

Eros y paideia entre Leo Strauss y Max Weber

Bruno Accarino

1. UN DIÁLOGO TRUNCADO

A Leo Strauss le gustaba mucho evocar el grito de dolor weberiano sobre «los especialistas sin espíritu y los voluptuosos sin corazón» (en el inglés de Strauss: «specialists without spirit or vision and voluptuaries without heart»)¹. El remedio a la especialización se busca en la actualidad, observaba Strauss, en un nuevo género de universalismo casi inevitable con la extensión de nuestros horizontes espaciales y temporales, pero la angustia de la especialización no se remedia con la superficialidad de un gigantismo espectacular. En otro pasaje, que recoge motivos agustinianos y heideggerianos de crítica de la *curiositas*, se lee que la especialización, «knowing more and more about less and less», se compensa «by sham universality, by the stimulation of all kinds of interests and curiosity without true passion»². No creo, sin embargo, que Strauss estuviera dispuesto a aceptar el contexto en el que tomó cuerpo la famosa expresión weberiana. La relación tan crítica que Strauss estableció con la obra de Weber en su conjunto, y con la *Sociología de la religión* en particular, no parece legitimar esa apreciación. ¿Por qué fue tan tormentoso el encuentro de Strauss con Weber? ¿Sería posible valorar con algunas garantías los efectos que esta circunstancia ha tenido en las etapas del pensamiento straussiano?

Podríamos suponer que el tratamiento weberiano del judaísmo antiguo ofendió la intensa sensibilidad religiosa de Strauss, y también podríamos pensar que el intermitente compromiso de Weber en la convulsa situación política de finales de la época bismarckiana y la Primera Guerra Mundial señaló una distancia insalvable respecto a la personalidad, políticamente menos militante, de Strauss. Es completamente obvio que una biografía como la de Strauss,

1 LEO STRAUSS, 'What Is Liberal Education?', en *Liberalism Ancient and Modern* (1968), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1995, p. 5.

2 LEO STRAUSS, 'Introduction to Heideggerian Existentialism', en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. by T. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, p. 31.

embebida de filosofía clásica y dispuesta a reconstruir y valorar el patrimonio hebraico, sentiría como algo profundamente extraño las etapas desordenadas y heterogéneas de la formación juvenil de Weber: de la economía política neoclásica a la jurisprudencia, de la epistemología neokantiana a la sociología. Muy distinta, como se sabe, fue la aproximación de Strauss a los clásicos del pensamiento político: un atento conocedor de los textos como él difícilmente habría podido tolerar el uso esporádico y libre de valoración que hacía Weber de las mismas fuentes literarias. Podrían aducirse otras circunstancias, entre otras, el notorio desprecio de Strauss por el estilo y la escritura de Weber, en particular en la *Wissenschaftslehre*, que, en efecto, más que reflexiones acabadas, ofrecía al lector —Marianne Weber es bastante explícita al respecto en la biografía de su marido— el propio *Lernprozess*, con un inevitable efecto de pesadez que rozaba la ilegibilidad. Las precarias condiciones del *Nachlass* weberiano (condiciones que perdurarían mucho tiempo) agravaron la situación. Habría que añadir, aunque no en último lugar, que en los años veinte un joven Strauss se introdujo en un ambiente cultural extrañamente propenso a olvidar o, al menos, a dejar en suspenso las enseñanzas de la obra de Weber, hasta el punto que de literatura crítica weberiana en sentido estricto sólo se puede hablar desde 1945, como reacción a la recepción en inglés. Es más que probable, en fin, que las fuentes de crítica y filología bíblica —de Julius Wellhausen a Otto Baumgarten, de Hermann Gunkel a Rudolph Sohm— a las que había acudido Weber no fueran demasiado fiables para la refinada competencia de Strauss. Lo mismo podría decirse de las incursiones weberianas en territorios teológicos, incursiones llevadas a cabo casi siempre con una perspectiva sociológica y rara vez doctrinaria.

Sin embargo, nada de esto es tan importante como para explicar las razones de este encuentro frustrado. Veamos en qué ocasiones específicas ese posible diálogo quedó prematuramente condenado a la imposibilidad. Acentuaré, en aras de la argumentación, las diferencias, aunque tengo siempre en cuenta que podríamos retomar este diálogo.

