

A portrait of Baruch Spinoza, a Dutch philosopher, mathematician, and scientist. He is depicted from the chest up, wearing a dark, high-collared garment. The background is a plain, light color. The portrait is the central focus of the page.

CUADERNOS DEL SEMINARIO SPINOZA

Nº 13

Spinoza
1652 - 1677

Ciudad Real, 2002

Strauss y Spinoza

Strauss and Spinoza

JOSEP MONSERRAT MOLAS

Facultat de Filosofia

Universitat Ramon Llull (Barcelona)

Spinoza será honrado tanto tiempo como haya hombres capaces de apreciar dignamente la divisa inscrita en su sello (*caute*) y de reconocer su sentido: hablando claramente, de los hombres que saben qué quiere decir *independencia* (Leo STRAUSS, "Das Testament Spinozas")

SUMMARY

We have two possible accesses to Leo Strauss's Spinoza: one, trying to remain on the margins of his subsequent hermeneutical theses on reticent writing, provides to us a description of his *demarche*; other one, which would assume such theses, would lead us to the core of his hermeneutics. Spinoza was crucial in overcoming Leo Strauss's formative years, and was a transit point in the demonstration of the art of writing in persecution. That Strauss didn't change the content of the original text (1932) in the English translation (1962) allows us to consider that it was still valid in some ways. That Strauss heads the book with a "Preface", singular in his work, which reviews his formative years, and that Strauss adds an appendix with his article about Carl Schmitt and the concept of politics, provides us with a new access to the book on Spinoza.

Key Words: Spinoza, Leo Strauss, Hermeneutics, Political Philosophy

RESUMEN

Tenemos dos accesos posibles al Spinoza de Leo Strauss: uno, procurando quedar al margen de sus tesis hermenéuticas posteriores sobre la escritura reticente, nos proporcionaría una descripción de su *démarche*; otro, que asumiría tales tesis, nos conduciría al *núcleo* de su hermenéutica. Spinoza resultó clave en la superación de la situación formativa de Leo Strauss y el lugar de tránsito en la manifestación del *arte de escribir en persecución*. Que Strauss no rehiciera significativamente el contenido del texto de 1932 en la traducción inglesa de 1962 nos permite considerar que todavía lo encontraba válido en cierto sentido. Que Strauss encabece el libro con un “Prefacio”, singular en su obra, en el que reseña sus años de formación –que se cerrarían con el artículo sobre Carl Schmitt que añade como apéndice a la traducción– nos revela el acceso al libro de 1932 también como un apéndice al Prefacio.

Palabras Clave: Spinoza, Leo Strauss, Hermenéutica, Filosofía Política

¿Qué ha significado Leo Strauss para los estudios spinozianos? ¿Qué ha significado Spinoza para Leo Strauss?¹ Más allá de las coincidencias, no sólo superficiales, entre ambos, como su condición judía, la experiencia de expulsión o de exilio, el interés por el problema teológico-político, o el resultar generadores de una sostenida controversia, es necesario afirmar, ante todo, que a primera vista nos encontramos ante un historiador de la filosofía y un filósofo estudiado por tal historiador. Que la controversia que Spinoza provocaba en vida sea la misma que la que ha levantado Strauss, no parece posible sostenerlo. Ahora bien, que la controversia que Strauss generase fuera sobre el hecho mismo de la relación *difícil* –si no imposible– entre filosofía y sociedad encuentra en Spinoza un ejemplo claro de la necesidad de pensar otra vez tal relación. La tesis más polémica de Strauss sobre la naturaleza de los escritos filosóficos tiene uno de sus hitos en el estudio del *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza. Que Strauss dijera que el problema

teológico-político fue siempre *su tema*, abona, todavía más, la pertinencia de las consideraciones que aquí iniciamos².

La palabra straussiana sobre Spinoza tiene dos momentos diferentes. El libro de 1930 y el ensayo de 1948: son los años que van del final de su etapa formativa a la presentación de su aportación hermenéutica fundamental. La excepcionalidad del estudio sobre Spinoza para entender a Strauss, aun no siendo, digámoslo ya, uno de los campos donde éste haya sido más influyente, resulta reforzada todavía más por el hecho de que en la traducción al inglés del libro alemán del 1930, aparecida en 1965 en Estados Unidos, Strauss encabece el libro con un "Prefacio", singular en su obra, en el que reseña sus años de formación –que se cerrarían con el artículo sobre Carl Schmitt que Strauss añade como apéndice al libro. Tenemos, de entrada, dos accesos posibles al Spinoza de Strauss: uno, procurando quedar al margen de sus tesis hermenéuticas posteriores sobre la escritura reticente, nos proporcionaría una descripción de su *démarche*; otro, que asumiría tales tesis, nos conduciría al *núcleo* de su hermenéutica. Que en el Prefacio de 1962 Strauss acabara diciendo que ahora leía de manera diferente a Spinoza y que, aun así, mantuviera el texto de 1932, nos revela el acceso al libro de 1932 también como un apéndice al Prefacio³. Spinoza resultó clave en la superación de la situación formativa de Strauss y el lugar de tránsito en la manifestación del *arte de escribir en persecución*. Que no rehiciera significativamente el contenido del texto de 1932 nos permite considerar que todavía lo encontraba válido en cierto sentido. Cuál era este sentido es lo que trataremos de averiguar en este trabajo (apartado 2). Antes, sin embargo, intentaremos aclarar los años de formación de Leo Strauss (apartado 1). Cerramos el trabajo con la consideración del capítulo final de *Persecución y Arte de Escribir* (apartado 3), y una conclusión (apartado 4).

1. LOS AÑOS DE FORMACIÓN DE LEO STRAUSS. La obra de Leo Strauss puede ser interpretada como un intento de restaurar la filosofía política e, igualmente, como testimonio de la manera de vivir el contraste entre razón y revelación⁴. Leo Strauss (1899-1973) nació en Kirhain, Alemania, en el seno de una familia judía ortodoxa⁵. Judío de cultura alemana, combatió por el Reich en la Primera

Guerra Mundial. En su retorno, flirtearía durante poco tiempo con el sionismo. Cursó sus estudios universitarios en la Universidad de Hamburgo, uno de los feudos del neokantismo, especialmente con Ernst Cassirer, que estaba preocupado por el “problema del conocimiento” y que sería su director de tesis: *El problema del conocimiento en la doctrina filosófica de F. H. Jacobi* (1921)⁶. En aquel momento, la vigencia del neokantismo y la fenomenología habían convertido el problema del conocimiento en el motivo central de la filosofía académica⁷. Como se sabe, Jacobi fue la contrafigura del criticismo kantiano y del idealismo alemán y es quien, en una polémica con el judío ilustrado que fue Moses Mendelssohn, abrió el debate sobre la cuestión del spinozismo de Lessing, la conocida “disputa del panteísmo”. Leo Strauss será uno de los editores de los *Gesammelte Schriften* de Mendelssohn, que iniciaron su publicación el año 1929 con ocasión del bicentenario del nacimiento del *filósofo popular* de la Ilustración alemana. Strauss se encargó de la edición del segundo volumen en el año 1931 y de la primera parte del tercero en el año 1932, mientras que la segunda parte de este volumen fue publicada en el año 1974, un año después de la muerte de Strauss⁸. Esta edición de la obra filosófica de Mendelssohn, ejemplo de la asimilación del judaísmo a la cultura alemana, es inseparable de uno de los ejes constantes del estudio de Leo Strauss, la relación entre filosofía y judaísmo⁹. Uno de sus últimos escritos sería una introducción a la traducción inglesa del libro póstumo (1919) de Hermann Cohen que trata de la religión de la razón según las fuentes del judaísmo¹⁰. Cohen, el fundador de la escuela neokantiana de Marburgo, veía sus escritos judíos como un apéndice a una filosofía sistemática del idealismo metódico del conocimiento puro; resulta un racionalista religioso para quien la revelación es la creación divina de la razón y no un hecho histórico. La religión racional no es ninguna religión histórica, como no lo es, en su interpretación, el judaísmo depurado¹¹. El judaísmo no es la religión absoluta, pero tampoco es una religión histórica más: es, y sólo lo es el judaísmo, el “monoteísmo puro”. En su introducción, Strauss indica la importancia del concepto *fuerza* para Cohen: la fuerza judía es el origen de la religión racional, algo que ninguna otra religión puede ser; necesita, sin embargo, que el platonismo y el kantismo purifiquen la fuerza con el fin de poder constituir el término adecuado¹². Para Strauss, tanto

Mendelssohn como Cohen representan manifiestamente la síntesis inestable (y, de hecho, fallida) de los elementos de una tensión superior a la síntesis. Desde esta perspectiva, resulta clara la referencia que Strauss haría, años después, en 1967, en *Jerusalén y Atenas*, a una conferencia de Cohen titulada “El ideal social en Platón y los profetas”¹³. Para Cohen, “Platón y los profetas son las dos fuentes más importantes de la cultura moderna”. La verdad es la síntesis entre la enseñanza de Platón y los profetas: Platón representaría en la síntesis coheniana la figura del conocimiento científico y de la ética racional; los profetas aportarían algo que es conocimiento sólo en sentido metafórico, pero que resulta indispensable a la “síntesis”. Precisamente por la carencia de los conceptos de *ciencia* y de *naturaleza humana invariable*, los profetas pueden creer que la conducta de un hombre respecto de otro puede sufrir un cambio de una manera más radical de lo que podía esperar Platón. He aquí, modificada, la expresión del “ideal ilustrado”¹⁴.

