

El profeta y la multitud

Notas sobre Strauss, lector de Spinoza

Stefano Visentin

1. COMPRENDER LO INFERIOR A LA LUZ DE LO SUPERIOR

En el 'Prefacio' a la edición americana de la *Religionskritik Spinozas*, aparecida treinta años después de la primera edición del texto alemán y reconocida en general como elemento esencial para la comprensión del recorrido especulativo de Strauss¹, se lee la siguiente indicación metodológica: «It is safer to understand the low in the light of the high than the high in the light of the low. In doing the latter one necessarily distorts the high, whereas in doing the former one does not deprive the low of the freedom to reveal itself fully as what it is»². Se trata de una afirmación que debe considerarse justamente la expresión de uno de los pilares teóricos del pensamiento straussiano, un aspecto de constante observación en el seno de su recorrido especulativo, cuyo significado podría reconstruirse así: la verdad, que está en lo alto, en una posición de trascendencia respecto a la dimensión existencial del hombre, ilumina esta última dimensión al ofrecerle al hombre no sólo un recorrido definido, sino, sobre todo, la libertad de encontrar su propio recorrido, de modo que pueda realizar su esencia. En este sentido, el pensamiento humano es completamente libre esto es, completamente suyo sólo si su camino es «iluminado» por la luz de una verdad superior. Por el contrario, la tentativa opuesta de «iluminar lo superior desde lo inferior», que emplea una racionalidad humana para elevar el conocimiento hasta la dimensión ideal, acaba inevitablemente

1 G. Ferrara, a propósito de este 'Prefacio', escribe en la introducción a la edición italiana de *Scrittura e persecuzione*: «Strauss explica casi todo aquello que ha de explicar de su investigación filosófica y de su posición en el campo conflictivo del pensamiento y la religiosidad moderna» (Venecia, 1990, pp. ix-x). Cf. M. PICCININI, 'Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni Trenta', en *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, a cura di G. Duso, Milano, 1988, pp. 199-233 («Se trata seguramente del texto de mayor relieve para la reconstrucción del itinerario straussiano a los inicios de los años treinta», p. 201, nota 14).

por deformar la idea misma y produce solamente la apariencia (falsa) de lo verdadero. Hasta aquí el contenido inmediatamente evidente del pasaje; pero si, siguiendo los principios exegéticos que el mismo Strauss considera imprescindibles para la lectura de un texto filosófico, nos dedicáramos a buscar las señales circunstanciales que rodean la afirmación principal e indican oblicuamente el sentido «oculto»³, podríamos dirigir nuestra atención al adjetivo que introduce la frase: «Safer», «más seguro». Llegaríamos así a la evidencia no sólo de que el camino indicado por la luz proveniente de lo alto resulta constitutivo de la libertad humana, sino de que también es más seguro y de que es más probable que alcance su meta. Esta seguridad no tiene que nada que ver con la búsqueda de la seguridad para la propia existencia con el instinto de conservación que, según Thomas Hobbes, constituye el núcleo fundante del derecho natural de cada individuo⁴; por el contrario, se le opone frontalmente desde el momento en que la primera de las dos formas de seguridad es perfectamente compatible con la libertad, hasta el punto de identificarse con ella, una libertad que, para el filósofo inglés del siglo XVII, por el contrario, guarda con la seguridad misma una relación de considerable tensión; de lo que se deriva que el mismo concepto de libertad asuma en el paso straussiano una connotación diversa con el valor privado y negativo que, en *Leviatán*, inaugura las vicisitudes de la modernidad. En consecuencia, la oposición metodológica entre la «vía superior» y la «vía inferior» oculta en su fundamento una

2 L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion* (1965; la primera edición alemana es de 1930), Chicago, 1997, p. 2. Sobre este pasaje cf. H. V. JAFFA, 'Leo Strauss, the Bible and Political Philosophy', en *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, ed. by K. L. Deutsch and W. Nicgorski, Lanham, 1994, pp. 195-210, esp. p. 206.

3 «Una cosa es cierta: en la obra de Strauss el contenido depende del estilo», C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Bologna, 2000, p. 77. Cf. J. M. RHODES, 'Philosophy, Revelation and Political Theory: Leo Strauss and Eric Voegelin', en *Journal of Politics*, XLIX (1987), pp. 1036-60: «He [Strauss] deliberately filled his essays with tedious exegesis, misrepresentations, self-contradictions, ironic lip service to conventional prejudice, critiques of premises only remotely related to the conclusions that he wanted to undermine, attacks on ideas of which he covertly approved, pregnant silences, and suggestive numbers and organizations of topics, all arranged as a structure of hints that would disclose his real opinions to the quick». Las reglas de lectura straussiana se exponen en el ensayo 'Persecution and the Art of Writing', en *Social Research*, VIII (1941), pp. 488-504, reeditado en *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, 1952.

4 «El derecho de naturaleza, que los escritores llamamos comúnmente *Jus Naturale*, es la libertad que cada uno tiene de usar su poder a su arbitrio para la conversación de su naturaleza (T. HOBBS, *Leviathan, or the matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil*, en *The English Works of T. H. Of Malmesbury*, vol. III, ed. by W. Molesworth, London 1839, cap. XIV (reimpresión anastática, Darmstadt, Aalen, 1966). Sobre este pasaje crucial en la historia del derecho natural, cf. L. STRAUSS, 'The Origin of the Idea of Natural Right', en *Social Research*, XIX (1952), pp. 23-60 (ahora en *Natural Right and History*, Chicago, 1953), así como su 'Natural Law', en *International Encyclopedia of the social Sciences*, London, 1968, pp. 80-90.

contraposición aun más radical, que atraviesa toda la reflexión de Strauss: la contraposición entre la filosofía antigua y el pensamiento moderno, de la que el desplazamiento de la idea de libertad es una señal inequívoca⁵.

Filosofía y libertad, sin embargo, habrían trabado una relación recíproca más compleja al plantearse el problema de la libertad de pensamiento: un asunto controvertido, en opinión de Strauss, en cualquier época, pero que se habría destacado de forma más explícita, precisamente, en el inicio de la modernidad por parte de un filósofo considerado, no sólo en la obra straussiana, un pensador en el umbral, a un tiempo «el último de los medievales y el primero de los modernos»: Baruch o Benedictus Spinoza⁶. En la carta XXX a Henry Oldenburg, Spinoza afirma que, entre los motivos que le habían movido a componer el *Tratado teológico político*, estaba «la libertad de filosofar y de decir aquello que sentimos; libertad que yo trato de defender de todos los modos posibles contra los peligros de la supresión representados en todas partes por la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores»⁷. Esta libertad, sin embargo, no puede ser defendida a costa de la vida, es decir, no puede poner en riesgo la existencia del filósofo y, con ella, la posibilidad de que haya libertad de filosofar. Por esto, concluirá Strauss⁸, es mejor para la *libertas philosophandi*, y desde luego más seguro para el filósofo, proteger las propias ideas de la amenaza de una persecución inminente por medio de un lenguaje que, en lugar de afirmarse en el plano de la comunicación vulgar, utilice una expresión selectiva: libertad y seguridad encuentran así un camino común en la escritura reticente de quien, comprendiendo la inferioridad de la opinión común a la luz de la superioridad de la verdad oculta a la mayoría, expone libremente, pero al mismo tiempo también esconde prudentemente, el propio pensamiento.

Volviendo al ‘Prefacio’ americano de la *Religionskritik Spinozas*, el problema de la comprensión y de la comunicación de la verdad se relaciona con el llamado «problema judío», como Strauss lo había interpretado en la Alemania de los años veinte y treinta: «El problema judío es el símbolo más claro

5 «What has led modern rationalism into an impasse is its egalitarian delusion, its unforgivably malicious attack on the beautiful and all-illuminating high/low or above/below scheme», S. HOLMES, ‘Truths for Philosophers alone?’, *The Times Literary Supplement*, 1.12.1989, pp. 1319-24, p. 1322.

