres besoins. Au sens le plus élevé, la prière est l'intime communion entre la créature et son créateur, l'âme humaine trouvant le contact entre ses profondeurs et celles de l'âme divine. Cette communion est aussi agréable à Dieu que secourable pour l'homme. On nous dit même que le Saint Unique (béni soit-il) aspire à recevoir les prières des justes. Pourquoi la prière du juste ressemble-telle à une pelle? De même qu'une pelle porte des objets d'un endroit à un autre, de même la prière du juste change l'attribut divin de la colère en celui de la compassion». A. Cohen, *Le Talmud. Exposé Synthétique du Talmud et de l'Enseignement des Rabbins sur l'Étique, la Religion, les Costumes et la Jurisprudence* (Paris, Payot, 1977), p. 128.
62. «The soul and inwardness of the Law is prayer. Prayer gives life to all actions prescribed by the Law, so much so that one may doubt whether prayer is commanded in any of the 613 particular commandments of which the Law is traditionally held to consist. Prayer is the language of the correlation of man with God. As such it must be a dialogue while being a monologue. It is because it expresses man's love of God as an actual experience of the soul, for the soul is given by God and hence is not exclusively the human soul; therefore it can speak to God and with God». L. Strauss, «Introductory Essay for Hermann Cohen *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*», *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 245.
 63. «Strauss was not a believing Jew, but the only religion he could take seriously was Judaism». M. Himmelfarb, «On Leo Strauss», *Commentary* 58 (agosto 1974): 64.
 64. Ahora: con los presupuestos del pensamiento moderno.
 65. «...if the truth of Judaism is the religion of reason, then what was formerly believed to be revelation by the transcendent God must now be understood as the work of the human imagination in which human reason was effective to some extent; what has now become a clear and distinct idea was originally a confused idea». L. Strauss, «Preface to Spinoza's Critique of Religion», *Liberalism Ancient and Modern* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), p. 232.
 66. «...the self-misunderstanding is removed when the content of revelation is seen to be rational, which does not necessarily mean that everything hitherto thought to be revealed is rational». L. Strauss, *ibid.*, p. 232.
 67. «...lost all their force by the simple observation that they contradict not merely inherited opinions but present experience (...). God's revealing Himself to man, his addressing man, is not merely known through traditions going back to the remote past and is therefore now «merely believed» but is genuinely known through present experience which every human being can have if he does not refuse himself to it». L. Strauss, *ibid.*, p. 232.
 68. «...it is the experience of God as the Thou, the father and king of all men; it is the experience of an unequivocal command addressed to me here and now as distinguished from general laws or ideas which are always disputable and permitting of exceptions; only by surrendering to God's experienced call which calls for one's loving Him with all one's heart, with one's

- soul, and with one's might can one come to see the other human being as his brother and love him as himself». L. Strauss, *ibid.*, pp. 232-3.
69. Piety does not pretend to have grounding in what is comprehensible to unassisted human reason and experience. It appeals to a being, a realm, and experiences which exists and act in terms of what the philosophers call the «miraculous» or the «supernatural». Confronted with this appeal or claim, philosophy appears to be truly embarrassed». T. L. Pangle, «Introduction», en L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 21.
 70. Vid. S. B. Drury, «The Esoteric Philosophy of Leo Strauss» *Political Theory* 13 (agosto 1985): 299-315; *The Political Ideas of Leo Strauss* (New York: St. Martin's, 1988), pp. 193-203; J.G. Gunell, «Political Theory and Politics. The case of Leo Strauss», *Political Theory* 13, 3 (agosto 1985): 339-364; y V. Gourevitch, «Philosophy and Politics, I», *Review of Metaphysics* 22,2 (diciembre 1968): 58-84, y «Philosophy and Politics, II», *Review of Metaphysics* 22,2 (diciembre 1968): 281-328.