Partiré de un punto aparentemente periférico: el amor. No es cierto que el «erotismo» fuera en Weber, como opinaba Strauss, un «ejemplo» que se pueda sustituir arbitrariamente. Por el contrario, es una de las cinco esferas (las otras son la esfera económica, la esfera política, la esfera estética y la esfera intelectual) que la llamada ‘*Zwischenbetrachtung*’ de la *Sociología de la religión* señala cuando trata de reconocer «los grados y direcciones del rechazo religioso del mundo». Tal es el subtítulo de la ‘*Zwischenbetrachtung*’, que tiene su propia historia y cuenta con, al menos, tres redacciones³, además de una

3 La primera corresponde al capítulo de *Economía y sociedad* titulado ‘Ética religiosa y mundo’; la segunda aparece en el fascículo de 1915 del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozial-*

colocación particular en la obra weberiana. Los intereses de Strauss se centran en la posibilidad de leer en paralelo la *Wissenschaftslehre* y la *Religionssoziologie*, con apoyo en pasajes de los *Politische Schriften*: tres conjuntos de textos que, sin embargo, a pesar de que presentan numerosas coincidencias literales, exigen distintas aproximaciones y una cautela con la que Strauss no parecía inclinado a proceder.

Strauss opinaba que el punto decisivo, en el tratamiento weberiano de la esfera erótica, residía en la llamada «systematische Herauspräpierung der Sexualsphäre» (elaboración sistemática de la esfera sexual)⁴, y que este proceso sólo llevaba a una «especialización en el erotismo», por lo que la *Weltanschauung* erótica de Weber «is not defensible before the tribunal of human reason»⁵. Sin embargo, la *Herauspräpierung* no indica un proceso de especialización, sino de intelectualización y racionalización: es una dinámica de laboratorio, que da cuenta de la artificialidad del objeto en cuestión. El amor se convierte en un preparado o *specimen*, en un artefacto o en algo elaborado. De lo que Weber trata es de la desnaturalización de la vida erótica, que abandona el ciclo de la vida campesina «sencilla y orgánica» para cristalizarse en los modelos típicamente occidentales, en los cuales el amor es sublimado. Las tres referencias de Weber no dejan ninguna duda al respecto: se trata de *El Cortesano* de Baltasar Castiglione, de Shakespeare y de las *Lettres portugaises* de 1669. Estrategias de seducción, formas prudentes de comportamiento y de conversación, autorreflexiones sobre el dolor de un amor no correspondido: todo hace pensar, en estos pasajes del saber occidental, en el ocaso de la «vida campesina». Pero esta vida campesina no es, como creía Strauss, el núcleo nostálgico de la concepción weberiana del *eros*; por el contrario, es la pauta que define lo que ya no ha crecido orgánicamente (*naturgewaschen*) sin filtros intelectuales. Éste es un aspecto muy relevante: Weber no se refiere a la naturaleza —una noción que, como subrayó Strauss, no tiene equivalente en el pensamiento bíblico y para la cual no hay un término bíblico en hebreo—, sino a los organismos espontáneamente creados al margen de las convenciones pactadas y de todo artificio político. Por ello son «naturales» también las relaciones personales.

politik y la tercera en el volumen de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920). Sobre los problemas de datación y la diferencia entre las distintas redacciones (en particular entre la primera y la segunda, puesto que la segunda y la tercera son casi idénticas), véase WOLFGANG SCHLUCHTER, *Religion und Lebensführung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988, II, pp. 63-65 (nota 1).

4 MAX WEBER, 'Zwischenbetrachtung', en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen, 1988, I, p. 560.

5 LEO STRAUSS, 'Natural Right and the Distinction between Facts and Values', en *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1953, p. 68 (en nota).

La pauta de la desnaturalización no se refiere sólo al *eros*: la vida campesina, de hecho, señala también una división en el terreno de la ciencia y de la historia. También el conocimiento racional abandona el ciclo natural y también aquí el campesino proporciona la pauta: el campesino llevaba a cabo «el ciclo del ser» porque estando —como Abraham— «saciado de vida», no estaba expuesto a la falta de sentido propia de la cultura y de los bienes culturales. Tal falta de sentido nace del carácter franco e infinito, y por eso mismo no cíclico, de las apropiaciones y de las creaciones de contenidos culturales. El campesino no está «cansado de vivir». Lo está el individuo moderno, que por definición no puede estar «saciado de vida». Este gran motivo nietzscheano —la falta de saciedad— es utilizado por Weber para identificar la coincidencia de naturalidad y carácter cíclico. El tiempo artificial, podríamos decir, es el tiempo de la flecha y del perfeccionamiento (¡no de la perfección!), que no conoce el cumplimiento. Si el abandono del tiempo cíclico supone la irrupción de una demanda de sentido, la desnaturalización de la esfera erótica introduce el amor en los procesos de intelectualización que generan inquietudes y conflictos de sentido. La universalidad comunicativa del *eros* griego se ha perdido (Weber mostraría más interés, en cuanto al *Fedro* de Platón, por la *mania*). La demostración de que el campesino representa para Weber sólo un plexo sociológico, y no una referencia concreta y material, proviene de las otras dos figuras asimiladas a la suya: el señor feudal y el héroe guerrero. Los contenidos de la vida de estas tres figuras son *unívocos*: ése es el rasgo que los une. No conocen la complejidad porque no conocen la contingencia; de hecho, ni siquiera conocen la contingencia inexplicable de la muerte, que para el individuo moderno supone una insensatez insoportable.