Editor de Mendelssohn, joven admirador de Cohen, Leo Strauss verá como un engaño o una ilusión el ideal social moderno del racionalismo científico que animaba la cultura occidental durante los años anteriores a la Primera Guerra Mundial. Después de la Rusia soviética y la Alemania nazi, se vuelve incierto lo que para Cohen era una evidencia, la superioridad de la síntesis moderna sobre sus componentes premodernos. Tampoco está nada claro que tales componentes sean elementos que puedan ser sintetizados. Tenemos, pues, que uno de los puntos de partida de la reflexión straussiana que irá configurándose como uno de los ejes de su pensamiento es el diagnóstico de quiebra de la noción de progreso moral que la mayor parte de corrientes filosóficas del siglo XIX defendían. Por ejemplo, Leo Strauss sostiene que la duda sobre el progreso moral ha conducido a una crisis de civilización porque la distinción entre bien y mal ha sido sustituida por la distinción entre progresista y reaccionario. El hombre moderno, por entender la filosofía política como una progresiva relativización de los conceptos de bien y de mal, se ha visto privado de los instrumentos conceptuales para decidir entre los valores y las diferentes alternativas de vida¹⁵.

Para Cohen, modificando en parte a Kant, el progreso no era cuestión de fe, sino un postulado de la razón práctica. Para la escuela de Marburgo, el progreso tenía, en el campo de la moral, un estatuto

como el de los postulados de la matemática en el campo de la ciencia natural. Se concebía como una parte esencial del racionalismo, una parte suficiente para dar sentido a la dignidad humana y a la felicidad. En la conferencia de 1967, Strauss ofrece un juicio sobre el gran maestro de su juventud: “El pensamiento de Cohen pertenece al mundo anterior a la Primera Guerra Mundial (...) Las peores cosas que él conoció fueron el escándalo Dreyfus y los pogromos instigados por la Rusia zarista: no conoció ni la Rusia comunista ni la Alemania hitleriana (...) Catástrofes y horrores de una magnitud hasta entonces desconocida, que hemos visto y hemos vivido, serían mejor explicados o hechos inteligibles por Platón y los profetas que por la moderna creencia en el progreso”¹⁶. Hoy por hoy, nadie comparte tan ingenua creencia; el progresismo se ha convertido en un juicio de valor, una decisión subjetiva. Strauss extrae en nombre del racionalismo clásico esta lección: el ser humano sólo puede intentar avanzar en la comprensión de sus límites o su necesidad o permanencia. La posibilidad del progreso en el sentido clásico arraiga en el conocimiento del carácter inacabado e incompleto de la sabiduría humana. “A causa de la elusividad completa, el inicio de las cuestiones rindió una evidencia mayor que el final o las respuestas; volver al principio es una necesidad constante”¹⁷. Porque, como dijo Strauss en el libro publicado un año antes de morir, “we all are beginners”¹⁸.

Sin embargo, el retorno al racionalismo político clásico será el resultado de una elucidación del conflicto entre razón y revelación (Atenas y Jerusalén) recuperado con el análisis de la fallida superación progresista. Strauss partía de la convicción de que el mundo judío se oponía claramente a la filosofía. “The issue of traditional Judaism versus Philosophy is identical with the issue of Jerusalem versus Athens”¹⁹. Es difícil no ver la conexión con la devaluación del primer objeto de la filosofía –los cielos y los cuerpos celestes– en el primer capítulo del Génesis, la prohibición de comer del árbol del bien y del mal en el segundo capítulo, el nombre divino “Seré quien seré”, el aviso de que la ley no está en el cielo ni bajo el mar, las palabras del profeta Miqueas sobre lo que el Señor pide del hombre y las declaraciones talmúdicas del tipo “aquél que reflexiona sobre cuatro cosas –sobre lo que está por encima, por debajo, enfrente y detrás– sería mejor que no hubiera venido al mundo”²⁰.

Ahora bien, para Strauss, el estatuto de la filosofía en el Judaísmo y el Islam no fue una desgracia para ésta. Su reconocimiento oficial en el mundo cristiano la sujetaba a la supervisión eclesiástica; en cambio, su precaria posición en el mundo judío o islámico la mantuvo en la estricta privacidad y, por lo tanto, disfrutando paradójicamente de más libertad. En este aspecto, se parece más al estatuto del que disfrutaba en el mundo griego clásico. Strauss mantiene que a menudo se ha dicho que la ciudad antigua era una sociedad cerrada, pero que había una actividad esencialmente privada y transpolítica: la filosofía. Los filósofos judíos y musulmanes reconocieron el paralelismo entre tal estado de cosas y el propio de su tiempo. En la ciudad griega, el filósofo estaba en gran peligro; así lo dice Platón según Farabí. Platón evitó el peligro con su arte; sin embargo, su éxito no ha de cegarnos sobre la existencia de un peligro que, por mucho que sus manifestaciones puedan cambiar, es, según Strauss, siempre presente en la filosofía²¹. Partiendo de la situación espiritual del judaísmo alemán, en particular de la situación de dependencia en la que se encontraba entonces respecto del mundo cultural, Strauss se concentra en la relación entre “racional” e “irracional” en materia religiosa, subrayando la existencia de una cesura epocal entre la concepción de esta relación en la teología premoderna y la moderna:

“La teología premoderna tenía la tarea de determinar una cesura a favor de las instancias racionales de la religión en lucha contra las primitivas instancias irracionales; hoy para la teología se pone como deber la consecución de la tarea exactamente inversa, aquella de avanzar desde el ámbito de lo racional a través de la escrupulosa y científicamente indiscutible afirmación de lo irracional, hacia la construcción de un sistema en relación con el objeto [...] La teología premoderna elaboraba la especulación propia en un ambiente religiosamente determinado –la nueva teología vive bajo un cielo abierto, y tiene que construir sola, con sus solas fuerzas, un ambiente propio. Antes, el primer hecho era Dios –hoy: el mundo, el hombre, la experiencia religiosa”²².

A pesar de la tesis sobre Jacobi que le dirigirá Cassirer y de la influencia académica del neokantismo, Strauss no será un seguidor de esta escuela. “Cuando era todavía un joven y seguidor vacilante y dudoso de la escuela neokantiana de Marburgo, Husserl me explicó

la naturaleza de su propia obra en estos términos: La escuela de Marburgo empieza por la raíz, mientras que yo empiezo con la fundación”. Con el fin de conseguir la habilitación, continuará sus estudios con la asistencia a los seminarios de Husserl y Heidegger en Friburgo a la vez que estudia las últimas obras de Hermann Cohen y profundiza la amistad con Franz Rosenzweig. La cuestión intelectual en la que se encuentra comprometida la universidad alemana es la superación de Kant, que estalla con la publicación de *Kant y el problema de la metafísica* por Heidegger y el debate entre éste y Cassirer en Davos el 1929. En cambio, de sus estudios sobre Jacobi, en continuidad con su investigación, Strauss dirigirá sus pasos hacia Spinoza. En 1925 empieza a colaborar con la *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, en Berlín, donde coincide con Abraham Joshua Heschel, estudioso de Maimónides. Esta academia era paralela a la *Freies Jüdischen Lehrhaus* que Rosenzweig fundó en Frankfurt am Mein en 1920²³. La filosofía será utilizada como arma y herramienta en la problemática interior del mundo intelectual judío. El posicionamiento de Strauss en su tesis de habilitación puede darnos una idea de la controversia sobre Spinoza en el seno de la comunidad judeogermánica de los años veinte entre Hermann Cohen y los partidarios de la revocación de la expulsión.