 71. Como he podido comprobar no sólo en los escritos de diversos autores, sino también en mis conversaciones con el Prof. John Gueguen, profesor de Filosofía Política de la Universidad de Chicago y alumno de Leo Strauss en la década de los años cincuenta.
 72. En el artículo cuyos datos colocamos a continuación, Ernst Fortin realiza una crítica adecuada al libro de Shandia B. Drury, haciendo una defensa de las enseñanzas de Strauss: E. Fortin, «Between Lines. Was Leo Strauss a Secret Enemy of Morality?», *Crisis* 7 (diciembre 1989): 19-26.
 73. «The book, the Bible, is the account of what God has done and what he has promised. It is not speculation about God. In the Bible, as we would say, men tell about God's actions and promises on the basis of their experience of God. This experience and not reasoning based on sense perception, is the root of biblical wisdom». L. Strauss, «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», *Independent Journal of Philosophy* 3 (1979): 112.
 74. Cfr. A. González Álvarez, *Metafísica II. Teología Natural*, (Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1949), Cap. I.
 75. R. Bubner, *La Filosofía Alemana Contemporánea*, (Madrid: Cátedra, 1984), p. 30.
 76. Vid. *Encyclopedia Judaica Jerusalem* (Jerusalem: Keter Publishing House, 1972), voz *Belief*, vol. 4, col. 427-32.
 77. El libro fue publicado originalmente en 1919, es decir, cuando Strauss comenzaba su formación universitaria. Por algunos textos que aparecen en ese ensayo introductorio, es posible colegir que Strauss leyó con profundidad el ensayo y por lo tanto que tuvo alguna influencia en su pensamiento juvenil, y por ello en la formación de sus puntos de vista posteriores.
 78. Leo Strauss, «Introductory Essay», H. Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, (New York: Ungar, 1972). Publicado también en L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), pp. 233-49.
 79. Según explica Strauss en el Ensayo Introductorio citado más arriba, en el que nuestro autor hace un resumen muy bueno del entero pensamiento religioso de Cohen.

80. «It is a blessing for us that Hermann Cohen lived and wrote». L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 249.
81. «The Jewish religion might be understood as revealed religion. In that case the philosopher would accept revelation as it was accepted by Jews throughout the ages in an uninterrupted tradition and would bow to it; he would explicate it by means of philosophy and specially defend it against its deniers or doubters, philosophic and nonphilosophic. But this pursuit would not be philosophic since it rests on an assumption that the philosopher as philosopher cannot make or on an act of which the philosopher as philosopher is not capable». *Ibid.* , p. 233.
82. *Ibid.* , p. 234.
83. «The philosopher who refuses to assent to revelation because it is not evident therewith rejects revelation. But this rejection is unwarranted if revelation is not disproved. Which means to say that the philosopher, when confronted with revelation, seems to be compelled to contradict the very idea of philosophy by rejecting without sufficient grounds». L. Strauss, «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», *Independent Journal of Philosophy* 3 (1979): 113.
84. K. Popper, *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* (Barcelona: Ariel, 1982), p. 398.
85. El primero en usar este término fue Jacobi, y lo utilizó precisamente en el mismo sentido en que Strauss hace uso de él dentro de la cita transcrita. No está de más recordar que la tesis doctoral de nuestro autor versó sobre la teoría del conocimiento del filósofo alemán, y por ello la siguiente cita nos ayudará a entender aún mejor el pensamiento straussiano: «La palabra 'nihilismo' es aplicada por primera vez en sentido esencialmente filosófico por Jacobi, en su disputa con el dogmatismo ilustrado y el idealismo alemán (*Carta a Fichte*, 1799): nihilismo no es, para Jacobi, otra cosa que disolución de toda realidad y valor en la nada por el acto genético del yo que se pone a sí mismo y pone todas las cosas». J. Cruz Cruz, *Razones del Corazón. Jacobi entre el Romanticismo y el Clasicismo* (Pamplona: Eunsa, 1993), p. 14.