Tanto Strauss como Weber son críticos con el progreso, pero la tripartición propuesta por Strauss (el pensamiento moderno es antropocéntrico, el bíblico y medieval es teocéntrico y el clásico es cosmocéntrico) no tiene comparación en Weber. El legado —especialmente mencionado por Strauss— de obras como *Las ilusiones del progreso* de Sorel o *La decadencia de Occidente* de Spengler permitiría suponer un grado apreciable de coherencia. Pero la diferencia insalvable es que para Weber el problema del progreso se refiere al sentido, no a la virtud: el progreso no es falaz (en realidad, como diría Strauss, es una barbarización) cuando vuelve la espalda a la virtud y la clasifica como una pasión entre otras, sino cuando suscita preguntas por el sentido a las que no se puede dar respuesta.

Es bastante probable que el encuentro de Strauss con la imagen weberiana del *eros* fuera impedido, y quedara oscurecido, por otro elemento: la lucha. Strauss sospechaba que *eros* y *polemos* eran indisolubles en el pensamiento de Weber, aunque no llegó a formular esta sospecha. Si fuera cierto, sin embargo, encontraríamos en el enfrentamiento de Strauss con Weber algunos

motivos de su enfrentamiento con toda ética belicista y, por ello, algunos de los motivos que llevaron a Strauss a intervenir, en 1932, en la disputa sobre el concepto schmittiano de lo político⁶. Es una senda que no podemos seguir. Está fuera de duda, sin embargo, que *eros* y *polemos* están muy cerca uno del otro en Weber. ¿En virtud de un conflictivo prejuicio, a causa del cual Weber, como escribió Strauss, entrecomillaba «paz», pero no conflicto? En otros términos: ¿en virtud de un conflictivo prejuicio según el cual la paz parecía una condición anómala y excepcional y la guerra una condición permanente y fisiológica? No. En términos polemiológicos y agonológicos, se trata de que, a diferencia de las relaciones de mercado, las relaciones amorosas no usufructúan la naturaleza pacífica de la impersonalidad. Toda relación humana puede dar lugar, según Weber, a una lucha recíproca, aunque sólo sea para la salvación del alma. Esa reciprocidad coincide, sin embargo, con el carácter íntegro de la personalidad. Aquí nace la lucha: en una simplificación truncada. La relación erótica no puede descomponer la personalidad ajena ni contar con el poder de simplificación de una *tercera persona*. Mientras que una relación social mediada por el dinero prevé la posible intervención de *terceras personas* que aceptan y legitiman el resultado de una transacción monetaria, en la esfera del amor la representación de terceras personas actualmente ausentes, pero presentes en un futuro, no tiene sentido. Es más probable que se desate la «lucha» cuando más improbable es que intervenga una tercera persona en calidad de árbitro.

La adhesión weberiana a una imagen naturalista del amor no aparece en el orden del día, aunque algunas investigaciones biográficas, con un derroche apreciable de indiscreción, se hayan encaminado hacia esta dirección y hayan tratado de captar, en los pronunciamientos weberianos sobre el amor, una muestra de pesadumbre personal y una especie de representación enmascarada de sí mismo. El punto central es otro: la deformación intelectual del amor supone someterlo a categorías —del mérito a la gratitud— que no pueden confundirse con el amor. Si el amor entrara en un circuito de racionalización, entraría, además, en un circuito de teodicea; pero en este contexto, en el que funcionan mecanismos rigurosamente justificativos, no queda margen para el *azar*. La imagen más verídica del amor no es la de una sexualidad libre de inhibiciones adscrita al mundo campesino que se ha perdido en la modernidad, sino la de un acontecimiento unido a la fortuna y la gracia. Ninguna otra lógica «gobierna» el amor. La estructura lógico-racional del amor *correspondido* por ejemplo, ofrece de nuevo —de modo emblemático en las citadas *Lettres portugaises*— una pauta de justicia distributiva, y a esta pauta, deter-