En el prefacio de la edición americana de *Spinoza's Critique of Religion* (texto redactado en 1962, que ha sido interpretado como “testamento espiritual” y como autocrítica), Strauss esboza un dibujo de sus años de formación antes de distanciarse de la propia interpretación temprana de Spinoza y vuelve críticamente a los pensadores que le influyeron, como H. Cohen o F. Rosenzweig. En retrospectiva, recuerda la debilidad de la democracia y del liberalismo alemán de los años veinte, la insatisfacción de los alemanes por el mundo moderno y su nostalgia romántica por la Edad Media, la herencia de Goethe y de Bismark, la contraposición entre Oriente y Occidente, y, sobre todo, la situación precaria de los judíos alemanes²⁴. Según Carlo Altini, el hálito que inspiraba la *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* no tiene que ser entendido sólo a la luz de la situación específica creada en la Alemania de Weimar, sino sobre todo de acuerdo con la situación político-cultural específica de los judíos en el mundo moderno, representada con la máxima evidencia, para el joven Strauss, en las

cuestiones formuladas por el *sionismo* que giran sustancialmente sobre un problema central, relativo a la redefinición de la *identidad judía* en el mundo moderno. El proyecto sionista, que en aquellos años en Alemania era representado por las ideas de Leon Pinsker, Theodor Herzl y Max Nordau, ocupó por poco tiempo la pasión juvenil de Strauss y dejó sitio a una valoración más clara de la propuesta sionista, un distanciamiento claramente testimoniado en los primeros ensayos de 1923, publicados en las páginas de las revistas *Der Jude* y *Jüdische Rundschau*²⁵. Strauss sostiene que la solución del problema judío propuesta por el sionismo no es más que la otra cara de la solución asimilacionista propuesta por los diferentes movimientos liberales, judíos o no, que se erigían a favor de la emancipación de los judíos. Tanto el liberalismo como el sionismo ven la cuestión judía como puramente humana y política y olvidan el aspecto más esencial de la tradición hebraica, la fe. Entre el proyecto sionista y el asimilacionista existe una diferencia, por el hecho de que la asimilación intenta negar la existencia de la cuestión judía allí donde el sionismo afirma su persistencia. Con todo, esta diferencia, importante desde un punto de vista “humano”, no parece ser decisiva, ni en la teoría ni en la práctica²⁶.

La cuestión straussiana se plantea en la aclaración del hecho de la revelación. Según ha visto muy bien Antonio Lastra²⁷, la revelación se plantea, a la manera de Jacobi, como un hecho y, por lo tanto, como algo que no se corresponde de inmediato con la filosofía, que es un procedimiento racional y demostrativo, sino con la percepción y el sentimiento. Para Strauss, la facticidad de la revelación será objeto de estudio político hasta alcanzar la filosofía. Jacobi, sin embargo, había proclamado, en discusión con Lessing, que “no hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza”, y equiparaba tal filosofía con el ateísmo. Así pues, ante el hecho de la revelación, que para el judaísmo era, además de la garantía de la existencia de la realidad, la revelación de una Ley y una serie de reglas de conducta, se alzaba la filosofía, caracterizada –de Spinoza a Kant– como la negación de Dios. Es importante retener que la filosofía de Spinoza omitía la posibilidad de una salvación personal, ya que la sustancia es única, lo que significaba para el judaísmo la imposibilidad de recurrir a una fuente diferente de obediencia, a una

conciencia privada o comunitaria, capaz de enfrentarse a un Estado que acaparara la única sustancia del mundo político²⁸.

La situación en la que debemos entender a Strauss tenía como uno de sus componentes, según hemos visto, la ofensiva contra el neokantismo que dominaba en las universidades alemanas –y la idea de progreso que traía asociada. Paralelamente, y contra el mismo neokantiano Cohen, si bien en la medida que éste representaba una posibilidad de asimilación germánica del judaísmo moderno, se incubaba una controversia fuera de la universidad en el mismo seno del judaísmo. Una etapa de tal controversia fue la discusión (1916-1917) entre Cohen y Buber sobre el sionismo y el Estado. Cohen había defendido la identidad moral entre el judaísmo y el germanismo, mientras que Buber se había propuesto, sin prever las consecuencias, la desnacionalización y emigración de la comunidad judía a Palestina. Cohen procuraba exponer el conflicto entre la religión y el Estado, con la mirada puesta en la obra de Spinoza, cuyo sentido descubría en el establecimiento, “contra la pretensión de la Iglesia”, del “derecho del Estado a promulgar leyes por lo que respecta a las confesiones religiosas y sus creencias”²⁹. Para Cohen no podía esperarse de Spinoza ni amor ni comprensión para el judaísmo. Strauss replicó en un escrito de 1924 en el que trataba de mostrar que el *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza se comprendería por “el estado de espíritu general del siglo xvii”, sin necesidad de “dar un peso particular al contexto judío de la vida de Spinoza”. El *TTP* se dirige a un mundo europeo, y no específicamente a la comunidad judía. Strauss creía posible aún una vigencia del racionalismo con sólo apartarse del romanticismo alemán “que el romanticismo judío ha copiado”. La defensa del racionalismo es, en el fondo, una defensa de la instancia superior del Estado, inevitable desde el momento en que cualquier teoría de la razón sea aplicada por encima de los condicionamientos históricos. Spinoza advierte del riesgo que supone para el naciente liberalismo el auge del irracionalismo en la forma de sectas místicas, en la medida que el fin de la fe “no es otro que la obediencia y la piedad”³⁰. La *libertas philosophandi* de Spinoza es la única libertad capaz de legitimar el nuevo orden de cosas, al neutralizar las concepciones contrapuestas del Estado y de la religión (o Iglesia)³¹.

La presencia de numerosos temas “judíos” en los ensayos straussianos de los años veinte, temas que se contrastan con autores que pertenecen a la tradición judía alemana, no significa que el horizonte del pensamiento de Leo Strauss esté confinado en una tradición “confesional”. La forma, absolutamente *filosófica*, a través de la cual Strauss trata la confrontación con los problemas prácticos y teóricos que comporta el “retorno” al hebraísmo y a la ortodoxia, del sionismo a la asimilación, está asociada a la presencia de un análisis de las cuestiones filosóficas y políticas tratadas por los principales filósofos contemporáneos en sus textos más representativos. Este período acaba precisamente con un importante ensayo publicado el año 1932 que está dedicado al análisis del concepto de *lo político* según Carl Schmitt³². Pero incluso su libro sobre Spinoza no es un libro “judío”, sino un libro que da testimonio de su profundo arraigo en el interior del clima cultural de la Alemania de Weimar y que contiene, a través de una perspectiva histórica, una reelaboración personal del tema de la *crisis de los valores*. Una cita straussiana sobre el problema de Nietzsche expresa la perspectiva a través de la cual el joven Strauss interpreta el tema de la crisis: “El ateísmo anterior a Nietzsche es completamente diferente al ateísmo de Nietzsche, porque Nietzsche sabía que la muerte de Dios significaba el ocaso de un sol; de hecho, el ateísmo de Nietzsche no es, como piensa Scheler, una revuelta contra Dios, una protesta moral contra Dios”³³.

2. LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN DE SPINOZA COMO FUNDAMENTO DE SU CIENCIA BÍBLICA. ¿Por qué estudiar Spinoza? Acompañaban la decisión de Strauss la conmemoración del aniversario de su muerte, el debate que nuevamente suscitó y el interés de la *Akademie*. La controversia se inició a raíz de los actos de conmemoración del doscientos cincuenta aniversario de la muerte de Spinoza por parte de los judíos alemanes, en el cual se reclamaba la revocación de la expulsión. A su favor estaban el “judaísmo de la Torah” o “espiritual”, que tendría su culminación refinada en el “nuevo pensamiento” de F. Rosenzweig, y el “judaísmo de la nación” o “pragmático-político”, que tendía a la militancia sionista. Strauss ironiza: “Dos motivos impulsaban a los judíos alemanes a celebrar a Spinoza. El primero era su reconocido y benéfico influjo sobre la humanidad y, sólo

después, sobre los judíos. El segundo era su reconocido y benéfico influjo sobre los judíos y, sólo después, sobre la humanidad”³⁴. Para Strauss, aquello que en el fondo se dirimía era la problemática posición política de los judíos en la débil democracia liberal de la Alemana weimariana. La postura de Cohen era de franca oposición a la rehabilitación: no tan sólo no contemplaba una demanda de revocación de la exclusión, sino que, menos aún, una “canonización” de Spinoza entusiasta y absurda. Cohen no entendía cómo la corriente “espiritual”, que comprendía la religiosidad judía como “experiencia” y, como tal, no delimitable a una cultura determinada, no se percataba de que los ataques de Spinoza en el *TTP* contra la ley mosaica se extienden a cualquier forma de religiosidad y, por lo tanto, “de experiencia religiosa” (contra aquella interpretación del *TTP* que no lo encuentra crítico con la religiosidad espiritual del Nuevo Testamento). El “nuevo pensamiento” de Rosenzweig no podía apelar a una revocación de la exclusión de Spinoza, porque él mismo resultaría criticado en las categorías spinozianas. Ante el “judaísmo de la nación y de la cultura”, Cohen presenta a Spinoza como un traidor a su pueblo: en el *TTP*, se expresaría como un cristiano contra el judío: humilla el judaísmo carnal y particular que ordena el odio al enemigo ante un cristianismo espiritual y universal que ordena el mandamiento del amor. Según Cohen, la ley mosaica es para Spinoza una ley nacional de un grupo subversivo sin nación: el dios de Moisés es un dios tribal y, además, corpóreo; el cristianismo, en cambio, no implicaría una legalidad que entrara potencialmente en conflicto con la legalidad del Estado (Cristo es un maestro, no un legislador). Spinoza podría abrazar ese cristianismo por su función reguladora del comportamiento que se mueve en un marco en principio libre de conflictos legales. Cohen critica la demanda de revocación, tanto desde la posición “liberalmente correcta” que está en sintonía con el “nuevo pensamiento” como sistema filosófico y, por ello, en sintonía con la cultura alemana y la filosofía “universal”³⁵, como desde la perspectiva nacionalsionista que se apropia de una figura “universal” para reintegrarla a la cultura “judía”. Y mantiene esta doble crítica contradictoria porque ve en multitud de ejemplos del mismo *TTP* la contradicción más flagrante. Llega a decir que “no hay hombre cabal capaz de entender, y no digamos superar, las contradicciones del *TTP*”, y acaba emplazando

el caso Spinoza a alguna explicación psicológica que nos informaría de un resentimiento u odio que difícilmente seguiría una pauta lógica³⁶.