86. «Once we realize that principles of our actions have no other support than our blind choice, we really do not believe in them any more. We cannot whole heartedly act upon them any more. We cannot live any more as responsible beings. In order to live, we have to silence the easily silenced voice of reason, which tells us that our choice is as good or as bad as any other principle. The more we cultivate reason, the more we cultivate nihilism: the less we are able to be loyal members of society. The inescapable practical consequence of nihilism is fanatical obscurantism». L. Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 6.
87. «Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens». Goethe, *Noten und abhandlungen zum besseren Verständnis der West-östlichen Divans*, tomado de L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: Chicago University Press, 1988), p. 107, n. 35 (la cita original está en alemán).

88. «God is postulated by ethical reason (...) God as an idea and not a person, is required in the first place in order to establish the indispensable harmony between nature and morality». L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 236.
89. «The Jews created the 'religion of reason'. Judaism has taught mankind the religion of reason. The others religions either are altogether inadequate or they are derivative from judaism». *Ibid.*, p. 234.
90. Cfr. *ibid.*, p. 237.
91. «The medium through which God reveals Himself to man is a prophet i.e. a human being». L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: Chicago University Press, 1988), p. 10.
92. *Tratado Teológico-Político*, (De ahora en adelante TTP), I,15.
93. Vid. TTP, I, 21 y 28.
94. TTP, I, 29.
95. TTP, II, 29.
96. Vid. TTP, II, 29.
97. TTP, II, 30 y 35.
98. TTP, I, 15.
99. *Ibid.*
100. TTP, I, 15-16.
101. TTP, II, 30.
102. «He [Cohen] has the courage to say that Revelation and Law are identical». L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 244.
103. *Ibid.*, p. 245.
104. «The core of Judaism was its belief in the reality of a supernatural revelation. The fundamental Jewish experience in his history was God's revelation of the Torah on Mount Sinai. This revelation had the function, to some degree, of insulating and protecting the Jews from the cultures of other nations. Unless it can somehow be demonstrated that this revelation demanded the unification of all mankind by the overcoming of each particular faith, Jews will be justified in remaining stubbornly attached to their own particularity». S.B. Smith, *The Review of Politics* 53 (Primavera 1991): 99.
105. «... from the point of view of the Bible the unbeliever is the fool who has said in his heart 'there is no God'; the Bible narrates everything as it is credible to the wise in the biblical sense of wisdom. Let us never forget that there is no biblical word for doubt. The biblical signs and wonders convince men who have little faith or who believe in other gods; they are not addressed to the fools who say in their hearts 'there is no God'». L. Strauss, «Athenas and Jerusalem», *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 149.
106. «Jewish ortodoxy based its claim to superiority to other religions from the beginning on its superior rationality». L. Strauss, «Preface to Spinoza's Critique of Religion», *Liberalism Ancient and Modern* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), p. 256.
107. «... the hierarchy of moralities and wills to which the final atheism referred could not but be claimed to be intrinsically true, theoretically true: «the

- will to power» of the strong or of the weak may be ground of every other doctrine; it is not ground of the doctrine of the will to power: the will to power was said to be a fact. Other observations and experiences confirmed the suspicion that it would be unwise to say farewell to reason. I began therefore to wonder whether the self-destruction of reason was not the inevitable outcome of modern rationalism as distinguished from premodern rationalism, especially Jewish-medieval rationalism and its classical (Aristotelian and Platonic) foundations». *Ibid.*, pp. 256-7.
108. «... open to both and willing to listen to each. We ourselves are not wise but we wish to become wise. We are seekers for wisdom, 'philosophoi'. By saying that we wish to hear first and then to act to decide, we have already decided in favor of Athens against Jerusalem». L. Strauss, «Athenas and Jerusalem», *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), pp. 149-150.