6 La referencia es a la obra de H. A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Process of His Reasoning*, Cambridge Mass., 1934.

7 B. SPINOZA, *Epistolario*, Torino, 1974, p. 164 (B. de SPINOZA, *Opera*, vol. IV, Heidelberg, 1972, p. 166).

8 Cf. L. STRAUSS, ‘How to Study Spinoza’s «Theologico-Political Treatise»’, en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, ahora en *Persecution and the Art of Writing*. La traducción italiana está en *Scrittura e persecuzione*, pp. 131-97.

del problema humano como problema social o político»⁹, en el sentido de que la figura paradigmática del judío representa, precisamente, la imposibilidad de salvar la distancia que constitutivamente hay entre la verdad y la opinión, y de anular así la tensión hacia la trascendencia¹⁰. El abandono del problema judío (o del «problema teológico-político») pondría de manifiesto el nacimiento y el desarrollo de la ciencia política moderna, pero sobre todo su deriva nihilista¹¹; una deriva que había resistido la filosofía política clásica al insistir en el punto de inconciliable tensión entre la filosofía *tout court* y la vida, o entre el conocimiento verdadero y la opinión, para hacer convivir los dos planos sin que ninguno de ellos se redujera nunca al otro. Para los pensadores de la antigüedad el orden político «deriva su dignidad de algunas cosas que trascienden la vida política»¹², de un principio absoluto del bien que resultaría incomprensible para la moderna ciencia social, indiferente respecto a los valores y «neutral en el conflicto entre bien y mal, como quiera que ambos se hayan entendido»¹³. Strauss subraya que la filosofía política de los griegos «concebía al hombre bajo una luz diversa», socráticamente «bajo la luz del misterioso carácter del todo»¹⁴, o, también, «bajo la luz de los problemas fundamentales y permanentes, ya que definir la situación del hombre significa definir la apertura del hombre hacia el todo»¹⁵.

La luz misteriosa de una verdad superior, la verdad del todo, dirige la visión filosófica, pero por su potencia cegadora no se puede definir por completo y queda oculta a la mirada humana: la filosofía antigua hace suyo en primer lugar este conocimiento del límite de la experiencia humana y responde mediante «la unión del valor con la moderación»¹⁶. Donde, por el contrario, prevalezca la soberbia de un pensamiento que pretende ser total, el cometido del filósofo será exigir la modestia de un retorno a la razón premoderna y abandonar la libertad de valoración de la ciencia política moderna y de su principal aliado, el historicismo, el «gran antagonista de la filosofía polí-

9 *Spinoza's Critique of Religion*, p. 6.

10 «La existencia de la comunidad judía, lo que Strauss calificará de problema judío, es la condición teológica de la política», A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Murcia, 2000, p. 50.

11 Sobre el nihilismo como destino de la modernidad, cf. el ensayo de Strauss recientemente aparecido en la traducción italiana de *Nihilismo e política*, a cura di R. Esposito, C. Galli e V. Vitiello, Roma-Bari, 2000, pp. 111-38 (ed. original en *Comentaire*, 86, 1999).

12 L. STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. by T. Pangle, Chicago, 1989, pp. 161-2.

13 'Che cos'è la filosofia política', en *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, 1977 (ed. original Glencoe, 1959), pp. 31-88, p. 44.

14 *Ibid.*, p. 68.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*, p. 70.

tica»¹⁷. Si el historicismo prepara la escena para la representación del nihilismo, entonces el primer cometido del verdadero historiador será limitar el poder de la interpretación historicista de la historia: «Tal vez el historiador no pueda prestar un servicio mayor que éste al filósofo contemporáneo: ofrecerle el material necesario para la reconstrucción de una terminología adecuada»¹⁸, para ayudarlo en una interpretación del pensamiento antiguo certera y capaz de comprender «el pensamiento de un filósofo exactamente como él mismo lo había entendido»¹⁹, más allá de un recorrido determinado *a posteriori* por los resultados de las vicisitudes históricas. La vinculación entre el análisis histórico y la investigación filosófica no se da, pues, sobre el plano del movimiento privado de discontinuidad de un pensamiento inmanente al fluir histórico: el intento no puede ser nunca el de comprender «lo superior por medio de lo inferior»; por el contrario, sólo se encontrará el significado completo cuando la investigación histórica despeje el campo de las hipótesis para que, a la luz de una «simpatía» metatemporal, el filósofo actual pueda identificarse con su predecesor, conscientes ambos de que la posibilidad de comprender lo verdadero reside en un misterio que los trasciende.

2. SPINOZA, O DE LA MODERNIDAD

Strauss interviene en dos momentos distintos sobre el *Tratado teológico político*: al inicio de su carrera académica, cuando publica algunos ensayos de discusión con el *milieu* judío de Weimar²⁰ que acaban con la publicación, en 1930, de la *Religionskritik*, considerada, «in large part, an answer to Hermann Cohen»²¹; y después, en 1948, con el ensayo ‘How to Study Spinoza’s *Theologico-Political Treatise*’²². Si estos ensayos comparten la consideración de la obra spinoziana como lugar privilegiado para una mirada sobre la transición epocal de la filosofía política antigua a la moderna, más difícil

17 *Ibid.*, p. 53.

18 L. STRAUSS, ‘Il carattere letterario della *Guida dei Perplessi*’, en *Scrittura e persecuzione*, pp. 35-91, p. 40 (ed. original en *Persecution and the Art of Writing*).

19 L. STRAUSS, ‘Filosofía política e storia’, en *Che cos’è la filosofia politica?*, pp. 89-115, p. 102.

20 La larga recensión ‘Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas’, en *Der jude*, VIII (1924), pp. 295-314, y el ensayo ‘Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer’, en *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, VII (1926), p. 1-22. En 1932 publicó también ‘Das Testament Spinozas’, en *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, VIII, pp. 322-6.

21 S. B. SMITH, ‘Leo Strauss: Between Athens and Jerusalem’, en *Review of Politics*, LIII (1991), pp. 75-99, p. 85.

22 El escrito fue precedido en algunos años por una recensión del libro de E. E. Powell, *Spinoza and Religion*, en *Social Research*, IX (1942), pp. 558-60.

resulta adoptar una univocidad de juicio sobre el papel desempeñado por Spinoza en este pasaje, hasta el punto de que incluso en el mismo texto Strauss parece oscilar entre posiciones bastante distintas. Muy clara es la tesis, presente en el 'Prefacio' de la *Religionskritik*, de un Spinoza como adversario principal de cualquier proyecto teórico que intente situar el problema judío en el corazón de la especulación filosófica: «Orthodoxy could be returned to only if Spinoza was wrong in every aspect»²³. De hecho, Spinoza habría llevado el maquiavelismo «to theological heights»²⁴ al aplicar al plano metafísico el desplazamiento jerárquico entre fines y medios llevado a cabo por Maquiavelo en el plano ético-político, con el resultado de que «there are no vestiges of divine justice except where just men reign»²⁵. El dominio de lo «inferior» sobre lo «superior» inaugura la época de un Dios 'más allá del bien y del mal', de una naturaleza autónomamente organizada más allá de toda connotación teo-teleológica, de la desaparición del misterio de todos los aspectos de la existencia humana²⁶: en una palabra, de la modernidad. Tal sería el alcance de la revolución spinoziana: haber definido la dirección teórica del proceso asimilacionista del judaísmo moderno en los siglos sucesivos y, además, haber determinado el esquema de pensamiento de los críticos del spinozismo (emblemático a los ojos de Strauss sería el caso de Hermann Cohen²⁷).