Situándose críticamente en este debate, Strauss procuraría hacer justicia a Spinoza y al problema teológico político: trataba en el estudio de 1930 “de examinar el *TTP* atendiendo a la cuestión de si verdaderamente Spinoza había llevado a cabo la refutación de la ortodoxia”³⁷. Strauss pudo haber sufrido un cierto condicionamiento por el *tema* que le había confiado la Academia, a saber, la ciencia bíblica de Spinoza³⁸. Sin embargo, no por eso puede afirmarse que su contribución sea en alguna medida espuria, dado que su tema más valioso, la relación entre el racionalismo moderno y la crítica de la religión, informa por sí de manera explícita todo el libro. Estamos de acuerdo con Carlo Altini en que ningún argumento textual da puntos de apoyo para la verificación de la existencia de una cesura en el interior del primer período straussiano como la sugerida por Scholem; la confrontación con los textos “judíos” de los años veinte y treinta demuestra lo contrario, esto es, una sustancial unidad temática y de perspectiva, al menos a partir de la ruptura con el sionismo hasta la completa formulación de la teoría hermenéutica a finales de los años treinta. Existen naturalmente algunos pasajes en el interior del joven Strauss que demuestran una progresiva apreciación de la propia dirección interpretativa; basta con pensar en la original perspectiva platónica a través de la cual, en *Philosophie und Gesetz*, se interpreta la profetología de Maimónides. Si se excluye la recensión del ensayo de Otto sobre lo sagrado, la literatura de referencia en los primeros ensayos straussianos está particularmente circunscrita al interior del mundo judío; sin embargo, el aire cultural de su obra sobre Spinoza es indudablemente más amplio. Por otra parte, al menos a partir de 1930, se acentúa la conciencia de la importancia de Hobbes en la constitución del paradigma filosófico-político de la modernidad³⁹; por lo demás, Strauss recupera la perspectiva filosófico-política de los clásicos griegos, de Platón en particular, que, desde este punto de vista, constituye una importante ocasión para una nueva formulación del problema. Sin embargo, no hay que considerar estos pasos como “revoluciones”, porque constituyen el desarrollo de un recorrido de estudios que encuentra su origen propio en el “caso Spinoza” y,

sobre todo, no puede decirse que en el *Preface* hayan sido artificialmente escondidos⁴⁰.

El libro se divide en dos partes desproporcionadas. La primera se titula: “La tradición de la crítica de la religión” y, después de una introducción, trata en el primer capítulo de los inicios de tal tradición desde el epicureísmo; en el segundo, de Uriel da Costa; en el tercero, de Isaac de La Peyrère; y, en el cuarto y último de la primera parte, de Thomas Hobbes. La segunda parte del libro, más extensa, se titula “La crítica de Spinoza de la Religión”: después de una introducción se presentan seis capítulos. El quinto del libro, y primero de esta segunda parte, se dedica a la crítica de la ortodoxia. El sexto capítulo se titula “La crítica de Maimónides”. El capítulo séptimo trata “La crítica de Calvino”. El capítulo octavo se ocupa de “El análisis de la religión revelada”. El capítulo noveno, de “El estado y la función social de la religión”. El capítulo décimo y último concluye con “La concepción de Spinoza de la Biblia y de la Ciencia Bíblica”.

La proposición principal de Strauss es la tesis según la cual “la posibilidad de la crítica de la religión revelada depende de la posibilidad del *sistema*”, es decir, de la filosofía misma, y consiste en no intentar que la naturaleza obedezca al hombre, sino en obedecer la naturaleza. Dios –escribió Spinoza– “dirige la naturaleza tal como lo exigen las leyes universales y no las leyes particulares de la naturaleza humana”⁴¹. La crítica de la religión es una crítica de las expectativas desmesuradas que la religión suscita, así como de las atribuciones incomprensibles del *deus absconditus*⁴². Dilucidar la función social reservada a la religión requiere alcanzar una comprensión más profunda, según Strauss, “de la compleja relación entre la teoría política y el *ethos* político”. Sólo el Estado (y no, como en Maimónides, la comunidad apartada de la vida social) garantiza la seguridad de la vida social y la moralidad suficientes para el ejercicio de la inteligencia o contemplación. La diferencia con Hobbes radica en que el Estado tiene que basarse en la libertad de aquellos que lo conforman. De esta manera, la seguridad y la paz no son las razones últimas del Estado, sino la convicción que anima a los ciudadanos del Estado libre, como Spinoza escribe en el último capítulo del *TTP*. La razón es, principalmente, la capacidad de ordenación de las pasiones.

Sólo si una ordenación parecida es posible, lo es la democracia o gobierno de la multitud por sí misma⁴³. Strauss asume un programa que se presentaba, retrospectivamente, solucionado el caso Spinoza, como un camino de moderación ante la “propia destrucción de la razón” que se ha producido en la modernidad:

“La victoria de la ortodoxia por medio de la autodestrucción de la filosofía racional no fue una bendición en sentido absoluto, porque fue una victoria no de la ortodoxia judía sino de toda ortodoxia, y la ortodoxia judía, de principio a fin, fundamentaba sobre su racionalidad superior sus derechos de superioridad sobre las otras religiones (Deut 4:6). Aparte de eso, la jerarquía de moralidad y voluntad a que se refería el último ateísmo no podía ni ser ni reclamarse intrínseca y teóricamente verdadera: la voluntad de poder [...] puede estar en la base de cualquier otra doctrina; sin embargo no está en la base de la doctrina de la voluntad de poder [...] Otras observaciones y experiencias confirmaron la sospecha de que no habría sido sabio despedir la razón. Empecé a preguntarme si la autodestrucción de la razón no sería el resultado inevitable del racionalismo moderno, diferente del racionalismo premoderno, especialmente del judeomedieval y de sus fundamentos clásicos (aristotélicos y platónicos)”⁴⁴.

La formulación del *esoterismo*, lo es, pues, de la investigación de aquello que refutaría la ortodoxia. Ahora bien, Strauss estaba convencido de la *clausura de la modernidad* en el nihilismo, y de aquí su resistencia a la revelación. Si la relación premoderna es la de la confrontación Fe y Razón, previa a constatar el *nihil* absoluto, la salida straussiana será el retorno a la búsqueda del racionalismo clásico: Maimónides leído entre líneas, o sea, los griegos, o sea, Platón⁴⁵.

3. PERSECUCIÓN Y ARTE DE ESCRIBIR. En 1932, año de la conmemoración del tercer centenario del nacimiento de Spinoza, Strauss publicó *El testamento de Spinoza*. Se trata de un artículo breve, una valoración que descubre la admiración que sentía por el filósofo: Spinoza, escribe Strauss, perdurará por su *independencia*⁴⁶. Acabada la fase inmediatamente posterior de sus investigaciones sobre Maimónides y Hobbes, pasa por un difícil período: a causa del forzado exilio consecutivo a su beca de ampliación de estudios en

Francia e Inglaterra, a partir de 1937 se establece en Estados Unidos, primero como investigador del Departamento de Historia de la Columbia University; después, desde 1938, en la Graduate Faculty of Political and Social Science de la New School for Social Research de Nueva York. Durante estos años, va tomando cuerpo de forma cada vez más evidente el problema de la reticencia de la escritura filosófica entendido como representativo de la diferencia entre vida política y vida filosófica, que Strauss organiza completamente en 1939, especialmente en los ensayos sobre Jenofonte y Lessing⁴⁷, y aún más en la publicación, en 1952, de *Persecution and the Art of Writing*⁴⁸.

Para Strauss, pretender juzgar el pasado desde el punto de vista del presente es presumir que éste ofrece una perspectiva mejor que aquél; el verdadero pensador debe mantener abierta la posibilidad de vivir en un tiempo que es inferior al pasado⁴⁹. Este modo de aproximarse al pasado implica, por una parte, una manera de leer sus libros y, por otra, sostener una determinada valoración de sus clásicos. Pueden extraerse dos primeras normas de lectura según Strauss. La primera es que para entender a un escritor es necesario seguirlo detalladamente, hacerse cargo de todos los meandros, de todas las contradicciones aparentes de su pensamiento; aquello que Strauss teme sobremanera es que se pretenda imponer las propias nociones a aquellas del pasado antes de saber qué pensaban los antiguos. La segunda norma es que un pensador puede callar o dejar implícito voluntariamente un punto importante de su pensamiento; este caso es obvio cuando hay persecución o censura. Parece, no obstante, que para Strauss esto puede extenderse a todos aquellos autores que acepten la distinción entre pensamiento esotérico y exotérico, e implicaría, de hecho, a todo el pensamiento político y religioso hasta el siglo xvii.