109. Nos parece interesante notar que Strauss usa el término inglés *wonder*, que en ese idioma tiene un doble significado muy relacionado entre sí. En primer lugar puede traducirse como el verbo «preguntarse», y en ese caso la traducción vendría a ser: «el principio de la sabiduría es preguntarse»; pero también puede significar admiración, maravilla; y como ambas situaciones llevan también a preguntarse por el motivo de la admiración, hemos preferido traducir el término en este segundo sentido.
110. «Yet our intention to speak of Jerusalem and Athens seems to compel us to go beyond the self-understanding of either. Or is there a notion, a word that points to the highest that the Bible on the one hand and the greatest works of the Greeks claim to convey? (...). We must then try to understand the difference between biblical wisdom and Greek wisdom. We see at once that each of the two claims to be the true wisdom, thus denying to the other its claim to be wisdom and highest sense. According to the Bible, the beginning of wisdom is fear of the Lord; according to the Greek philosophers, the beginning of wisdom is wonder». L. Strauss, «Athenas and Jerusalem», *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), pp. 149.
111. «a) either all the statements of a scientific theory are logically or empirically grounded, and the theory is objective, or b) they are not, and the theory is not objective, and historical and social factors must be evoked to explain why people endorse the theory.». R. Boudon, «Should We Believe in Relativism?», A. Bohnen y A. Musgrave (eds.), *Wege der Vernunft. Festschrift zum 70 Geburtstag von Hans Albert* (Tübingen: JCB Mohr, 1991), p. 116.
112. «When two theories are available there must be objective ways of preferring one of them. If not, there are several truths. Hence, there is no truth. These principles are themselves grounded on the more basic principle that truth is unique or, if not, non-existent. They imply a preference between two theories can always be clearly and —this is more important— immediately expressed. In other words, this framework can be described in the following fashion: a) either a unique answer can be given to any question raised by a given discipline; b) or several answers can currently be proposed and accepted; c) in the latter case, objectivity is a mere illusion». *Ibid.*, p. 121.

113. L. Strauss, en *Interpretation 2* (verano 1971): 1-9. También publicado en *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), pp. 29-38.
114. «Science is the successful part of modern philosophy or science, and philosophy is the unsuccessful part —the rump. Science is therefore higher in dignity than philosophy. The consequence, which you know, is the depreciation of all knowledge which is not scientific in this peculiar sense. Science becomes the authority for philosophy in a way perfectly comparable to the way in which theology was the authority for philosophy in the middle ages. Science is *the* perfection of man's natural understanding of the world». L. Strauss, «Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization», en H. Gildin (ed.), *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss* (Detroit: Wayne University Press, 1989), p. 266.
115. «... even science with its enormous prestige —a prestige higher than any other power in the modern world— is also a kind of giant with feet of clay, if you consider its foundations. As a consequence of this chain of scientific development the notion of a rational morality, the heritage of Grek philosophy, has, to repeat myself, lost its standing completely; all choices are, it is argued, ultimately nonrational or irrational». L. Strauss, «Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization», en H. Gildin (ed.), *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss* (Detroit: Wayne University Press, 1989), p. 267.
116. A. Brecht, *Teoría Política. Los fundamentos del pensamiento político del siglo XX* (Barcelona: Ariel, 1963), Prólogo a la Edición Alemana, p. XVII.
117. *Ibid.* , p. 6.
118. «... two men may share a concept and yet disagree in some of the judgments they make in which they assert that objects fall under it. But two men disagreed in *every* judgment which employed the concept —of them what could one say that they shared? For to possess a concept is to be able to use it correctly— although it does not preclude mishandling it sometimes. It follows that unless I can be said to share your judgements at least to some degree I cannot be said to share your concepts». A. Macintyre, «Is Understanding Religion Compatible with Believing?», en B.R. Wilson (ed.), *Rationality* (Oxford, Basil Blackwell, 1977), p. 62.
119. «The straussian's assumption is that reason is only reason at its best when untainted by revelation and revelation is only revelation at its purest when unmixed with reason». F. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy* (Athens: University of Georgia Press, 1978), pp. 216-7.