Si el ataque de Spinoza a la tradición religiosa anida en el corazón de la modernidad, esto depende desde luego de los contenidos de su filosofía, pero sobre todo del método, que impone la sustitución de una atención hermenéutica al confrontar el texto sagrado por una actitud crítica. Que en el *Tratado teológico político* la crítica ocupara el lugar de la interpretación significaba, para Strauss, que la aproximación a la tradición bíblica dependía del presupuesto de un horizonte especulativo irremediabilmente superado, de una «letra muerta» que no podría ser vivificada de ningún modo, sino que, por el contrario, sería estudiada arqueológicamente, como repertorio de una antigüedad de la que sólo quedarían restos peligrosos para el progreso de la civilización. Todo tradicionalismo es intrínsecamente autoritario, pro-

23 *Spinoza's Critique of Religion*, p. 15.

24 *Ibid.*, p. 18.

25 *Ibidem*.

26 En efecto, en Spinoza «the genuine refutation of orthodoxy would require the proof that the world and human life are perfectly intelligible without the assumption of a mysterious God» (*ibid.*, p. 29).

27 Véanse, además de la reseña citada del texto de Cohen, las pp. 26-8 del 'Prefacio'. Sobre la crítica de Cohen a Spinoza, cf. B. ACCARINO, 'Lo straniero e i profeti. Spinoza in Germania tra giudaismo antico e teologia política', en *Le figure del consenso. Soggetto morale e istituzioni politiche nella filosofia moderna*, Leche, 1989, pp. 103-29, esp. pp. 108-18, así como A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política*, p. 60 ss.

fundamente iliberal, completamente inadecuado para afrontar los desafíos de una modernidad que hace del universalismo y de la libertad individual sus fundamentos. Si, por una parte, «Spinoza became the symbol of that emancipation which was to be more than emancipation but secular redemption»²⁸, por otra esa redención nace de la negativa de toda revelación positiva, de una mirada sobre el pasado que no capta «the continuity of the tradition»²⁹, y reconoce «only the ashes, not the flame, only the letter, not the spirit»³⁰. Con la negativa a interpretar el texto sagrado, o de leer en la tradición religiosa judía la permanencia de un misterio que guarda la verdad última, Spinoza no sólo «traiciona» a su pueblo (lo que parece interesar a Strauss menos que a muchos de sus correligionarios contrarios al spinozismo, Cohen *in primis*), sino que, sobre todo, «traiciona» la verdadera filosofía, al decidirse por una secularización del pensamiento que interrumpe la provechosa colaboración a distancia entre la fe religiosa y el pensamiento filosófico. Sucede lo contrario: la opción del *Tratado teológico político* se caracteriza como opción «ultimately not theoretical but moral»³¹, y asume un carácter voluntarístico («its basis is an act of will»³²), más propio de la religión que de la racionalidad filosófica; un voluntarismo presente ya en la filosofía epicúrea y retomado, dos siglos después, por Nietzsche. La referencia nietzscheana no es explícita en las páginas del 'Prefacio', aunque sería difícil no captar, en estas conclusiones, una referencia al gran destructor del pensamiento moderno; como si Spinoza hubiera señalado, en nombre de la supremacía de la razón inmanentista, un camino que, seguido con tenaz constancia por otros grandes pensadores de la edad moderna, se habría mostrado «fatal to any philosophy»³³.

El nihilismo parece, por tanto, el resultado inevitable de la historia de la autodestrucción de la filosofía inaugurada por Spinoza; sin embargo, en la

28 *Spinoza's Critique of Religion*, p. 17. Spinoza, continua Strauss, es «the sole father of that new Church which was to be universal in fact and not merely in claim, like other Churches, because its foundation was no longer any positive revelation. It was a Church whose rulers were not priests or pastors but philosophers and artists and whose flock were the circles of culture and property» (*ibidem*).

29 *Ibid.*, p. 24.

30 *Ibidem*. Pero, para una interpretación del fragmento de Spinoza diversa con la tradición judía, cf. M. CHAMLA, *Spinoza e il concetto della tradizione hebraica*, Milano, 1996, que en más pasajes dialoga críticamente con Strauss.

31 *Spinoza's Critique of Religion*, p. 29.

32 *Ibid.*, p. 30.

33 *Ibidem*. Sobre la importancia del pensamiento nietzscheano en el marco de la reflexión de Strauss insiste A. MOMIGLIANO, 'Ermeneutica e pensiero político clásico in Leo Strauss', en L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?*, pp. 7-22. Para un análisis más reciente de esta temática, cf. M. FARNESI CAMELLONE, *Leo Strauss interprete di Platone*, tesis de doctorado, Universidad de Padova, 2001, pp. 4-13 (al cual se remite también para la bibliografía al respecto).

Religionskritik la representación del pensamiento spinoziano como un conjunto cerrado, alternativo a la tradición clásica, aparece repetidamente incapaz de expresar la complejidad del *Tratado teológico político*: el carácter de clara cesura puesto de relieve en la vertiente político-religiosa ofrece, de hecho, una prueba menor de consideración que el estrictamente filosófico, libre de la necesidad que para Strauss constituye un elemento fundamental de la obra spinoziana de defenderse de las persecuciones y defender la libertad de investigación filosófica. Que el análisis straussiano, más allá del cuadro aparentemente homogéneo trazado en el 'Prefacio'³⁴, tiene más articulaciones puede desprenderse de la comparación entre la posición spinoziana ante la religión y la de su casi contemporáneo Hobbes, que, en otros escritos straussianos, *pars pro toto* en *What is Political Philosophy?*, es considerado el verdadero fundador de la ciencia política moderna³⁵. De este último, Strauss subraya sobre todo la clara oposición entre la ciencia y la religión, originada en la distinción ontológica entre naturaleza y artificio; de modo que, si la ciencia asume la función de buscar los medios para someter la naturaleza misma a los deseos humanos, la fe, por el contrario, no será sino «divagación», no sólo una tentativa «made with ineffective means»³⁶, sino, sobre todo, una búsqueda errónea en sus fundamentos, porque vuelve a un inexistente bien absoluto³⁷. Renunciar a la soberbia de poder acceder a la verdad suprema, en nombre de un objetivo más modesto (y Strauss anota que, para Hobbes, «reason is modesty»³⁸), pero también mucho más urgente: la seguridad existencial de todos los ciudadanos de la *Commonwealth*. Hobbes lleva así a un plano completamente terrenal la búsqueda de la seguridad que la filosofía clásica destacaba en la apertura a la trascendencia y en la propia autolimitación frente a la fe religiosa: un horizonte que, sin embargo, no es spinoziano, pues, como concluye Strauss, «Hobbes is much less interested than Spinoza in a specific Bible *science* [en cursiva en el texto]. For him, the political preoccupation plainly predominates»³⁹.

34 También en el 'Prefacio' Strauss subraya que Spinoza «attempted a síntesis of pre-modern (classical-medieval) and of modern philosophy» (*Spinoza's Critique of Religion*, p. 16). No por azar el Spinoza straussiano ha sido definido «le pus juif des Grecs, ou l'inverse, et le plus médiéval des Modernes». (G. BENSUSSAN, 'Leo Strauss et la modernité juive. Présence et retour', en *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie: texte de 1941*, études reunies por L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin y A. Petit, Paris, 2001, pp. 59-80, p. 78).

35 Cf. *Che cos'è la filosofia política?*, p. 79.

36 *Spinoza's Critique of Religion*, p. 92.

37 «There is no highest good, but only worst evil. To this formulation the anthropology of Hobbes can be reduced» (*ibidem*).

38 *Ibid.*, p. 97.

39 *Ibid.*, p. 104.

El mayor interés spinoziano por la ciencia bíblica no indica tanto una preocupación menor del pensador holandés por las vicisitudes políticas de su país, en comparación con la implicación hobbesiana en la guerra civil inglesa, cuanto la aceptación, por parte de Spinoza, de un cuadro de referencia más amplio, en cuyo interior el carácter eminentemente político y jurídico del *Tratado teológico político*⁴⁰ colaboraría en la construcción de un sistema ético-filosófico pensado para lograr una «*libertas philosophandi*»⁴¹, hija a un tiempo de la verdad y de la sabiduría. Para Spinoza, entonces, la crítica de la religión no es sólo el instrumento que neutraliza los posibles conflictos entre los hombres, sino también el presupuesto necesario de la investigación filosófica; en consecuencia, la separación de la teología y de la filosofía abre el camino hacia una síntesis superior, en la que la enseñanza religiosa, aliviada del fardo de la tradición, conduce a la sabiduría del filósofo. Strauss estaba convencido del error spinoziano, generado por un exceso de confianza en la capacidad de la humanidad, confianza que llevará a la caída dramática de la filosofía en el abismo del nihilismo, pero tuvo que reconocer la importancia de la tentativa de construir un universalismo de la razón que acogiera las diferentes instancias de Jerusalén y de Atenas: el ateísmo spinoziano es, en última instancia, «heredero y juez de la fe»⁴².