En el estudio de determinados pensadores –Maimónides, Halevi y Spinoza entre otros– Leo Strauss había descubierto la siguiente manera de concebir las relaciones entre la búsqueda de la verdad y la sociedad: la filosofía y la ciencia, como supremas expresiones de la actividad del hombre, consisten en un intento de sustituir la simple opinión de todas las cosas por el conocimiento de “la totalidad”. No obstante, el mundo de la opinión es el elemento en el cual se desarrolla la sociedad; de aquí que la filosofía y la ciencia

lleven en su seno un intento de disolver el elemento en que la sociedad respira y, por este camino, pongan en peligro la sociedad. Se sigue de ello que la filosofía y la ciencia deban limitarse a una minoría y que los filósofos y científicos deban respetar las opiniones sobre las que se fundamenta la sociedad. Esta limitación a una minoría viene dada por la misma dificultad de la materia, mientras que el respeto por la opinión viene dado por la dificultad o imposibilidad de cambiarla por conocimiento. Estos autores desarrollaron un método de exposición particular que les permitió revelar a unos pocos lo que ellos consideraban como verdad, sin poner en peligro la aceptación incondicional que la mayoría da a las opiniones. Diferenciaron de una manera clara entre una doctrina verdadera, esotérica, y otra socialmente útil, exotérica⁵⁰. La premisa crucial de este argumento es la proposición de que el mundo de la opinión es el elemento en que se desarrolla la sociedad. La idea que exponía Strauss llevaba implícitas dos cuestiones. Una histórica: saber si han existido alguna vez grandes pensadores que mantuvieran el mismo punto de vista respecto a las relaciones entre filosofía y sociedad que ahora hemos descrito y se sirvieran de él como orientación en su actividad comunicativa; otra filosófica: saber si este punto de vista es completamente falso, completamente verdadero o condicionalmente verdadero (por ejemplo, “el mundo de las opiniones es el elemento en que se desarrollan las sociedades no liberales”).

En el contexto de esta discusión hermenéutica, Strauss renueva su interpretación de Spinoza. Considera que la empresa spinozista es un ataque contra la fe bíblica. Spinoza podía llevarlo a cabo casi abiertamente porque contaba con la simpatía de los creyentes liberales y, sobre todo, con la de los que consideraban la doctrina moral, en oposición al dogma y a los ritos, como la doctrina principal de la sagrada revelación según se presentaba en la Biblia. La tesis explícita del *TTP* contiene una versión radical de la posición “liberal”. A pesar de ello, existen poderosas razones para dudar de que Spinoza estuviera totalmente de acuerdo con esta posición “liberal”. Spinoza intentaba apaciguar no a los teólogos ortodoxos que combatía, sino a los que se sentían más o menos inclinados hacia un cristianismo liberal. Encubría su parcial, aunque importante, desacuerdo no con los teólogos calvinistas o los rabinos de la

sinagoga, sino con los creyentes liberales de diversas procedencias, ganados por el altruismo del mandamiento del amor. *La finalidad del TTP es la defensa de la libertad de filosofar*. Para hacerlo, le era preciso acabar con el prejuicio de que la filosofía tiene que estar al servicio de la teología. Spinoza podía haber defendido, como Descartes, una radical separación entre filosofía y teología, junto con un reconocimiento de los límites de la sabiduría humana. Sin embargo, como nos informa su amigo Meyer, éste es precisamente uno de los puntos que lo separan de Descartes: “Porque él [Spinoza] no considera que la voluntad sea distinta del entendimiento y, mucho menos, que esté dotada de tal libertad (...). Afirma que, así como la extensión no está determinada por ningún límite, tampoco lo está el pensamiento”⁵¹. La posición cartesiana se hace compatible con una aceptación del hecho de que la religión bíblica enseña una verdad superior a los frutos del árbol de la ciencia humana (mecánica, medicina y moral); también excluye el tratamiento filosófico del problema político. Spinoza, en cambio, quiere demostrar que la doctrina bíblica no posee ningún valor cognoscitivo; en consecuencia, debe refutar los argumentos que han surgido a favor de la revelación. Para hacerlo, el *TTP* argumenta exotéricamente partiendo de la suposición de que la revelación bíblica no enseña el conocimiento de las cosas, sino los principios de la acción verdadera, y que estos principios exigen la tolerancia. Tal manera de proceder estaba motivada por la voluntad de ganar para el partido de la tolerancia o el partido de Jan de Witt a los creyentes que leían la Biblia racionalmente, atribuyéndole un sentido religioso que Spinoza negaba.

Las contradicciones en el *TTP*, significativas para Strauss, aparecerían, por ejemplo, discutiendo la cuestión de los milagros: Spinoza contradice el principio de que toda interpretación de la Biblia tiene que proceder de ésta. Afirma que cualquier enseñanza bíblica que contradiga la razón tiene que ser considerada un añadido erróneo a las Sagradas Escrituras. La parte teológica del *TTP* se abre y se cierra con la afirmación de que la revelación y la profecía son conocimientos de verdades que sobrepasan la capacidad de la razón. En otros pasajes se niega la posibilidad de un conocimiento superior al racional⁵². Por ejemplo: Spinoza asegura primero que sólo Jesús ha alcanzado la excelencia

sobreracional con el fin de recibir revelaciones de contenido sobreracional. Sin embargo, en el pensamiento de Spinoza, la mente de Jesús no puede haber sido más que la del mayor filósofo que nunca haya existido. Y, si es presentado como algo más, se debe a la imaginación de los apóstoles. Spinoza asegura no entender la Biblia por su carácter jeroglífico y por sus continuas contradicciones, y eso lo dice en un libro, el *TTP*, que tiene contradicciones. Es decir, cae en los mismos problemas que los autores de las Sagradas Escrituras cuando querían dar a entender la verdad al vulgo y producían escritos en los que resultaba casi imposible rastrear la verdadera enseñanza de los profetas. La tesis de Strauss es que Spinoza escribe no sólo para filósofos, sino para filósofos potenciales en etapas tempranas de su formación, cuando todavía se encuentran sometidos a prejuicios vulgares. Por eso Spinoza escribe del mismo modo que los autores de la Biblia y los profetas se dirigían al vulgo. Así, podríamos entender que el término *Dios*, tal como se concibe en la *Ethica*, sirve para apaciguar, aparentar y dar a entender: Strauss sostiene polémicamente que podríamos reescribir la *Ethica* sin la palabra “Dios”, y con ello darle todo su sentido ateo o panteísta. Strauss considera que la manera como Spinoza trata las contradicciones, que abundan en la Biblia, nos ayuda a entender las contradicciones del *TTP*. La regla que Spinoza encuentra en las Sagradas Escrituras y que Strauss aplica al *TTP* es la siguiente: “si un autor que admite, ni que sea ocasionalmente, que él habla según la costumbre de los hombres, pronuncia juicios contradictorios sobre un tema, el juicio que está en contradicción con la manera de ver vulgar tiene que ser considerado como su verdadero modo de ver; esto es, cada juicio de un tal autor que esté de acuerdo con los modos vulgarmente sagrados o que tienen autoridad debe rehusarse como no admisible, o, al menos, debe ponerse bajo sospecha aunque no haya sido contradicho nunca por su autor”⁵³. En conclusión, el *TTP* va dirigido a los cristianos, no porque Spinoza creyera en la verdad cristiana o en su superioridad respecto del judaísmo, sino para acomodarse a las opiniones de su tiempo: dicho de otra forma, Spinoza quería convertir a la filosofía a tantos como pudiera. En su época, además, era menos peligroso atacar al judaísmo que al cristianismo. Eso no implica que Spinoza estuviera determinado por su época y que

debamos realizar una lectura histórica, sino que creyendo el *TTP* atemporal, adaptó de manera intencionada la expresión pública de su pensamiento.