120. A. Llano, «Presentación», en A. Macintyre, *Tres Versiones Rivales de la Ética* (Madrid: Rialp, 1992), p. 16.
121. Vid. L. Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), pp. 163-5 y 157-9; L. Strauss y J. Cropsey, *History of Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), pp. 248-275.
122. «Strauss did not believe that the principles of reason and revelation could ever be reduced one to the other. Hence he did not believe in the possibility of a synthesis, since any synthesis would imply a higher principle than either, a principle which regulated the combination. Catholic Christianity,

- which found its highest expression in Thomas Aquinas, attempted such a synthesis. Strauss admired the magnificence of Thomas' efforts, and saw in them a great humanizing and moderating of Catholic theology. Perhaps the greatest gain from the Thomistic synthesis was that Aristotle, from being a forbidden author, became eventually a recommended one. But only in traditional Judaism did the idea of revelation, and of a tradition undivided and uncompromised by syncretism, find its full expression». H. Jaffa, «The Achievement of Leo Strauss. III», *National Review* 25 (dicembre 1973): 1354.
123. «... it seems unlikely that metaphysical or cosmological or psychological speculation by itself can definitively decide the most important and urgent question: whether our lives can and should be guided by human reason alone, or whether the God or gods revealed by Scripture or the poets exist and therefore demand from us that we follow their laws and piously seek illumination from them». N. Tarcov y T. L. Pangle, «Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy», *History of Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 991.
 124. *The Review of Politics* 53 (Primavera 1991): 126-146.
 125. «Strauss claimed that his position was based on Aristotle, while he thought that St. Thomas went beyond Aristotle and deprived him of his «flexibility» in dealing with wickedness». *Ibid.*, p. 134.
 126. «C'è un solo modo di conoscere, una sola via accessibile all'uomo, quella che parte dall'esperienza sensibile: parte, ossia comincia dall'esperienza anche se non si esaurisce in essa». S. Vanni Rovighi, «L'Unità del Sapere Secondo Tommaso D'Aquino», en *Studi di Filosofia Medioevale* (Milan: Vita e Pensiero, 1978), t. II, p. 74.
 127. *Ver.* 10,1; 4,1 ad 8; *In An.* 1,1; Nr. 15; *Spir. creat.* 11 ad 3.
 128. «This conception, implying of course a whole world view, has nothing to do with agnosticism, though even less the rationalism of the closed philosophical systems or with the optimism of Marxist philosophy, according to which there cannot exist unfathomable things but only things «not yet known». This rationalism, by the way, in spite of the grammatical appearance is much less a statement on the quality of objective reality than one on human reason and its capacity of exhaustive insight into the essences of things». J. Pieper, «The Concept of «Createdness» and its Implications», en *Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17/24 aprile 1974), Tommaso D'Aquino nel suo Settimo Centenario* (Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1974), Vol. 5, p. 24.
 129. «La teologia sacra può dicerne qualcosa di più, ma solo partendo da un dato rivelato, che accetta per fede». S. Vanni Rovighi, «L'Unità del Sapere Secondo Tommaso D'Aquino», en *Studi di Filosofia Medioevale* (Milan: Vita e Pensiero, 1978), t. II, p. 87.
 130. «... cannot be fully clarified except by an understanding of the nature of the whole. Therefore, the right way of life cannot be established metaphysically except by a completed metaphysics, and therefore the right way of life remains questionable». L. Strauss, «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», *Independent Journal of Philosophy* 3 (1979): 113.

131. «... the very uncertainty of all solutions, the very ignorance regarding the most important things, makes quest for knowledge the most important thing, and therefore a life devoted to it, the right way of life». *Ibid.*, pp. 113-4.
132. «Now the serious argument in favor of revelation can be stated as follows: there is no objective evidence whatever in favor of revelation, which means there is no shred of evidence in favor of revelation except, first, the experience, the personal experience of man's encounter with God, and secondly, the negative proof of the inadequacy of any non-believing position». *Ibid.*, p. 114.