3. EL FILÓSOFO Y EL PROFETA

En este punto se impone una investigación analítica más profunda, empezando por las páginas de la *Religionskritik* dedicadas explícitamente a la crítica spinoziana de la religión y, en particular, por las que se refieren a la crítica a Maimónides. La función del capítulo sobre la crítica spinoziana a Maimónides difícilmente podría sobrestimarse: mediante la discusión de la posición de Maimónides, de hecho, Spinoza lleva a cabo la separación entre filosofía y teología y emancipa la naciente racionalidad moderna de la revelación y, en consecuencia, de toda relación con la trascendencia⁴³. Pero Maimónides es también, en muchos aspectos, el *alter ego* del mismo Strauss, el filósofo tras el

40 Insiste en este aspecto B. FRYDMAN, 'De l'art de lire à l'art de écrire: le modèle straussien de l'interprétation', en *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, pp. 165-79, esp. p. 167.

41 El esolío de la última proposición de la *Ética* habla de la «*Mentis Libertas*» como término final del recorrido de emancipación de las pasiones que lleva de la ignorancia a la sabiduría (cf. *Ethica, Ordine Geométrico demonstrata*, pars V, prop. XLII, Scholium, en B. de SPINOZA, *Opera*, vol. II, p. 308).

42 C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potree e linguaggio della filosofia*, p. 61.

43 «The meaning of God's inscrutability is clarified in Strauss's discussion of the opposition between Spinoza and Maimonides», W. SOFFER, 'Modern Rationalism, Miracles, and Revelation: Strauss's Critique of Spinoza', en *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, pp. 143-73, p. 159.

cual se esconde con más comodidad y con el que, sin duda, se identifica más fácilmente⁴⁴. En el libro de 1935 (escrito pocos años después del libro sobre Spinoza) dedicado al pensador medieval, define a Maimónides como el principal exponente del racionalismo judío, un racionalismo que es, precisamente, «the true natural model, the standard to be carefully protected from any distortion, and thus the stumbling-block on which modern rationalism falls»⁴⁵. La «naturalidad» de la actitud filosófica maimonidea indica, en primer lugar, la conciencia de los límites de la razón (muy distinta, por lo demás, de la «modestia» predicada de Hobbes), la cual es naturalmente sometida a la Ley revelada: de hecho, como señala un pasaje del ensayo ‘Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi’, casi contemporáneo a la monografía, «les hommes ont besoin, pour vivre bien, pour atteindre la félicité, d’une loi divine qui les dirige non seulement, comme la loi humaine, vers la paix et la perfection morale, mais encore vers l’intelligence des vérités suprêmes et, par là, vers la perfection suprême»⁴⁶. Maimónides considera la referencia constante a la trascendencia de la verdad el principio constituyente de sus aproximaciones al texto bíblico, de donde proviene la contraposición clara con la crítica spinoziana, que tiene sus raíces en la metafísica de la *Ética* y, en particular, en la tesis de la identidad en Dios de voluntad e intelecto⁴⁷. Strauss concluye con la afirmación de que toda la teología spinoziana, construida *more geométrico*, se muestra «sufficient unto itself, unconcerned with the teachings of others, and especially unconcerned with the opinions of the Biblical teachers»⁴⁸. Pero, aun más, la antropología que se deduce necesariamente de esto sitúa al filósofo holandés en un terreno inconciliable con la posición maimonidea, dada la contraposición entre «human adequacy» y «human inadequacy»⁴⁹, según la fórmula empleada en el texto: por una parte, lo spinoziano, la confianza en la capacidad humana de encontrar con las propias fuerzas el camino hacia la verdad y una justa conducta de la vida; por otra, lo maimonideo, la convicción de que sólo en el seno del recorrido ilumi-

44 Cf., por ejemplo, R. BRAGUE, ‘Leo Strauss et les Médiévaux’, en *Leo Strauss: art d’écrire, politique, philosophie*: «Strauss est arrivé à l’idée d’un ésotérisme des philosophes à partir de la lecture de Maimonide» (p. 124). Más en general, sobre la relación Strauss-Maimonide, véase R. BRAGUE, ‘Leo Strauss et Maimonide’, en *Maimonides and Philosophy*, ed. by S. Pines and Y. Yovel, Dordrecht, 1986, pp. 246-68, así como H. FRADKIN, ‘Philosophy and Law: Leo Strauss as a Student of Medieval Jewish Thought’, en *Review of Politics*, LIII (1991), pp. 40-52.

45 L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin, 1935 (traducción americana, Albany, 1995, p. 21).

46 El ensayo en cuestión, aparecido por primera vez en la *Revue des Etudes Juives* en 1936, está ahora en *Gesammelte Schriften*, Band II, Stuttgart, 1997, pp. 125-65, p. 125.

47 Cf. *Spinoza’s Critique of Religion*, pp. 152-4.

48 *Ibid.*, p. 156.

49 *Ibid.*, p. 159.

nado por la revelación divina es posible construir una filosofía verdadera y una sociedad ordenada.

La distancia no podría ser más acusada; sin embargo, Strauss no deja de revelar también los puntos de convergencia entre ambos pensadores, sobre todo en lo que se refiere a la función de la ley divina y su finalidad peculiar, ya sea desde el punto de vista ético-individual, ya sea desde el político-colectivo. En efecto, tanto para Maimónides como para Spinoza (que en este aspecto se aleja decididamente de Hobbes), el propósito fundamental de la ley divina consiste en la perfección del alma, o en la salvación del individuo, y sólo para lograr este proyecto se dirige también a la organización social. Éste es el aspecto originalmente filosófico en sentido fuerte es decir, irreducible al paradigma moderno de la reflexión spinoziana, que de nuevo, más allá de las declaraciones de principios straussianas, es difícil de situar en la historia de la filosofía política. Sin embargo, la congruencia parcial entre Spinoza y Maimónides acerca de la idea de que la ley divina se refiere fundamentalmente al individuo, y no a la multitud, estaba destinada a perderse desde el momento en el que la atención se fija en el modo según el cual se piensa la relación entre uno y otra, entre la conquista de la *beatitudo* por el sabio y la gestión, completamente terrenal, del Estado. En la interpretación de Strauss, de hecho, Spinoza «adopts the Christian conception of the relations between the divine law and the human law»⁵⁰; es decir, con la mirada puesta mucho más en la situación político-religiosa de las Provincias Unidas que en las vicisitudes bíblicas y post-bíblicas del pueblo judío, Spinoza elabora una teoría científica del poder, que trataría de neutralizar el peligro constituido por las pasiones de la masa para la vida y la libertad del filósofo. El *Tratado teológico político* abriría, entonces, un abismo «between the wise and the multitude, [that] makes the wise essentially spectator of the life of multitude. For the wise, the multitude becomes an object of theory»⁵¹. El camino de la filosofía sólo es transitable por una pequeña minoría de hombres, continuamente amenazada por todos los demás, que llevan una existencia desordenada y peligrosa a causa de la irracionalidad que los domina; de donde surge la necesidad de instituir, junto a un principio soberano irresistible, una religiosidad falsa, pero políticamente funcional en el sometimiento de las pulsiones destructivas de la masa. Por el contrario, Maimónides reconocería la existencia de un plano intermedio entre el «unmeaning automaton-like speech and genuine philosophic understanding»⁵², del que podría nacer una «confianza (*trust*)» popular en el papel de los sabios legisladores, o sea

50 *Ibid.*, p. 168.