6 Véase HEINRICH MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und 'Der Begriff des Politischen*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1988.

minada por el *meros* o parte, Weber trataría de sustraerse subrayando el carácter excepcional de la experiencia erótica. El amor modelado sobre la justicia distributiva constituye una forma traicionera de supresión de la casualidad. La firme defensa de la casualidad es el tributo que Weber paga a una figura muy querida y que siempre está en el límite entre religión y sociedad: la gracia. Si el tiempo del campesino es cíclico, el del amor es propio del *kairos*.

La reflexión sobre el *eros* adquiere así el contorno de una enésima contribución a la reflexión sobre el sentido. El acaecer del mundo «infinito y sin sentido» («an infinite and meaningless sequence, or chaos, of unique and infinitely divisible events, which in themselves are meaningless», escribió Strauss) del que habla Weber no es sino un indicio de su adhesión al neokantismo⁷, pero sería difícil añadir que, con ello, Weber había heredado la crítica nietzscheana de la verdad y la causalidad lineal. Weber siguió las lecciones de Nietzsche en el terreno epistemológico, aunque se mostró perplejo ante la teoría del resentimiento y, en general, ante Nietzsche como moralista. Precisamente la necesidad de darle sentido al acaecer —de racionalizarlo— es el fundamento de la formación de los esquemas de teodicea, los cuales no son de matriz providencialista al no haber sido concebidos según la pauta leibniziana que suele obedecer la historiografía filosófica. La complejidad de la teodicea en el nacimiento y formación del historicismo moderno no resuelve los interrogantes weberianos sobre la relación entre la teodicea y el mundo. La teodicea no es una prerrogativa exclusiva de Occidente: éste sería uno de los momentos de mayor inclinación de Weber hacia un discurso no eurocéntrico, en el que la racionalidad occidental quedaría inmanentemente relativizada y comparada con su opuesto. Una investigación completa tendría que demostrar dónde y cuándo señalaron Weber y Strauss, en sus respectivos itinerarios, las líneas de demarcación entre Occidente y Oriente.

2. NIHILISMO Y TRADICIÓN

No hay que olvidar que la crítica straussiana de la concepción weberiana del *eros* apuntaba a la reconstrucción de los resultados del nihilismo. En la acusación de nihilismo («noble») que dirigió a Weber, basada sobre todo en algunos pasajes de la *Wissenschaftslehre*, Strauss adujo el subtítulo de la ‘Zwischenbetrachtung’: «rechazo del mundo». Este rechazo es la modalidad fundamental de la religiosidad occidental, que no está unida a una opción nihilista general, sino a la división entre rechazo (occidental) del mundo y adaptación (oriental) al mundo (los dos términos alemanes son *Weltablehnung*

7 LEO STRAUSS, ‘Natural Right and the Distinction between Facts and Values’, en *Natural Right and History*, p. 77.

y *Weltanpassung*). Si hay que hablar de nihilismo, hay que hacerlo no sólo en referencia a una tradición nietzscheana —circunstancialmente seguida por Weber— de crítica de la modernidad, sino también en relación con la figura medieval (aunque también hobbesiana) de la *annihilatio mundi*. En otros términos: el mundo se reduce a la nada (o es rechazado) porque puede ser dominado. Una de las posibles consecuencias del rechazo religioso del mundo es la *Weltbeherrschung*, el dominio del mundo, como en el caso emblemático de la religiosidad protestante y de la paradójica hiperactividad calvinista que invierte la desalentadora lógica predeterminística de la gracia. En el problema del nihilismo hay implícito un cuadro de reflexiones no muy distinto del esbozado en ‘Jerusalén y Atenas’, aunque es evidente que, al no disponer Weber de la estrella polar de la revelación, los resultados tenían que ser distintos a los de Strauss.