133. «One can begin to describe the fundamental disagreement between the Bible and Greek philosophy, and doing that from a purely historical point of view, from the fact that we observe first a broad agreement between the Bible and Greek philosophy regarding both morality and the insufficiency of morality; the disagreement concerns that «x» which completes morality». *Ibid.*, p. 111.
134. «According to Greek philosophy that «x» is *theoria*, contemplation, and the biblical completion we may call, I think without creating any misleading understanding, piety, the need for divine mercy or redemption, obedient love. To be more precise (...), we may replace the term morality by the term justice, a term common to both sources; and justice means primarily obedience to law, and law in the full and comprehensive sense, divine law». *Ibid.*, p. 111.
135. Ps. 110,10; Prov. 1,7; 9,10.
136. «Es propio del filósofo estar lleno de maravilla, el filosofar no tiene otro principio que esta plenitud de admiración» Platón, *Teeteto*, 155d; «Los hombres han comenzado a filosofar, ahora como al principio, a causa de la admiración», Aristóteles, *Metafísica*, 2A, 982b 12 ss.
137. La siguiente cita está tomada por Strauss de un trabajo medieval de apologética judía llamado en español el «Kuzari». Fue escrito en el siglo XII por Jehuda Halevi, un judío oriundo de Tudela, Navarra. En la obra el autor se propone demostrar al rey de los Kúzares (una antigua tribu ucraniana que se convirtió al judaísmo en la edad media) que la religión judía es la verdadera, en oposición a las pretensiones de los filósofos (que identifica con lo aristotélicos) y de las otras religiones, específicamente del cristianismo y del islamismo.
138. L. Strauss, «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», *Independent Journal of Philosophy* 3 (1979): 111. El meollo de la cuestión en que Halevi coloca la cita (*Kuzari*, IV, 18), tiene que ver con la problemática relación entre la filosofía y la ley divina, o —dicho de otro modo—, entre la sabiduría humana y la divina.
139. Platón, *Apología de Sócrates*, 20d-e.
140. «Every attempt by any philosopher to refute the claim, and hence the commands of any revelation—even the most «fundamentalist» interpretations of revelation— fails, or can be shown to relapse into logical fallacy. In every case, the philosopher cannot escape the need to begin by assuming as a premise precisely what he is supposed to be demonstrating as a conclusion; in one way or another, the philosopher always assumes that

- his human reason can rule out, or at least discover the fixed limits of, what he calls the «miraculous». T. S. Pangle, «Introduction», en L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 21.
141. «... philosophy recognizes only such experiences as can be had by all men at all times in broad daylight. But God has said or decided that he wants to dwell in mist. Philosophy is victorious as long as it limits itself to repelling the attack which theologians make on philosophy with the weapons of philosophy. But philosophy in its turn suffers a defeat as soon as it starts an offensive or its own, as soon as it tries to refute, not the necessarily inadequate proofs of revelation, but revelation itself». L. Strauss, «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», *Independent Journal of Philosophy* 3 (1979): 116.
142. «The first alternative would presuppose that we have perfect knowledge of the whole, so as it were we know all the corners, there is no place for an omnipotent God (...). The second alternative —namely, that miracles are incompatible with the nature of God— would presuppose human knowledge of the nature of God: in traditional language, natural theology». *Ibid.*, p. 116.
143. Vid. L. Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), pp. 163 ss.
144. Como explica Vanni Rovighi: «il caso concreto è di una coplessità inesauribile, sì che i precetti della legge morale 1) si applicano diversamente nei diversi casi (*in operativis non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes*), 2) anche dove l'applicazione è quella, è determinata, non tutti arrivano a conoscerla (*et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequalliter omnibus*)». S. Vanni Rovighi, «Legge e coscienza in San Tommaso», en *Studi di Filosofia Medioevale*, (Milan: Vita e Pensiero, 1978), t. II, p. 153.