51 *Ibid.*, p. 229.

52 *Ibid.*, p. 171.

de los profetas. Hiperracionalismo por una parte, en la medida en que sólo «a superior reason must bring order into the play of passions»⁵³, y, por otra, mediación llevada a cabo por la acción profética, en el seno de un cuadro más armónico, en el cual las diferencias, aunque las hay, estarían organizadas por un principio jerárquico que no es humano, sino cósmico, y que tiene su vértice en la absoluta trascendencia de la Ley divina.

Como garantía del «paso» de la Ley al hombre Maimónides pone al profeta; a esta figura, analizada con detalle también en el *Tratado teológico político*, se dirige ahora nuestra atención, sin la pretensión de rendir cuenta de las numerosísimas páginas que Strauss le ha dedicado, para tratar de captar con más precisión dónde se sitúa la ruptura entre el análisis maimonideo y el spinoziano. Habría que recordar, para comprender el peso que la figura del profeta desempeña en la reflexión straussiana, que precisamente el significado y el valor de la profecía constituyen uno de los puntos de separación entre Strauss y Martin Buber: en el 'Prefacio', de hecho, Strauss recoge un comentario de Buber sobre la definición heideggeriana de la obra de los profetas, quienes «announce immediately the God upon whom the certainty of salvation in a supernatural blessedness reckons»⁵⁴; a esta afirmación replica que en la profecía, por el contrario, no hay ninguna certeza y que el lenguaje profético se sitúa «in the opened abyss of the final insecurity»⁵⁵. Es, precisamente, la concepción de la profecía como máximo riesgo lo que Strauss rechaza al negar que los profetas bíblicos sean sólo «prophets of the insecurity», en la medida en que serían también «predictors of the Messianic future, of the ultimate victory of truth and justice, of the final salvation and security»⁵⁶. Y, al cabo, declara: «The insecurity of man and everything human is not an absolutely terrifying abyss if the *highest* of which a man knows is absolutely *secure*» (las cursivas son mías)⁵⁷. La imagen straussiana del profeta, en contraposición con la proyectada por Buber, garantiza la certeza de un futuro sólidamente arraigado en la intemporalidad de la verdad, la cual, una vez más, desde sus alturas inaccesibles salva al hombre del peligro de la espantosa caída en la nada.

Según la definición contenida en 'Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi', el profeta para Maimónides es aquel que «réunit dans sa personne toutes les qualités essentielles aussi bien du philosophe que celles du législateur et du roi; l'activité propre du prophète c'est la

53 *Ibid.*, p. 236.

54 *Ibid.*, p. 10.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.

57 *Ibid.*, p. 11.

législation», o la traducción de la Ley divina en la ley humana perfecta⁵⁸. El profeta es el intermediario entre el pueblo judío y la Tora, capaz de una ‘doble mirada’, vuelto contemporáneamente a lo superior de la palabra divina y a lo inferior de la comprensión humana; por ello, su facultad «surpassent celles du plus grand philosophe», y puede llevar a los hombres «vers la félicité d’une manière infiniment plus sûre et parfaite que les régimes politiques imaginés par des philosophes»⁵⁹. La referencia a la Ley divina remite a un principio trascendente y misterioso del mandamiento: en la Ley es la voz de Dios la que se presenta al profeta, que no puede sino escuchar y, después, «repetir» aunque no se trate de una repetición imitativa, sino de una reinterpretación, de una adaptación a las circunstancias de la existencia colectiva, en un lenguaje comprensible a la mayoría, el sentido del mensaje divino. Por ello, Strauss declara en *Philosophie und Gesetz* que el profeta maimonideo posee: «1) a perfect intellect; 2) perfect morals; 3) a perfect imagination; 4) the faculty of courage; 5) the faculty of divination; and 6) the faculty of government (of men)»⁶⁰. Son facultades naturales, ligadas a la perfección adquirida mediante el estudio y la aplicación, que, sin embargo, requieren, para activarse, la intervención extraordinaria de Dios⁶¹, si bien constituyen la condición necesaria para que se produzca la ley misma: «S’il n’y a pas de prophète, il n’y a pas de loi»⁶². Maimónides insiste en el carácter eminentemente político de la acción profética (de hecho, la profetología se estudia, en la *Guía de perplejos*, en la sección dedicada a la ciencia práctica) y, por esa razón, es de importancia decisiva el hecho de que la centella divina que enciende la profecía afecte tanto al ámbito racional (propio de los sabios) como al imaginativo (propio de los gobernantes), e instituya una perfecta cooperación entre los dos planos.

58 ‘Quelques remarques’, p. 125. Hay, pues, una profunda afinidad entre la filosofía de Maimónides y el pensamiento antiguo, marcada por la creencia en una ley divina que es, a un tiempo, religiosa, moral y política; hasta el punto de que «le prophète occupe dans cette politique médiévale la même place qu’occupent dans la politique platonicienne les philosophes-rois» (*ibid.*, p. 126). Sobre la cercanía entre el profeta y el filósofo antiguo en el pensamiento straussiano, cf. F. COPPENS, ‘Le philosophe et le prophète dans *Droit naturel et histoire*’, en *Leo Strauss: art d’écrire, politique, philosophie*, pp. 81-103.

59 ‘Quelques remarques’, pp. 136-7. Sobre el papel de «mediador» del profeta maimonideo, cf. J. G. GUNNELL, ‘Strauss Before Straussianism: Reason, Revelation and Nature’, en *Review of Politics*, LIII (1991), pp. 53-74.

60 *Philosophy and Law*, p. 101.

61 En este sentido, la profecía «est une émanation de Dieu, qui se répand, par l’intermédiaire de l’intellect agent, sur la faculté rationnelle d’abord, et ensuite sur la faculté imaginative» (‘Quelques remarques’, p. 139). En un ensayo de 1967, ‘Notes on Maimonides *Book of Knowledge*’, Strauss afirma que «Dios puede milagrosamente mantener en la profecía a un hombre que sea perfectamente idóneo para llegar a ser un profeta» (L. STRAUSS, ‘Note sul *Libro della conoscenza di Maimonide*’, en *Gerusalemme e Atene*, pp. 228-43, p. 234).

62 ‘Quelques remarques’, p. 138.

Precisamente la facultad imaginativa constituye la característica fundamental del conocimiento profético, en cuanto «rend possible la représentation métaphorique, exotérique, des vérités dont le sens propre, esotérique, doit éter caché au vulgaire»⁶³: la imaginación tiende un puente comunicativo entre la capacidad de comprensión de la multitud y la verdad de los primeros principios, garantizando así, por una parte, el encuentro de todos los hombres, también del más inculto, con la verdad, y por otro la constitución de un Estado ordenado según los principios de la Ley. Como escribe Strauss: «La hiérarchie politique est un pendant assez fidèle à la hiérarchie cosmique. Voilà pourquoi la comparación de Dieu avec un roi est si courante»⁶⁴.

Para Spinoza, por el contrario, la analogía Dios-rey, aunque presente en la obra de Descartes⁶⁵, es del todo impropia, fruto de un conocimiento inadecuado tanto de la esencia divina cuanto de la naturaleza del poder de un soberano⁶⁶. Una posición similar, a los ojos de Strauss, podría explicarse por la negativa spinoziana de concebir la posibilidad de un apoyo mutuo entre la razón y la imaginación: «The stronger the power of understanding, the less the power of imagination, and vice versa»⁶⁷. Esta negativa es particularmente evidente en el caso del análisis spinoziano de la profecía, que la *Religionskritik* reconstruye en los siguientes términos: 1) Spinoza, en la línea de la concepción cartesiana de la duda hiperbólica, no distingue entre percepción sensible y sueño, y considera ambos susceptibles de error⁶⁸; 2) esto significa que solo aquellos conocimientos que superan la prueba racional los conocimientos matemático-deductivos pueden ser aceptados como verdaderos; 3) por el contrario, «the lowest form of knowledge, *opinio vel imaginatio*, is in principle liable to error, whereas rational and intuitive knowledge are in truth»⁶⁹; 4) hay

63 *Ibid.*, p. 152.