El nihilismo moderno no nace en el surco de la impiedad o la irreligión, sino como solución de un problema filosófico casi «técnico»: cómo anular el mundo para construir *ex novo* los fundamentos del pensamiento. Hay en Hobbes una formulación nihilista completa al inicio del *De corpore*, más que en los primeros capítulos de *Leviatán*. Sin este pasaje nihilista, Hobbes no habría estado en condiciones de dar una solución teórica al problema de la representación, un motivo extrañamente descuidado en la monografía straussiana sobre Hobbes, aunque no ajeno a su investigación filosófica, como muestran, por otra parte, las referencias a las *Considerations on Representative Government* (1861) de John Stuart Mill. Hobbes no podía pensar una representación *ex nihilo* que eliminara todos los equívocos de la doctrina del *pactum subiectionis*. El nihilismo moderno tiene en conjunto este aspecto, que precede a todas sus deformaciones estetizantes —a la *Kulturkritik*— y que no está vinculado a la indiferencia moral entre el bien y el mal: es un principio metódico que permite pensar la potencia de la política, pero que requiere, con este fin, la anulación del mundo. Podría decirse que, en la atención que presta a las formas de repulsa de la *auctoritas*, incluida la forma antiautoritaria por excelencia —la carismática—, Weber habría percibido el estímulo nihilista de la «suspensión» de la tradición.

A caballo entre nihilismo y tradición, Burke fue un autor embarazoso e inquietante para Strauss (una inquietud análoga se puede encontrar, en mi opinión, en *The Origins of Totalitarianism* de Hannah Arendt). Dejo a un lado la opción favorable al gobierno mixto, que tiene en Burke a uno de sus mayores exponentes y que a menudo reaparece en Strauss por no ser significativa. Otra veta de investigación, la inversión del primado de los deberes a favor del primado de los derechos, nos llevaría demasiado lejos, pero vale la pena recordar la consonancia de Strauss: «Men can more safely be depended upon to fight for their rights than to fulfil their duties. In the words of Burke: *The little cat-*

hechism of the rights of men is soon learned; and the inferences are in the passions»⁸. Considero a Burke, además, uno de los hitos del pensamiento occidental que dan lugar al historicismo. Me interesa subrayar que historicismo y nihilismo son dos direcciones filosóficas que tienen fuentes diversas, aunque en ocasiones puedan coincidir en sus etapas intermedias. Es evidente que el proyecto filosófico de Burke es constitutivamente antinihilista. Por una parte parece que Strauss concedió crédito al Burke de las *Letters on a Regidice Peace*, a propósito de la definición de la «vía justa» como vía antigua y, por ello, justa en cuanto «home-bred and prescriptive». Por otra parte, la doctrina burkeana de la prescripción le parece el anuncio explícito de la traición de las razones del derecho natural. La constitución británica, que gufaba las reflexiones de Burke, habría debido ser comparada con un modelo trascendente; pero si la constitución prescriptiva deriva su autoridad del hecho de haber existido desde tiempo inmemorial, y si la legitimidad de una constitución «cannot be determined by natural right but only by experience»⁹, no se consigue el resultado que corresponde «to the primeval equation of the good with the ancestral»¹⁰: sólo se anticipa a Hegel. Y se anticipa, además, en un contexto en el que no sólo el mal, sino el bien, queda menoscabado. No es un azar que uno de los enunciados fundamentales de Strauss sobre la secularización fuera citado por Blumenberg¹¹. Strauss adivinó la alianza entre teodicea e historia: «In proportion as the providential order came to be regarded as intelligible to man, and therefore evil came to be regarded as evidently necessary or useful, the prohibition against doing evil lost its evidence»¹². Sabemos, sin embargo, que la deriva historicista no sólo borra los límites entre el bien y el mal, sino que, al apelar al poder de la experiencia, interviene también en la propia constitución, algo que preocupó mucho a Strauss, como lo prueba la mención de Gentz, que había traducido la obra de Burke al alemán con el propósito de demostrar que las «Konstitutionen können schlechterdings nicht gemacht werden, sie müssen sich, wie Natur-Werke, durch allmähliche Ent-

8 LEO STRAUSS, 'Modern Natural Right', en *Natural Right and History*, p. 183.

9 LEO STRAUSS, 'The Crisis of Modern Natural Right', en *Natural Right and History*, p. 298.

10 LEO STRAUSS, 'The Crisis of Modern Natural Right', en *Natural Right and History*, p. 319.

11 Véase HANS BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 19832, p. 66. Blumenberg ha retomado la atención prestada por Weber al mito de la caverna y a los problemas sobre la *paideia* que supone en *Höhlensausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, pp. 719-40. Véase BRUNO ACCARINO, 'Chiarezza senza amore. Scienza e leadership politica tra Max Weber e Hans Blumenberg', en *La ragione insufficiente*, Roma, 1995, pp. 125-172.