Recientemente, Laurent Jaffro ha procurado dar respuesta a este interrogante recurriendo al expediente de la retórica estoica, partiendo, eso sí, de la obra de Strauss⁵⁴. Acabamos de ver cómo el ensayo de Strauss sostenía que aquello que el *TTP* dice de los objetos textuales de los que se ocupa debemos aplicárselo también a sí mismo. Leo Strauss partía de las contradicciones manifiestas en el *TTP*. Entre éstas, algunas tocaban particularmente la suerte que Spinoza reserva al cristianismo. Así, si no existe conocimiento supra-racional, y si Cristo ha comprendido de manera adecuada aquello que le ha sido revelado, en oposición a los profetas del Antiguo Testamento⁵⁵, entonces Cristo fue el mayor filósofo y la doctrina de la causalidad inmanente es la enseñanza esotérica del Nuevo Testamento. Pero, si éste es el caso, nos encontramos con una contradicción: “La separación radical de la filosofía y la Biblia constituiría una exigencia absurda si la enseñanza esotérica del Nuevo Testamento representara el máximo de la sabiduría filosófica”⁵⁶. Además, otros antes que Jesús, como Salomón, habían formulado principios análogos. Debemos concluir que la enseñanza de Jesús no es otra cosa que una “moral racional” y, más precisamente, la “combinación [de la moral racional] con una *historia* que permite ser examinada por la gente simple de todas las naciones”. La diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento no está en el contenido de la enseñanza, que siempre tiende a pedir la obediencia, y no el conocimiento, y promueve la simple práctica de la justicia y la caridad; es sólo una diferencia de orientación debida a que los destinatarios son distintos: los profetas del Antiguo Testamento se dirigen a los judíos; Cristo se dirige a todos los hombres⁵⁷. Esta disparidad de destinatarios y de circunstancias políticas –entre una situación en la que el pueblo de Israel se dotó de un Estado (la ley de Moisés) y una situación en la que está sometido al Imperio de Roma–, explica la diferencia entre el mandamiento de Moisés “Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo” y la palabra de Cristo en el Sermón de la Montaña “Ama a tu enemigo”⁵⁸. Strauss sostiene que Spinoza se dirige a los cristianos de su tiempo, “no porque Spinoza creyera en la verdad del cristianismo o en la

superioridad del cristianismo respecto del judaísmo”, sino porque adaptaba su propósito a la capacidad común del lector-filósofo que en el prefacio del *TTP* se opone al supersticioso. Este “filósofo potencial”, que todavía está sometido a los prejuicios pero que puede tener un oído atento y bien dispuesto, es uno de esos cristianos que eran *liberales* en el sentido en que la religión se reducía para ellos a un mínimo de dogmas y para el cual todas las ceremonias y todos los sacramentos no tenían importancia, por no decir que eran perniciosos.

La contestación spinoziana al carácter excepcional de la enseñanza de Cristo ha llevado a Strauss a insistir sobre la profunda continuidad entre un discurso adaptado a una nación y a sus prejuicios y el discurso de Cristo, adaptado a “la gente más sencilla de todas las naciones”. Mientras que subraya la continuidad entre el prejuicio particular y la noción más común (con el fin de atenuar la ruptura entre AT y NT), Strauss está obligado a negar de alguna manera la continuidad entre esta “noción más común”, entendida como la concepción más aceptada, y la “noción común”, que en la *Ética* denomina segundo género del conocimiento⁵⁹, para afirmar la heterogeneidad radical entre la enseñanza de Cristo y la verdadera filosofía. Strauss habla de un discurso adaptado a “la gente más simple de todas las naciones”, mientras que un discurso verdaderamente dirigido a “todos los hombres” no tendría sólo valor para “los más simples”. Es cierto que la ambigüedad está en el concepto de “noción común”. Leo Strauss tiene razón cuando rechaza exagerar, según un movimiento que tiene a menudo el favor de los comentaristas, la oposición que fija el *TTP* entre las nociones comunes a que se dirige la enseñanza de Cristo y los prejuicios de un pueblo a los cuales se adapta la palabra de los profetas. Sin embargo, está obligado a introducir, en pro de la causa, entre estas nociones comunes y las nociones comunes del segundo género del conocimiento, una oposición que Spinoza no autoriza de ninguna manera⁶⁰ o, si se prefiere, a sugerir que el uso de la expresión “noción común y verdadera” en el *TTP* es casi decorativo.

Laurent Jaffro propone volver al concepto estoico de *prolepsis*, o *prenoción* como medio de pensar una progresividad de la verdad, idea a la cual la “noción común” spinoziana debe algo. La continuidad entre la preconcepción confusa y la concepción

clarificada impedía al estoicismo imperial mantener que aquel que no fuera sabio estuviera “loco” –ni que fuese un “loco” que progresa–. La tradición estoica de las “prenociones” tiene además la ventaja de aclarar la orientación retórica de la interpretación de las Escrituras y de la escritura spinozista del *TTP*. Las Sagradas Escrituras son concebidas por Spinoza como un conjunto heterogéneo de discursos adaptados a auditorios particulares. Cristo, si bien no un filósofo, es, al menos, el rétor del universal, mientras que los profetas resultarían los rétores de lo particular. Ya que Cristo ha inventado el espacio público de la humanidad, se dirige a preconcepciones verdaderamente universales. Vale el mismo punto de vista retórico para el Spinoza del *TTP*. La escritura del *TTP* se adapta a un público de “cristianos liberales” o de “lectores filósofos” (es decir, no supersticiosos y preparados para la vida filosófica), pero que son todavía cristianos y, por lo tanto, todavía no filósofos. Las prenociones son siempre prenociones de un *público*; son invocadas siempre que es necesaria la defensa de la filosofía. Las prenociones, antes que semillas universales del saber, corresponden a las prevenciones de un público particular, alejado de la filosofía, con las cuales el filósofo-rétor simpatiza hábilmente. Es más, en la medida en que las preconcepciones no son nunca falsas por sí mismas, sino sólo mal aplicadas, el filósofo-rétor puede persuadir a su público de la facilidad con la que es posible ponerlas en conformidad con el verdadero saber, sin tener que explicarse de entrada sobre la manera del cambio. Brevemente, Jaffro propone la teoría estoica de las prenociones como el medio para pensar la relación entre el filósofo y el público, la comunicación reservada de la filosofía ante el sentido común. Esta concepción retórica de la prolepsis justificaría la manera en que Spinoza habla de una acomodación de la palabra a las nociones particulares en el marco de una estrategia general de apología de la libertad de filosofar. De este modo, un discurso adaptado a la capacidad de un auditorio no resulta un engaño ni una impostura, sino una comunicación de la que la retórica nos ha dictado las reglas –con más razón cuando este discurso está concebido para ser entendido por todos los hombres. Esto vale también para el discurso de Spinoza: lo que importa es reconocer que la ruptura verdadera no lo es en la naturaleza de las prenociones a las que se dirige el

discurso, sino en las modalidades de la comunicación. Una narración, incluida la narración que dice que Cristo habría razonado, no es lo mismo que un razonamiento. Es en este sentido que el *TTP* es un objeto excepcional, porque toma su modo de comunicación de la Escritura y, por mucho que pueda ser una preparación a la filosofía, no puede ser más que una narración de segundo grado. Podemos ahora reencontrar la enseñanza de Strauss: la cuestión teológico-política es, para Spinoza, la cuestión de *la política de la comunicación de la filosofía*.

“Ciertamente, comprender que la enseñanza de Cristo tiene por elementos las nociones comunes y por público la humanidad entera, no requiere que se tome en serio la sugerencia que Cristo haya sido un filósofo, y no implica que haya nada en común entre filosofía y Revelación; pero, a la inversa, la declaración de Spinoza que la enseñanza de Cristo descansa sobre las nociones comunes no puede considerarse como una simple mentira. Esta declaración, dirigida al sentido común, revela que todo discurso es *ad hoc*. El filósofo-rétor no miente a su público cuando alaba sus preconcepciones; se pone a su nivel para promover una verdad superior. La mejor técnica es entonces presentar las preconcepciones de los oyentes como anticipaciones confusas de esta verdad. Éste es precisamente el sentido de la doctrina estoica de la *prolepsis*. El prejuicio no contendrá nunca la filosofía ni apreciará la filosofía; pero la filosofía no tiene una simple relación de contradicción con el prejuicio. La necesaria cohabitación de la filosofía y el prejuicio justifica la tentativa, quizás vana, de hacer pasar el prejuicio por anticipación de la filosofía; esta apología de la filosofía no es filosofía en sí misma sino una narración filosófica, construida a partir de narraciones, la mayor parte recibidas, que procura, si no utilizar el prejuicio en provecho de la filosofía, al menos mostrar que no le es del todo hostil”⁶¹.