64 *Ibid.*, p. 153. Sobre el valor comunicativo de la imaginación profética en el Maimónides straussiano, cf. R. BRAGUE, 'Leo Strauss and Maimonide', p. 249.

65 Por ejemplo, en la carta a Mersenne del 15 de abril de 1630 se lee: «Es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza, como un rey establece leyes en su reino». (R. DESCARTES, *Ouvres et lettres*, ed. par A. Bridous, Paris, 1958, p. 933).

66 «Con frecuencia [los hombres] comparan la potencia de Dios con la potencia del rey. Pero en los Corolarios 1 y 2 de la Proposición 32 de la I parte habíamos refutado esto y con la Proposición 16 de la I parte habíamos demostrado que Dios obra con la misma necesidad con la cual se entiende sí mismo» (*Ethica*, pars II, prop. 3, Scholium, p. 87; trad. a cura di de E. Giancotti, Roma, 1988, pp. 125-6). Sobre la distancia entre Descartes y Spinoza a propósito de la metáfora del Dios-soberano insiste R. CAPORALI, *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*, Napoli, 2000, pp. 29-30.

67 *Spinoza's Critique of Religion*, p. 172.

68 «Anything perceived by the senses in waking life may equally well be encountered in dream. Anything perceived by the senses might equally well be the work of imagination» (*ibid.*, p. 183).

69 *Ibid.*, p. 184.

que excluir, por tanto, toda cooperación entre imaginación y razón; 5) así que el profeta, cuyo conocimiento es esencialmente de tipo imaginativo, no sólo no tiene ninguna posibilidad de alcanzar la verdad de la razón, sino que tampoco puede, evidentemente, comunicar esa verdad a sus oyentes. La concepción spinoziana de la profecía no se apartaría mucho de la hobbesiana, también examinada por Strauss en las páginas de la *Religionskritik*. Para el filósofo inglés, el que afirma estar proféticamente inspirado está, en realidad, bajo la influencia de una de las peores pasiones antipolíticas, la *gloriatio*, que es reducible a una «high opinión of himself, for which he can aduce no natural or sufficient reason»⁷⁰; en consecuencia, el profeta no sólo no actúa políticamente, sino que, por el contrario, amenaza cualquier posibilidad de constituir un régimen político ordenado, fundado en la igualdad natural de todos los individuos y en el sometimiento común al único poder legítimo (racional) del soberano. Para evitar la caída en un Estado de anarquía, en el que los más insensatos de los hombres azuzan a sus semejantes unos contra otros en nombre de un improbable conocimiento profético, es necesario que cada súbdito considere «que la autoridad de gobernar a los cristianos corresponde al profeta soberano, es decir, al regente de Dios sobre la tierra y primer representante por debajo de Dios»⁷¹. Strauss remite la interpretación spinoziana al esquema hobbesiano al separar el elemento racional de la «verdadera» religión, asequible sólo a los «verdaderos» filósofos, del imaginativo, característico, además del mensaje profético, de los ritos y de las ceremonias, y peligroso, si no es sabiamente tenido bajo control, para la vida de un Estado. El fundamento de este drástico juicio reside en la convicción de la imposibilidad de que los hombres no guiados por la razón lleguen a alguna forma de acuerdo: Spinoza, subraya Strauss, reconoce «that men are capable of agreement only in so far as they are guided by reason (cf. *Ethica*, IV, 35)»⁷².

Podría tomarse nota de esta última afirmación para demostrar que la interpretación straussiana de la relación entre la imaginación y la razón en Spinoza es bastante parcial, si no torcida, en la medida en que, precisamente la proposición 35 de la cuarta parte de la *Ética* no dice, de hecho, que sólo los hombres racionales pueden llegar a un acuerdo, sino que «los hombres, en la medida en que viven según la guía de la razón, concuerdan *necesariamente* por naturaleza» (la cursiva es mía)⁷³. Esta proposición expresa la necesidad natural de

70 *Ibid.*, p. 97.

71 T. HOBBS, *Leviathan, or the matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil*, en *The English Works of T. H. Of Malmesbury*, p. 427; trad. a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, 1989, p. 354). Sobre la lectura straussiana de este pasaje, cf. M. PICCININI, 'Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni Trenta', esp. pp. 193-200.

72 *Spinoza's Critique of Religion*, p. 117.

73 *Op. cit.*, p. 232 (trad. p. 254).

que los individuos racionales vivan en armonía, pero no niega la posibilidad de que haya acuerdos parciales, inestables, pero reales entre individuos no plenamente racionales. Por otra parte, las observaciones de las vicisitudes referidas al régimen teocrático instituido por Moisés, que ocupan los capítulos XVII y XVIII del *Tratado teológico político*, resultarían incomprensibles si no se reconociera que algunos hombres burdos e incultos, de «ingenio casi rudo»⁷⁴, podrían dar vida a un Estado en el que «todos igualmente, como en la democracia, cederían su derecho y declarararían unánimemente que harían (sin ningún intermediario expreso) todo lo que Dios dijese», de lo que se sigue que los judíos, «todos absolutamente, participaron en igual medida en la administración del Estado»⁷⁵. De una valoración más precisa de la cualidad política de la *imaginatio*⁷⁶ se desprendería una percepción del significado de la profecía irreductible a la rigidez del esquema dualístico al que Strauss lleva la posición spinoziana: el profeta actúa como una fuerza cohesiva en el seno de la comunidad por su capacidad de mediación lingüística y simbólica, que expresa, si no una participación en la trascendencia, al menos una potencia ética superior respecto al resto de los hombres, que le permite actuar como catalizador del sentimiento religioso de una colectividad⁷⁷. No sólo esto, sino que la función profética aparece en el *Tratado* spinoziano todo lo contrario de antipolítica, como lo prueba la reconstrucción, llevada a cabo en la descripción de la teocracia hebraica, de la figura de Moisés, que, precisamente como profeta y legislador, crea la constitución de su pueblo al fundar sus decretos en la palabra divina que él, mediador entre Dios y la multitud, percibe proféticamente. En consecuencia, la interpretación de la Ley revelada asume en el *Tratado teológico político* un significado más versátil, irreductible a una crítica radical guiada por un punto de vista hiperracional, como es evidente en este pasaje del capítulo IV: «La ley mosaica, aunque no es universal, sino que está adaptada al máximo a la índole y a la particular conservación de un pueblo, podría llamarse ley de Dios, es decir, ley divina, si creyéramos que ha recibido la sanción de la luz profética»⁷⁸.

74 *Tractatus theologico-politicus*, cap. V, en B. de SPINOZA, *Opera*, III, p. 75; trad. a cura di A. Droetto, Torino, 1980, p. 131.

75 *Ibid.*, p. 206 (trad. pp. 418-9).

76 A propósito de este aspecto, me permito remitir a S. VISENTIN, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, 2001, en particular el capítulo III: 'Immaginazione e democrazia: una lettura della teocracia ebraica', pp. 105-47.

77 Véase en particular la página del primer capítulo del *Tratado teológico político* dedicada a la «certitudo moralis» del profeta (*op. cit.*, pp. 30-1; trad. pp. 48-9). Para un análisis detallado de este pasaje, cf. N.O. BROWN, 'Philosophy and Prophecy. Spinoza's Hermeneutics', en *Political Theory*, XIV (1986), pp. 195-213.

78 *Tractatus theologico-politicus*, p. 61 (trad. p. 107).