12 LEO STRAUSS, 'The Crisis of Modern Natural Right', en *Natural Right and History*, p. 317.

wicklung von selbst bilden»¹³. Las constituciones son obra de la naturaleza, no artificios humanos. Pero, en este punto, sugiero que no es Hegel quien habría debido atraer la atención de Strauss, en cuanto resultado necesario del pensamiento de Burke, sino Thomas Paine, precisamente por la inversión de prioridad que Paine lleva a cabo —en defensa del derecho natural— en la relación entre el gobierno y la constitución. Cuando la constitución se convierte en el *prius*, se representa el problema del nihilismo moderno: ¿cómo es posible «poner entre paréntesis» el gobierno actualmente existente y esbozar un modelo de constitución? El conflicto entre gobierno y constitución es un caso ejemplar de nihilismo constructivo, en el cual la prioridad de la constitución acaba por neutralizar los sedimentos históricos (por ejemplo, el *common law*), las estratificaciones y las tradiciones no sólo políticas, sino también simbólicas, del gobierno.

La secuencia nihilismo/historicismo se interrumpe porque el historicismo demuestra ser un arsenal antinihilista. La santificación de la «historia» significa un menoscabo de la política. La política parece privada de un fundamento normativo —en particular, parece renunciar a la referencia normativa del bien común—, aunque en realidad administra (es decir, gobierna) un tejido moral ya existente y, por ello, inamovible, radicado en un *humus* prepolítico. La política interviene cuando el orden está garantizado. El constructivismo moderno, que ha de apoyarse en premisas nihilistas, consideró que éste es un precio demasiado alto y escogió el camino de un «nuevo inicio», de donde proviene su cercanía a la instancia constitucional en lugar de la gubernativa. Pese a la indudable eficacia de la argumentación de Strauss al escoger las dificultades a las que ha de hacer frente la teoría weberiana de la «libertad de valoración» o *Wertfreiheit* —dificultades que la literatura especializada ha reconocido en parte gracias a Strauss—, hay que decir que los valores también pertenecen, en la óptica de Weber, a las *auctoritates* que la política no puede domar.

3. SABER Y PAIDEIA

Llegamos así a otro punto crucial: el desencanto weberiano, que no equivale, como Strauss creía, a «inmanencia sin reservas» o a «irreligión». Al contrario, el desencanto —la desmagificación— es perfectamente compatible con una fe religiosa llena de *pathos*. En términos de arquitectura textual y conceptual, se escapó a la atención de Strauss —además de la particular estructura argumentativa de la ‘Zwischenbetrachtung’— el largo *excursus* sobre ‘Confu-

13 Véase la cita de Strauss en ‘The Crisis of Modern Natural Right’, en *Natural Right and History*, p. 313, nota 97.

cionismo y puritanismo', que sirve de conclusión a la primera parte de la *Sociología de la religión*. Dos elementos están aquí muy cerca uno de otro: 1) el desencanto no coincide con aquello que suele identificarse como superación de la superstición o *Aufklärung*, como esclarecimiento; 2) el desencanto es el polo opuesto del «encantamiento» y sólo se puede comprender por medio de esta polaridad. Hay que buscar en el «jardín encantado» del confucionismo la pluralidad de figuras (cronomantes, geomantes, hidromantes, meteoromantes) que alimenta la magia y que sería un gran error interpretar como las formas *in nuce* del sacerdote cristiano. La figura que señala una separación entre los dos mundos, el confucionista y el puritano, es siempre —según una hipótesis weberiana que habría podido interesar al Strauss estudioso de la profetología spinoziana— el profeta.

Weber excluye completamente la hipótesis de que el desencanto acabe con la superstición al recordar que «los procesos contra las brujas florecieron también en Nueva Inglaterra», en plena modernidad. La caza de bruzas supone, sin embargo, una demonología específica, la del diablo en lugar del *pandemonio*, como escribió acertadamente Strauss¹⁴. El desencanto está en conflicto con una condición politeísta. En el «jardín encantado» se encuentra la «credulidad sin límites en el embrollo mágico» (Weber), pero se encuentra, sobre todo, algo que la omnipotencia del dios occidental ya no puede consentir: la posibilidad de negociar con los espíritus. El desencanto se corresponde con un incremento de poder, pero al precio de la pérdida de márgenes de negociación. El hombre desencantado *construye* el mundo porque carece de cosmos, pero no puede poner condiciones a la divinidad. Ya no hay magia que ofrezca aquel territorio donde el individuo podía poner condiciones al dios o al demonio y hacer posible, según la expresión técnica weberiana, la «coerción mágica de los espíritus». Tales territorios lo son en sentido estricto: las insuperables esferas de *competencia* que delimitan el poder de los distintos dioses de un modo politeísta. Podríamos decir que el dios monoteísta es, por el contrario, incompetente porque es omnipotente. Strauss captó perfectamente el problema sin necesidad de invocar a Weber: «Only the Bible teaches omnipotence, and the thought of divine omnipotence is absolutely incompatible with Greek philosophy in any form»¹⁵.