4. CONCLUSIONES. Leo Strauss inició su carrera adhiriéndose a la filosofía neokantiana del líder filosófico del judaísmo alemán, Hermann Cohen, después de haber flirteado con el sionismo, para pasar prontamente a una consideración propia de la problemática situación de la crisis europea: desde su condición judía y su formación germánica, movido por una verdadera pasión filosófica,

encuentra en Spinoza el campo donde irán expresándose de manera cada vez más elaborada sus propias inquietudes; pero, a pesar de la admiración que sentirá por él, no permanecerá en su seno. Su análisis de la crisis de la modernidad le incitará a restaurar la querrela entre antiguos y modernos con el fin de confiar otra vez en un *retorno*. Este retorno supone dos dimensiones especiales: tiene que ser un retorno a un diálogo simpatético con la fe bíblica y un retorno de la debilidad del racionalismo moderno senil al diálogo con su vigorosa juventud⁶². Strauss no asumió que la decadencia del racionalismo en el siglo XIX fuera necesaria. Lo que quedaría abierto es la tensión entre Jerusalén y Atenas, entre Razón y Revelación. Debería darse una interpretación de esta controversia a pesar de compartir la valoración de Rémi Brague cuando dice que, en lo que concierne al valor y a la significación de un texto tan sibilino como *Jerusalén y Atenas*, “la escapatoria menos deshonrosa es todavía una franca declaración de perplejidad”⁶³, o, como dice A. Momigliano, “en *Jerusalén y Atenas* el contraste entre razón y revelación me parece exasperado: las implicaciones no me parecen claras”⁶⁴. *Jerusalén y Atenas* muestra dos momentos diferentes de un mismo conflicto: en un primer momento la Revelación se carea con las formas griegas de la mitología y la filosofía natural; en un segundo momento muestra a partir del fracaso de la síntesis moderna los dos personajes, el profeta y el filósofo. Éstos divergen en el método y coinciden en el tema: la denuncia de la actuación tiránica. La dificultad del texto es la dificultad que comporta pasar de un esquema donde la Razón y la Revelación están sintetizadas (o una de las dos eliminadas) a una consideración problemática de la relación. Leo Strauss no hace otra cosa que mantener la tensión entre los dos elementos no sintetizables. Quiere rehuir una síntesis que acabaría con la filosofía⁶⁵, mantener la integridad de la fe porque su probidad intelectual no aceptaba “componendas”, ya que la presencia de una fe no purificada pondría en peligro la integridad de la filosofía; como resultado aparente, resultaba aliado de los elementos más “conservadores”, pero mantenía para sus discípulos un ateísmo radical. El autocontrol de la filosofía se revela la única manera de evitar su ocaso. Resulta, pues, un pensador exteriormente conservador y profundamente revolucionario, a la manera de Nietzsche⁶⁶.

El interés de Leo Strauss por la temática de la relación entre filosofía y revelación tiene un momento emergente que incluye el libro de 1930 sobre Spinoza. En éste demuestra que la crítica de la religión, sea dogmática o liberal, que contiene la verdad filosófica de la *Ética*, es el fundamento de la ciencia bíblica spinozista. En *Jerusalén y Atenas*, precisará el sentido tradicional de la Biblia, el del criticismo spinozista y el de la crítica bíblica de los siglos XIX y XX. Resulta, por una parte, que para la tradición creyente, la Biblia es la verdadera y auténtica relación de las acciones de Dios y de los hombres desde los inicios de los tiempos hasta la restauración después del exilio de Babilonia⁶⁷. Las acciones de Dios incluyen su Ley, así como la inspiración de los profetas. Las acciones de los hombres incluyen sus alabanzas y plegarias a Dios, así como también los consejos inspirados por Él. En un momento posterior, la primera crítica bíblica, que culmina en el *TTP*, degrada este relato reduciéndolo a una “memoria de historias antiguas”⁶⁸ y lee la Biblia, el Talmud o el Corán con un resultado antiteológico. Esta lectura presupone la concepción mecanicista del mundo absolutizada ontológicamente de tal manera que hace imposibles los milagros. La Biblia resulta según esta lectura un conjunto de afirmaciones contradictorias y restos de antiguos prejuicios, supersticiones, efusiones sentimentales y fantasías incontroladas, en un texto mal compilado y peor conservado. La mayor diferencia entre la crítica spinozista y la de los siglos XIX y XX es la distinta valoración que se da a la imaginación. El estudio crítico-histórico de la Biblia es un componente de nuestra cultura actual. Poseemos como resultado una descripción de sus diferentes estratos de composición y la situación del contexto en que iba circulando cada uno de ellos. Los hechos y las palabras de la Biblia como hechos “históricos” de los “autores” bíblicos son igualmente accesibles al creyente y al no creyente. El problema que Strauss plantea sobre esta primera afirmación de la crítica bíblica interpela las bases del posible significado del conjunto. Lo hace en términos de explicitación de una tensión constitutiva de la identidad occidental. Diríamos que la Biblia contiene “mito” e “historia”; sin embargo, Strauss observa agudamente que esta distinción es ajena a la Biblia, ya que la forma especial de esta distinción es griega⁶⁹. Leo Strauss lleva su estudio inicial sobre Spinoza a una constante que atraviesa toda su obra:

“the theological-political problem has remained *the* theme of my investigations”⁷⁰. ¿Qué quería decir con eso? No comprenderíamos el trabajo de Leo Strauss si por “teológico” se entendiera un dominio religioso, sagrado, espiritual o moral predominantemente privado, en la esfera de una relación del individuo con la divinidad, dominio que se compaginaría de una manera u otra con las legalidades derivadas de la convivencia humana, con la esfera pública de la organización social que puede definir íntegramente –o casi– todos los intereses de los hombres como ciudadanos. Esta manera de ver debilita el sentido original de la religiosidad bíblica y el de la racionalidad humana, y lleva sus relaciones a una casuística de la sociología o de la psicología como saberes ilustrados de una civilización que define aquello que es esencial en términos que no son religiosos ni racionales⁷¹.

Leo Strauss piensa la tensión del irresoluble conflicto entre las reivindicaciones de la razón y de la revelación. La revelación es la divulgación autorizada al hombre de la ley divina (Torah, Antigua Alianza o Ley, Nueva Alianza o Ley). La regla de la ley indica al hombre el sentido de la existencia, el sentido final colectivo, familiar e individual. Siguiendo a Spinoza, Maimónides y Alfarabí, el corazón de la Revelación es el fenómeno del “profeta”, es decir, del humano portador de la ley divina a la comunidad a través de su oratoria o lenguaje poético. El problema teológico-político es de qué manera la ley divina rige la comunidad humana. El conflicto se sitúa entre Jerusalén y Atenas, representadas por el profeta y el filósofo.

Aunque el tema concreto del estudio spinoziano le fue impuesto a Strauss hasta cierto punto, el estudio de Spinoza acabará resultándole adecuado para superar su propia condición. Así, la pista que hemos seguido puede ser importante para entender la discusión del año 1932 con C. Schmitt sobre el concepto de *lo político* y la desviación en la trayectoria de Leo Strauss. Queda clara entonces la manifestación que en 1962 hacía con respecto a esta época: “Desde cualquier punto de vista, parece como si el pueblo judío fuera el pueblo escogido en el sentido, al menos, de que el problema judío es el símbolo más manifiesto del problema humano como problema social o político”⁷². Y también lo que dice seguidamente sobre el estudio de Spinoza: “Empecé por tanto a preguntarme si la autodestrucción de la razón no era una consecuencia inevitable del

racionalismo moderno en lo que es de distinto del racionalismo premoderno, especialmente del racionalismo medieval judío y su cimentación clásica (aristotélica y platónica)⁷³. El estudio presente estaba basado en la premisa sancionada por un prejuicio poderoso, que el retorno a la filosofía premoderna es imposible”. El liberalismo no resuelve definitivamente el problema teológico-político para Strauss y debe buscarse una respuesta en el origen filosófico y político del liberalismo. Spinoza resulta un paso fundamental en la comprensión del proyecto emancipador respecto de la superstición. Que la tesis profunda de Strauss sobre la naturaleza de la relación entre filosofía y sociedad, y entre filosofía y revelación, sea acertada, o bien haya que entenderla endulzada a la manera estoica, o bien pueda rechazarse como errónea es algo que todavía puede ser estudiado con Strauss y Spinoza.

NOTAS

- ¹ Leo STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat*, Berlin, Akademie, 1930; reedición: Hildesheim-New York, Georg Olm, 1981. En la traducción inglesa (de E. M. Sinclair) L. STRAUSS, *Spinoza's critique of Religion*, New York, Schocken Books, 1962 [Chicago and London, University of Chicago Press, 1997], aparece un importante prefacio de Strauss redactado en 1962 que resume los principios generales de su obra a la luz de sus orígenes [a partir de ahora, SCR]. L. STRAUSS, “How to Study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 17 (1948), 69-131 [reimpreso en L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, The Free Press, 1952 (Chicago and London, The University of Chicago Press, 1988), a partir de ahora, PAW]. Sobre el tratamiento straussiano de Spinoza: E.E. HARRIS, “Is there an esoteric doctrine in the *Tractatus theologico-politicus*?”, *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, XXXVIII (1978), pp. 1-19; J. LAGRÉE, “Leo Strauss, lecteur de Spinoza: auteur ou lecteur, qui est le dieu caché?”, en *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, 23, (1993), 113-135; J. MONTAUX, “Exotérisme et philosophie: Leo Strauss et l'interprétation du *Traité théologico-politique*”, en O. BLOCH (ed.), *Spinoza au xxe siècle. Actes des Journées d'études 1990 à la Sorbonne*, Paris, PUF, 1993, pp. 421-443; W. SOFFER, “Modern rationalism, miracles and revelation: Strauss's critique of Spinoza”, en K.L. DEUTSCH/W. NOICGORSKI (ed.), *Leo Strauss: Political philosopher and jewish thinker*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 1994, pp. 143-173; O. PROIETTI, “Teshuvah per via obliqua. L'antispinozismo' de Leo Strauss”, en *Studia Spinoziana*, 11 (1995) 81-110; L. JAFFRO, “Spinoza: la question théologico-politique et la rhétorique de la philosophie”, en E. CATTIN, L. JAFFRO, A. PETIT (éd.), *Figures du théologico-politique*, Paris, Vrin, 1999, pp. 91-115; G. BÉNSUSSAN, “Leo Strauss et la modernité juive: Présence et retour”, en L. JAFFRO, B. FRYDMAN et alia (eds.), *Leo Strauss: Art d'Écrire, politique, philosophie. Texte de 1941*,