A la luz de estas consideraciones, que podrían extenderse a numerosos pasajes de la *Religionskritik*, se desprende que el fundamento de una valoración tan unilateral (aunque aguda y, en muchos aspectos, fascinante) de la teología política spinoziana es una interpretación parcial del concepto de imaginación. Mientras que, en efecto, Strauss contraponen claramente el plano del conocimiento erróneo y el del verdadero, y sitúa en el primero todos los aspectos de la imaginación, Spinoza distingue en la *Ética* entre un «conocimiento por experiencia vaga», tomado «de las cosas singulares representadas en nosotros mediante los sentidos de un modo mutilado, confuso y sin orden en la inteligencia», y un conocimiento que nace «de signos, por ejemplo del hecho de que, oídas o leídas ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas ciertas ideas similares mediante las cuales las imaginamos»⁷⁹; juntas, estas dos modalidades componen el conocimiento de primer genero («opinión, vel imaginatio»), aunque, en realidad, sean muy diferentes entre sí, en la medida que, si la experiencia vaga está irremediabilmente marcada por la pasividad y el desorden, el conocimiento *ex signis* implica, además del momento perceptivo, un acto productivo de creación de las ideas: el signo no impide la actividad imaginativa, sino que constituye su unto de apoyo, el elemento catalizador de un proceso dirigido gradualmente hacia la adecuación. Este desdoblamiento del conocimiento imaginativo es señalado también en el *Tratado teológico político*, precisamente en las páginas dedicadas a la profecía, donde el papel activo de la imaginación *ex signis* se atribuye a la figura del profeta, cuyas acciones se orientan hacia la realización de una sociedad justa⁸⁰.

En este punto resulta posible considerar con una nueva perspectiva el contraste establecido por Strauss entre Spinoza y Maimonides. Si el aspecto central del análisis straussiano de la figura del profeta se refiere a la relación entre filosofía y política, al problema de la «vida buena» y de la trascendencia de los valores últimos, se desprende que la imagen de Spinoza como «verdadero filósofo» construida en la *Religionskritik* sólo se sostiene si se separa claramente la metafísica del pensador holandés de su doctrina ético-política y no se atribuye a esta última ningún valor filosófico: la ruptura irreparable entre el sabio y la multitud es la señal más evidente de esta escisión interna en la obra spinoziana. Pero con ese presupuesto resulta imposible trazar, si no confusamente, los márgenes de afinidad entre el discurso spinoziano sobre la profecía y el maimonideo, ni la decisiva diferencia, planteada no por la presencia ni menos por una mediación política entre el sabio y la multitud, sino por el

79 *Ethica*, pars II, prop. 40, escolio II, en *Opera*, II, p. 122 (trad. p. 156).

80 Cf. sobre este punto P. CRISTOFOLINI, 'Immaginazione, gioia e socialità', en *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli, 1987, pp. 77-89.

carácter específico trascendente o inmanente, espiritual o material, en última instancia jerárquico o democrático de la propia mediación misma⁸¹. Que la multitud no pueda constituir para el sabio spinoziano sino una amenaza que hay que neutralizar está implícito en la interpretación sumaria de Spinoza como un cartesiano radical o un hobbesiano metafísico: en resmen, como una piedra —tal vez más inestable que otras, pero de cualquier modo funcional en el camino por recorrer— que pavimenta el sentido de la modernidad.

4. AD CAPTUM VULGI LOQUI

En el ensayo ‘How to Study Spinoza’s *Theologico-Political Treatise*’, compuesto casi veinte años después de la *Religionskritik*, la imagen de un Spinoza «verdadero filósofo», animado por el deseo de buscar el sumo bien y la verdad eterna, gana más espacio respecto a la obra berlinesa. Ahora el *Tratado* se define como «el documento clásico del ataque racionalista o laico contra la fe en la revelación»⁸², pero es también una obra compuesta «para la posteridad más que para sus contemporáneos»⁸³: el lector al que Spinoza dirigía su escrito no tiene una situación histórica determinada, en la medida en que la verdad que ofrece tiene un valor metahistórico, así como metahistórico es el conflicto que la obra plantea entre filosofía y superstición. No para toda la posteridad escribe, de hecho, Spinoza, sino sólo para aquellos lectores que hayan superado el «obstáculo natural de la filosofía», que coincide con «la vida imaginativa y pasional del hombre»⁸⁴ y genera el enemigo acérrimo de todo empeño especulativo, es decir, la superstición. Por otra parte, que a los hombres del siglo XX esa contraposición no les pareciera tan evidente, ofuscada por el dominio de una visión historicista que concibe el discurrir del tiempo según un flujo linealmente progresivo, en el que toda posibilidad de recaer en la superstición está vedada⁸⁵, reforzaría la impresión de que, para Strauss, Spinoza no pudiera ser inscrito pacíficamente en el proceso de neutralización de la filosofía llevado a cabo por la ciencia moderna. En ello

81 Una señal precisa de la dificultad straussiana se encuentra en el deslizamiento lexical de «multitude» a «people» en la *Religionskritik* sin parangón en la obra de Spinoza, cuando se trata de la lucha de un pueblo por la libertad: entonces, «milagrosamente», la masa ya no se presenta a los ojos de Strauss como una multitud desordenada, sino como un grupo homogéneo, capaz de resistir a la tiranía (*Spinoza’s Critique of Religion*, pp. 241-3).

82 Edición alemana, p. 137.

83 La afirmación aparece más veces en el texto straussiano: pp. 149, 155, 163. Para una crítica de esta interpretación, cf. J. LAGRÉE, ‘Sur Strauss, lecteur de Spinoza: auteur ou lecteur, qui est le dieu caché?’, en *Cahiers de philosophie politique et juridique*, XXIII (1993), pp. 115-35, esp. p. 118.

84 *Ibid.*, p. 151.

85 *Ibid.*, pp. 152-ss.

estriba otro aspecto de originalidad del escrito straussiano de 1948, mediante el cual el autor casi parece enmendar una falta del primer escrito: la atención a la escritura spinoziana, inexistente en el primer escrito. La reflexión sobre el registro semántico del *Tratado teológico político* parece acercar al cabo la figura de Spinoza no sólo a la de Maimónides, sino más en general a la imagen del filósofo antiguo⁸⁶.

La rígida distinción entre el sabio y la multitud parece destinada a entrar en crisis, en la medida en que habría hombres que, sin haber alcanzado aún la sabiduría, podrían alcanzarla en el futuro, guiados por los filósofos mediante una adecuada estrategia comunicativa: con esta óptica, Strauss apunta la tesis de la reticencia literaria de Spinoza, hija de aquella opción esotérica que define la acción del verdadero filósofo. El esoterismo de toda escritura filosófica está unido a la naturaleza estructuralmente subversiva de la propia filosofía, de modo que la relación entre verdad y política, central en la *Religionskritik*, sufriría ahora una repolarización, en cuyo seno adquiriría un peso decisivo la necesidad de salvaguardar el carácter absolutamente impolítico (e immoral, o mejor transmoral⁸⁷) del pensamiento filosófico. En este sentido, adaptar el propio discurso «a los prejuicios particulares de la clase popular o del individuo vulgar a los que se dirige» (para decirlo con las palabras de Spinoza: «ad captum vulgi loqui»⁸⁸) y confirmar «los principios y las premisas falsas y absurdas propias de aquellos a los que se dirige»⁸⁹, es tan importante como comunicar la verdad a los pocos que están en disposición de recibirla: no sólo por el peligro que inevitablemente corre quien sostiene posiciones teóricas que amenazan el orden constituido, al declarar su fundamento mitológico, sino sobre todo porque la confusión de los dos planos de lo verdadero y de lo opinable amenaza con destruir la jerarquía entera de los valores

86 Strauss atribuye una escritura reticente no sólo a los filósofos antiguos, sino también a algunos modernos, como Spinoza o Kant (cf. G. MORI, 'Persécution et art d'écrire', en *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, pp. 197-219).

87 «Philosophy is the attempt to replace opinion with knowledge; but opinion is the element of the city, hence philosophy is subversive, hence the philosopher's thought is a certain kind of *mania* while the virtue of the philosopher's public speech is *sophrosyne*. Philosophy is as such trans-political, trans-religious, and trans-moral, but the city is and ought to be moral». (J. KLEIN and L. STRAUSS, 'A Giving of Accounts', en *The College*, XXII (1970), cit. en J. G. GUNNELL, *Strauss Before Straussianism*, p. 71).