145. «The natural law which is knowable to the unassisted human mind and which prescribes chiefly actions in the strict sense, is related to, or founded upon, the natural end of man; that end is twofold: moral perfection and intellectual perfection; intellectual perfection is higher in dignity than moral perfection; but intellectual perfection or wisdom, as unassisted human reason knows it, does not require moral virtue». L. Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 163.
146. «The natural end of man is insufficient or points beyond itself or, more precisely, that the end of man cannot consist in philosophic investigation, to say nothing of political activity». *Ibid.*
147. Para Strauss la teología natural se basa de hecho en la revelación, pues la idea de Dios no es racionalmente demostrable (al igual que las ideas del alma y del mundo), y por ello cualquier reclamo racional no sería más que un antifaz de intelectualidad para disfrazar un argumento que por sí presupone la fe.
148. Cfr. L. Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 164.
149. «God's perfection implies that he is incomprehensible (...). Natural theology would have to get rid, in others words, of God's incomprehensibility

- in order to refute revelation, and that it never did». L. Strauss, «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», *Independent Journal of Philosophy* 3 (1979): 117.
150. «Central to Strauss's entire position is the conviction that philosophical inquiry does not vouchsafe access, let alone privileged access, to realms above and beyond men's ordinary concern and apprehension». V. Gourevitch, «Philosophy and Politics, II», *Review of Metaphysics* 22,2 (diciembre 1968): 294.
 151. «Law is either fully rational—in that case it is a product of reason— or it is not fully rational—in that case it may as well be the product of human unreason as of divine superreason». L. Strauss, «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», *Independent Journal of Philosophy* 3 (1979): 116.
 152. «Still more generally, revelation is either a brute fact, to which nothing in purely human experience corresponds— in that case it is an oddity of no human importance— or it is a meaningful fact, a fact required by human experience to solve the fundamental problems of man— in that case it may very well be the product of reason, or the human attempt to solve the problem of human life. It would then appear that is impossible for reason, for philosophy, to assent to revelation as revelation». *Ibid.*, p. 116.
 153. «If the Bible is a work of the human mind, it has to be read like any other book—like Homer, like Plato, like Shakespeare— with respect but also with willingness to argue with the author, to disagree with him, to criticize him. If the Bible is the work of God, it has to be read in an entirely different spirit than the way in which we must read the human books. The Bible has to be read in a spirit of pious submission, of reverent hearing. According to this view only a believing and pious man can understand the Bible». L. Strauss, «On the Interpretation of Genesis», *L'Homme* 21 (1981): 6.
 154. «For a philosopher or philosophy there can never be an absolute sacredness of a particular or contingent event». L. Strauss, «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», *Independent Journal of Philosophy* 3 (1979): 111.
 155. «...the covenant, a free and mysterious action of love on the part of God, and the corresponding attitude of man is trust, or faith, which is radically different form theoretical certainty». *Ibid.*, p. 112.
 156. «Revelation as understood by Jews and Muslims has the character of Law (*torah shari'a*) rather than of Faith. Accordingly, what first came to the sight of the Islamic and Jewish philosophers in their reflections on Revelation was not a creed or a set of dogmas, but a social order, if an all-comprehensive order, which regulates not merely actions but thoughts or opinions as well. Revelation thus understood lent itself to being interpreted by loyal philosophers as the perfect law, the perfect political order». L. Strauss, *Persecution and the art of Writing* (Chicago: Chicago University Press, 1988). p. 9-10.
 157. «It also could say that we are bound by the well-known logical fact that it is impossible to establish a negative, so that we no more can demonstrate the nonexistence of God than we can disprove the being of witches and

- unicorns». J.M. Rhodes, «Philosophy, Revelation, and Political Theory. Leo Strauss and Eric Voeglin, *Journal of Politics* 49,4 (1987): 1054.