En rigor sólo hay un desencanto *religioso* del mundo, aunque el mismo Weber sea culpable de haber usado el término en un sentido metafórico impropio y desorientador. Aunque el desencanto no coincide con el esclarecimiento,

14 LEO STRAUSS, 'Natural Right and the Distinction between Facts and Values', en *Natural Right and History*, p. 45.

15 LEO STRAUSS, 'Progress or Return?', en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 252.

no es indiferente a la lógica del saber. Hay que advertir, a este propósito, que, mientras que Strauss se refirió muchas veces al saber especializado al comparar los textos weberianos, no le dio un relieve semejante —parece incluso que sin darse cuenta— a su complemento necesario: el saber «objetivo» (*Sachwissen*). El saber «objetivo» no se reduce a un desvelamiento, a un acceso a la verdad o a una «salida de la caverna»; es, sobre todo, un saber *secreto*, no privado o sustraído a la esfera pública, sino separado. Siendo técnicamente inaccesible, identifica el cuerpo de la burocracia como un obstáculo permanente para la acción política. Por ello, el proceso de formación de la *leadership* política es siempre patológico para Weber: no conoce vías normales o métodos racionales, porque tiene que enfrentarse *polémicamente* a una figura metahistórica y metapolítica del saber, que lleva al nacimiento de la burocracia moderna. La «virtud» del burócrata es prepolítica y, en consecuencia, antipolítica: es la actitud impasible «sin acepción de personas», como sugiere la figura que las Escrituras identifican como *prosopolepsia* y cuyo contrario, en el léxico weberiano, se configura como *Rücksichtslosigkeit* o ausencia de privilegios, justicia abstracta que no atiende a las diferencias. Habiendo escogido como par director el par personalidad/impersonalidad (*Person/Sache*, de donde proviene la peculiar configuración del *Sachwissen* del burócrata), Weber se encuentra en la necesidad de atribuir a la política un déficit estructural de capacidad de decisión: no en términos históricamente accidentales, sino en términos casi antropológicos, el horizonte de la burocracia es el de la indecisión. Este desacuerdo va más allá de la diferencia entre rey y filósofo. El componente metapolítico de la crítica weberiana de la burocracia tiene una radicalidad distinta a la del conflicto entre política y administración. Es comprensible, por ello, que su primer objetivo no sea el desenmascaramiento de la tiranía¹⁶.

La constelación fundamental que introduce el problema de la *paideia* proviene, según Strauss, de la figura de Sócrates, aunque algunos elementos llevan a la distinción entre enseñanza esotérica y exotérica¹⁷ y al interés —insólito en un pensador como Strauss— por la experiencia masónica de Lessing, el autor de *La educación del género humano*. Podríamos recabar otros elementos de las reflexiones sobre Maquiavelo¹⁸. Es lícito sugerir, sin embargo, que toda comparación entre Strauss y Weber a propósito de la *pai-*

16 Véase, sobre la posición de Strauss, J. A. MARINI, 'Bureacracy and America: Leo Strauss on Constitutionalism, the State, and Tyranny', en *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, ed. by K. L. Deutsch and J. A. Murley, Lanham, New York, 1999, pp. 383-404.

17 LEO STRAUSS, 'Exoteric Teaching', en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, pp. 63-71.

18 El propio Strauss remite en *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's 'Hiero'* a la cita de Maquiavelo en el capítulo XIV de *El príncipe* de la *Ciropedia* de Jenofonte.

deia no puede prescindir de la referencia a las respectivas experiencias históricas. Una lectura que pusiera en el centro la recepción y la mediación interpretativa de Allan Bloom¹⁹ y que, en consecuencia, no diera al problema de la *paideia* el rango filosófico que le corresponde en la biografía intelectual de Strauss sería reductiva. Es innegable que el constitucionalismo americano hizo sentir su peso, al menos en la línea que va de Locke a *El Federalista*, con cierta predilección por Alexander Hamilton. La idea rectora era la de una aristocracia natural que, elegida por ciudadanos interesados (no por conveniencia) en ser representados por ella, evitaría al mismo tiempo que se albergaran demasiadas expectativas y que se despreciara por meros prejuicios a los políticos.