88 «Si alguien quiere enseñar una doctrina a todo un pueblo, por no decir a todo el género humano, y quiere ser comprendido por todos en todo, tendrá que... adecuar al máximo la propia razón y las definiciones de las cosas que debe enseñar a la inteligencia del vulgo» (*Tractatus theologico-politicus*, cap. V, pp. 61-2; trad. p. 133). Aquí se nota que Spinoza no habla de los prejuicios populares, ni de los principios absurdos, sino de una modulación del discurso (verdadero) comprensible a todos.

89 'Come studiare il *Trattato teologico-politico di Spinoza*', p. 174.

fundados en la trascendencia de la verdad. Que la filosofía, al reconocer el fundamento indemostrable de los valores y el pesimismo antropológico en el origen de todo proyecto político, amenaza con introducir la precariedad en el horizonte político, es una convicción que Spinoza compartiría con los filósofos antiguos; pero podría afirmarse que es un saber conocido por todos los pensadores que, en el curso de la historia, se han preguntado por la génesis de la sociedad humana, incluso en la época moderna: ¿no es eso lo que sabían tanto Maquiavelo como Nietzsche, por citar sólo a los filósofos más radicales de la modernidad? ¿Dónde se sitúa, entonces, la discriminación entre la actitud respetuosa de la verdad de los antiguos y la «peligrosa» de los modernos? Evidentemente, en la intención de los primeros de mantener, mediante un doble registro comunicativo, la separación entre la verdad y la opinión, frente a la de los segundos de tratar de colmar impracticablemente este espacio y salvar, mediante la crítica, la distancia existente entre el filósofo y el ciudadano: la modernidad nace de la voluntad de tomar en serio las opiniones, de la negativa a concebir la relación opinión-verdad como algo irremediablemente dividido, lo que, según Strauss, hace que la filosofía política sea literalmente imposible.

En el ensayo de 1948 la ambivalencia de la actitud spinoziana alcanza su ápice: por una parte, Spinoza parece tener presente el grave peligro implícito en la universalización del mensaje filosófico; por otra, sin embargo, acaba igualmente por ceder a los halagos de una racionalidad orgullosa, que trata de sustituir en su función legislativa a la trascendencia de la Ley divina. Responsable, sin embargo, de esta ambivalencia es, en última instancia, la concepción straussiana de la teoría política moderna como totalidad homogénea, carente de elementos conflictivos y de tensiones internas, incapaz de elaborar ninguna alternativa⁹⁰ al modelo omnipersuasivo de racionalidad que se había desarrollado linealmente desde Maquiavelo hasta el siglo XX y que, en su creerse absoluto, «rests on nonrational, unevident assumptions; in spite of its seemingly overwhelming power, rationalism is hollow»⁹¹, de modo que su destino no puede ser sino el nihilismo. Además, racionalismo e historicismo (también éste considerado como principio ideal, construido sobre un modelo de alteridad radical a la facticidad de la historia) habrían colaborado en la producción de la noción de progreso que dominaría el pensamiento occidental desde el siglo XVII, abolida la tensión insoportable entre Ley divina y ley humana que la antigüedad había conservado celosamente. Esta contraposi-

90 Uso el término «alternativa» en el sentido de A. NEGRI, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano, 1992, donde, a la línea dominante del pensamiento político moderno, sintetizable en la tríada Hobbes-Rousseau-Hegel, se opone a la construcción de una modernidad alternativa en las obras de Maquiavelo, Spinoza y Marx.

91 L. STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 43.

ción es insalvable, porque es un cruce entre dos modelos, el antiguo y el moderno, cerrados y rigurosos, carentes de diferenciaciones internas; pero es también una contraposición que a Strauss le resulta útil para sostener la validez de su canon de lectura/escritura: en particular, la historización de la interpretación textual que constituye el referente polémico que sostiene la recuperación de los principios hermenéuticos de la tradición y, al mismo tiempo, es la máscara tras la que la filosofía puede esotéricamente ocultarse y revelarse a los iniciados, gracias a la cual «philosophers of one generation can speak with those of another without the benefit of direct oral communication»⁹². La *auctoritas* metatemporal que genera esa «simpatía» entre los verdaderos filósofos recordada al inicio de este artículo, y que permite que «le *vrai sens* du texte délivre aussi un *sens vrai*, en d'autre termes que le texte témoigne valablement de la vérité»⁹³, sólo es reconocible gracias al método de contraste de la escritura esotérica, en el cual aquello que se oculta la continua referencia polémica a la modernidad sería más importante que lo que se revela. Strauss necesita el historicismo para construir, en su seno y en su contra, su proyecto hermenéutico de restituir a los textos antiguos el papel de portadores de la verdad: «Only the history of philosophy makes possible the ascent from the second, *unnatural* cave, into which we have fallen less because of the tradition itself than because of the tradition of polemics against the tradition, into that first, *natural* cave that because of the tradition of polemics against the tradition, into that first, *natural* cave that Plato's image depicts, and the ascent from which, to the light, is the original meaning of philosophizing»⁹⁴. La verdad de redescubrir se manifiesta, entonces, como la misma verdad que incluso la modernidad conoce, pero que ha «traicionado» al presuponer la posibilidad de su «traducción» (permítaseme el juego de palabras) al lenguaje inferior de la ciudad y de los muchos.

Se ha observado la tendencia de Strauss «to replace tensions or paradoxes by stark antinomies or dualism»⁹⁵; una tendencia en la que podría incluirse la voluntad straussiana de mantener en el centro de su reflexión el dualismo radical antiguo-moderno, al precio de negarse a reconocer la heterogeneidad constitutiva, si no de la antigüedad (aunque también aquí podrían suscitarse muchas dudas)⁹⁶, al menos de la modernidad, así como las tensiones que lo

92 S. B. SMITH, 'Leo Strauss: Between Athens and Jerusalem', p. 95, que confirma el carácter filosófico del proyecto spinoziano de «escribir para la posteridad».

93 B. FRYDMAN, 'De l'art décrire à l'art de lire', p. 174.

94 L. STRAUSS, *Philosophy and Law*, p. 136 (nota 2).

95 F. DALLMAYR, 'Politics Against Philosophy: Strauss and Drury', en *Political Theory*, XV (1987), pp. 326-37, p. 332.

96 La tesis strausiana «of the *unity* of classical political philosophy» cierra las «unifiable conceptual differences between Xenophon, Plato and Aristotle», M. RIEDEL, 'Political Language and Philosophy', en *The Independent Journal of Philosophy*, II (1978), pp. 107-12, p. 111.

enervan y las contradicciones que lo vivifican. Para volver, en suma, a Spinoza, aquello que Strauss no capta no es la convicción del filósofo holandés de un espacio vacío entre la verdad y la opinión, sino la situación exacta de tal espacio, «superior» o «inferior» respecto a la dinámica de la existencia humana: en una dimensión irreductiblemente distinta respecto a la acción política o en la inmanencia «no filosófica» de la praxis colectiva, situada en las contradicciones de una naturaleza estructuralmente indeterminada. Precisamente porque, según Spinoza, las opiniones de la multitud guardan cierta relación con la verdad, tienen que ser criticadas, y no abandonadas a su suerte o consideradas exclusivamente por su significado político (que neutraliza toda posibilidad de conflicto, toda posibilidad de riesgo). Spinoza es una de las «víctimas» más ilustres del método antinómico con el que Strauss interpreta la relación entre lo antiguo y lo moderno: no porque la interpretación straussiana del *Tratado teológico político* no ofrezca numerosos e interesantes atisbos y sugerencias, sino porque no pone de relieve aquello que, al menos en su opinión, se encuentra en el corazón de Strauss como lector: la relación de un texto con la verdad.

Traducción de Mar Palomares