158. «There is only one indisputable, logical procedure by which the philosopher can achieve a decisive refutation of the claims of piety or revelation that will allow him to put this dispute behind him and get on with his own business: he can show that in principle he has a clear and exhaustive explanation of how and why everything in the entire cosmos is as it is and behaves as it does. Then and only then he honestly assert that he knows there is no room or place from which the miraculous can erupt to transform everything or anything in ways conceivable or inconceivable». T. S. Pangle, «Introduction», en L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 22.
159. «From the point of view of philosophy, revelation is only a possibility; and secondly, man, in spite of what the theologians say, can live as a philosopher, that is to say, untragically». L. Strauss, «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», *Independent Journal of Philosophy* 3 (1979): 117.
160. «Generally stated, I would say that all alleged refutations of revelations presuppose unbelief in revelation, and all alleged refutations of philosophy presuppose already faith in revelation». *Ibid.*
161. «There seems to be no ground common to both and therefore superior to both». *Ibid.*
162. Vid. L. Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 89.
163. «Car il m'est apparu que l'homme était tout semblable à la citadelle. Il renverse les murs pour s'assurer la liberté, mais il n'est plus que forteresse démantelée et ouverte aux étoiles. Alors commence l'angoisse qui est de n'être point». A. de Saint-Exupéry, *Citadelle* (Paris: Gallimard, 1959), p. 516.
164. «L'uomo è un animale tormentato dalla ragione, che ha un bisogno assoluto di «vedere» e di comprendere per agire, per guidare la propria azione su motivi razionali, solide convinzioni e valori (...). Secondo un paradosso che va meditato, la filosofia è ad un tempo sovranamente libera e indipendente da tutto, fuorchè dalla verità, e profondamente inserita nella società». V. Possenti, *Filosofia e Società. Studi sui Progetti Etico-Politici Contemporanei* (Milano: Massimo, 1982), p. 12.
165. «That in a reality that is assumed to have no Jewish, no Christian God, no transcendence, and no revelation, there still is an empirically and logically ascertainable natural right». J.M. Rhodes, «Philosophy, Revelation, and Political Theory. Leo Strauss and Eric Voeglin, *Journal of Politics* 49,4 (1987): 1043.
166. A. Rodríguez Luño, *Etica General* (Pamplona: EUNSA, 1991), p. 94.
167. L. Strauss, *Qué es Filosofía Política* (Madrid: Guadarrama, 1970), p. 57.
168. «If you don't believe the Bible, you may believe Aristotle's Politics». L. Strauss, «On the Interpretation of Genesis», *L'Homme* 21 (1981): 17.





ÍNDICE

| | <u>Pág</u> |
|--------------------------------|------------|
| INTRODUCCIÓN | 475 |
| ÍNDICE DE LA TESIS | 479 |
| BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS | 481 |

ENTRE ATENAS Y JERUSALEN: COORDENADAS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE LEO STRAUSS

| | |
|---|-----|
| 1. La Figura de Leo Strauss y la Filosofía Política | 495 |
| 2. La Filosofía: ¿Eros o Sísifo? | 499 |
| a) La aproximación de Strauss a lo real | 502 |
| b) Una definición de filosofía | 506 |
| c) La filosofía política | 511 |
| 3. ¿Fe o Fidelidad? | 516 |
| a) La fe y las obras | 518 |
| b) La fe de acuerdo al planteamiento straussiano | 521 |
| c) El judaísmo, religión de la razón | 527 |
| d) Revelación y racionalidad | 530 |
| 4. Atenas y Jerusalén | 535 |
| a) Un punto de partida racionalista | 536 |
| b) Fe y razón, las posibilidades del conocimiento suprasensible | 540 |
| c) Motivo del acuerdo y del desacuerdo entre filosofía y religión .. | 545 |
| d) El conocimiento de Dios y de la ley revelada | 550 |
| e) La filosofía ante la religión | 558 |
| CITAS BIBLIOGRÁFICAS | 562 |