La sorprendente previsión de *El Federalista* en la preparación de correcciones institucionales a posibles degeneraciones de la democracia de masas influyó, desde luego, en Strauss. Pero esta atención reservada al perfil institucional de la democracia americana lo distrajo de la experiencia histórica de la que Weber desconfiaba respecto a cualquier forma de pedagogía: la época bismarckiana. De la incapacidad de la burguesía alemana para librarse de la pauta paternalista que Alemania heredó de Bismarck, Weber extrajo las raíces de la *irresponsabilidad* política. La burguesía alemana quedó definida, con un término tomado de los estudios de sociología de la religión, como «saciada», es decir, satisfecha, inerte y carente de ambiciones. Podríamos afirmar, entonces, que, ante la dificultad de la educación, no sólo había dos sensibilidades filosóficas distintas, sino dos posturas histórico-empíricas: la escogida por Weber, propia de la crisis del pensamiento continental e incapaz de asegurar la transición hacia formas no centralistas de democracia, y la escogida por Strauss, que aceptaba en parte la experimentación conceptual de los padres fundadores, que «vieron» con antelación los peligros de decadencia y debilitamiento que acechan a la democracia de masas. Más allá de la valoración del papel y el destino de la filosofía, Weber y Strauss se separan en la valoración del ideal republicano, que en la tipología weberiana del poder está casi ausente.

En realidad, lo que Strauss señalaba como requisito necesario de la educación liberal —la emancipación de la vulgaridad o *apeirokalia*, es decir, de la ignorancia de lo bello²⁰— no sería extraño en el universo de Weber, aunque no daría lugar a la *gentlemenliness*. Lo «bello», o mejor, la excelencia, suscitó en Weber otros problemas teóricos que no encajarían en un problema de *paideia*.

19 Véase W. NICGORSKI, 'Allan Bloom: Strauss, Socrates, and Liberal Education', en *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, pp. 205-219.

20 Véase LEO STRAUSS, 'What is Liberal Education?', en *Liberalism Ancient and Modern*, p. 8.

La vulgaridad que Weber temía tenía un perfil desconocido en los conceptos de la filosofía política clásica: el de la burocracia. Weber y Strauss compartían la angustia por la *collective mediocrity* de la que había hablado John Stuart Mill²¹, pero Weber, a diferencia de Strauss, registró también como momento de la crisis del liberalismo la despedida inevitable de toda ambición de *paideia*. El modelo de la *paideia*, en Weber, ha sido minado en la base misma de la civilización occidental. Esto es claro en *Wissenschaft als Beruf*, donde, por un lado, se evoca el mito platónico de la caverna y, por otro, se teje una red conceptual que demuestra la ilegitimidad de cualquier combinación de ciencia y política. Si la *paideia* fuese practicable en condiciones de normalidad, lo sería sólo en relación con el individuo, no con los *gentlemen* a los que se propone representarla. En ese caso también sería practicable en condiciones de normalidad la transmisión del bien, pero esta posibilidad había quedado excluida a causa del carácter trágico de la esfera erótica.

El individuo weberiano es «ineducable» por razones que no están lejos de las razones por las cuales el amor es una experiencia excepcional o, por el contrario, un código de reglas socialmente cristalizado. Ese individuo vive en un mundo en el que la racionalidad es, por así decirlo, minoritaria e insular, y en el que faltan las condiciones «normales» del intercambio de *paideia*. De esto se desprende que la perspectiva weberiana de la democracia de masas está estructurada sobre la *inclusión*, no sobre la construcción de la «vida buena» o de una comunidad política racional en sentido clásico. Weber no pudo pensar la ciudadanía de la *paideia* en el racionalismo occidental porque había encontrado su máximo esplendor en las formas de la religiosidad oriental. En la adaptación tradicional al mundo, donde florecen el decoro y el caballero, no falta, por principio, la *adaequatio* entre el individuo y el mundo: el mundo no debe ser *plasmado*. Por necesidad o arrogancia, la modernidad ha pensado que lo contrario era posible.

Traducción de Antonio Lastra

21 Véase LEO STRAUSS, 'What is Liberal Education?', en *Liberalism Ancient and Modern*, p. 18.