París, Vrin, 2001, pp. 59-80. Fruto del interés por Spinoza son los estudios de Jesús BLANCO ECHAURI, *La filosofía política de Spinoza*, tesis de doctorado, Universidad de Santiago de Compostela, 1992; y “Leo Strauss: lenguaje, tradición e historia”, *Agora. Papeles de Filosofía*, (1996), 15/1, 89-108. Próximamente aparecerá un número monográfico de *Res Publica* dedicado a Leo Strauss. Debe consultarse H. MEIER, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart, Metzler, 1996. Están en curso de publicación la edición crítica de las obras de Strauss. Nos ocupamos especialmente de LEO STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Band 1: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, al cuidado de H. Meier, Stuttgart/ Weimar, Metzler, 1996; *Band 2: Philosophie und Gesetz. Frühe Schriften*, al cuidado de H. Meier, Stuttgart/ Weimar, Metzler, 1997.

- ² Este trabajo está en deuda, sobre todo, con las recientes y magníficas aportaciones que Carlo Altini y Antonio Lastra han realizado en el campo de los estudios straussianos que me han permitido reanudar la investigación que, bajo la dirección de Jordi Sales, iniciamos hace ya diez años. Espero que también sea un primer paso en su clausura. Véanse, Carlo ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Bologna, il Mulino, 2000; Antonio LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Murcia, Res Publica, 2000. Una introducción anterior y más simple: J. SALES CODERCH/J. MONSERRAT MOLAS, *Introducció a la lectura de Leo Strauss. Jerusalem i Atenes*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1991. Agradezco al profesor Atilano Domínguez las atentas sugerencias realizadas para mejorar este trabajo de cara a su publicación.
- ³ “El estudio sobre Spinoza se fundamentaba sobre la premisa, sancionada por prejuicios poderosos, que un retorno a la filosofía premoderna era imposible. El cambio de dirección, que encontró su primera expresión, no sin razón, en el artículo publicado al final de este volumen [sobre Carl Schmitt en 1932], me implicó en muchos estudios en el curso de los cuales cada vez prestaba más atención a la manera en que los pensadores heterodoxos del pasado han escrito sus libros. Como consecuencia de eso, ahora leo el *Tratado teológico-político* diferentemente de como lo leía cuando era joven. Comprendía a Spinoza demasiado literalmente porque no lo leía todavía de manera suficientemente literal” (L. STRAUSS, “Preface”, en *SCR*, p. 31).
- ⁴ R. CUBEDDU, “La critica della modernità in Leo Strauss”, *Filosofía*, Torino, 4, 1987 (38) 25-52.
- ⁵ “Crecí en una familia judía conservadora, incluso ortodoxa [...]. Las leyes ceremoniales eran observadas de manera estricta, pero no había un conocimiento verdadero de los temas judíos. En la escuela conocí la fascinación por el humanismo alemán. Leía a escondidas a Schopenhauer y Nietzsche. Cuando, con dieciséis años, leímos el *Laques* en la escuela, diseñé el proyecto, o mejor, el deseo, de vivir mi vida leyendo a Platón, mientras me ganaría la vida de cartero en el campo. Sin ser consciente, estaba muy alejado de mi familia, aunque sin una sublevación explícita. Con diecisiete años me adherí al sionismo, al claro y simple sionismo político” (L. STRAUSS/J. KLEIN, “A Giving on Accounts”, *The College*, XXII, 1, p. 2).
- ⁶ L. STRAUSS, *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre F. H. Jacobis*, Hamburg 1921. Sobre los estudios que sobre Jacobi se realizaban en Alemania a inicios de los años veinte, cf. J. L. VILLACAÑAS, *Nihilismo, especulación y filosofía en F. H. Jacobi*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 16, 169, 191, cap. 5, pp. 268, 273, 399, etc. C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, p. 54 n., advierte que la impostación de este primer trabajo de Strauss es estrictamente académica, circunscrito a la

reconstrucción temática de la teoría del conocimiento de Jacobi, sin afrontar ninguno de los problemas teológico-políticos que serán característicos de las obras straussianas posteriores. Sin embargo, puede encontrarse una particular atención al tema de la “creencia” y del escepticismo (que es distinguido del relativismo), filtrado a través de una confrontación con los clásicos (de Descartes a Kant, de Spinoza a Hume), en el intento de definir algunas características del racionalismo y del subjetivismo modernos en el origen del concepto de “valor”.

- ⁷ L. STRAUSS, “Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy”, en *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 2, núm. 1 (1971) [reeditado en L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1983; traducción castellana (de A. Lastra) en L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, València, Edicions Alfons el Magnànim, 1996, pp. 149-162].
- ⁸ M. MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften: Jubiläumssausgabe*, Berlin, Akademie, 1931-32; Stuttgart-Bad Canstatt, Friedrich Fromman, 1974. Esta interrupción en la edición es una señal de la violencia del siglo hacia la tarea académica.
- ⁹ Sus primeros escritos sobre estas cuestiones aparecerán durante los años veinte en las revistas *Juedische Rundschau* y *Der Jude*, la publicación de Martin Buber, amigo de F. Rosenzweig. Destacamos los textos sobre esta cuestión que Strauss escribió con posterioridad: “Jerusalén y Atenas”, “Sobre el Génesis” y “La relación mutua entre teología y filosofía”. Tenemos preparada una traducción catalana de estos textos pendiente de publicación.
- ¹⁰ L. STRAUSS, “Introductory Essay”, en H. COHEN, *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*, New York, Frederick Ungar, 1972, xxiii-xxviii [L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*].
- ¹¹ H. COHEN, *Jüdische Schriften*, Berlin 1924.
- ¹² L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, p. 234.
- ¹³ H. COHEN, *Jüdische Schriften*, I, 306-330. Cf. L. STRAUSS, “Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflexions” (1967), en L. STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1989 [trad. catalana en J. SALES/ J. MONSERRAT, *Introducció a la lectura de Leo Strauss. Jerusalem i Atenes*; trad. castellana (de A. Lastra) en L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos*, València, Ed. Alfons el Magnànim, 1996, pp. 93-132].
- ¹⁴ Strauss dijo que Cohen era “el mayor representante de los judíos germanizados” y también “el hombre asustado por el cuestionamiento nietzscheano” (según Th. L. Pangle, en L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, p. 24).
- ¹⁵ L. STRAUSS, “Progress or Return”, en L. STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Cf. L. STRAUSS, “Introduction”, en *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon’s “Hiero”*, New York, Political Science Classics, 1948.
- ¹⁶ “Jerusalem and Athens”, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 168.
- ¹⁷ L. STRAUSS, *City and Man*, Chicago, Rand McNally, 1964 [Chicago and London, The University of Chicago Press, 1978, p. 21; (trad. catalana de J. Galí y J. Monserrat) en L. STRAUSS, *La ciutat i l’home*, Barcelona, Barcelonesa d’Edicions, 2000, p. 45)].
- ¹⁸ L. STRAUSS, *Xenophon’s Socrates*, Ithaca/London, Cornell UP, 1972, p. 3.

-
- ¹⁹ Leo Strauss comentaba cómo todavía en el 1765 Moses Mendelssohn consideró necesario defender el estudio de la lógica y mostrar que la prohibición de la lectura de libros extraños o profanos no implicaba las obras de lógica. Cf. M. MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläums Ausgabe*, II, p. 202-207 y L. STRAUSS, *PAW*, p. 20.
- ²⁰ L. STRAUSS, *PAW*, p. 20.
- ²¹ L. STRAUSS, *PAW*, p. 21.
- ²² “Der Jude”, VII, 1923, 4, pp. 240-242.
- ²³ La *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* fue fundada en Berlín en 1919 sobre la base de un programa de F. Rosenzweig (cf. la carta de 1917 a H. Cohen: “Zeit ist’s”, en F. ROSENZWEIG, *Zweistromland*, Dordrecht 1984, pp. 461-481). Una breve noticia de la Academia de Berlín puede encontrarse, por ejemplo, en A. MOMIGLIANO, “Ermeneutica e Pensiero Politico in Leo Strauss”, *Rivista Storica Italiana*, 1967, 79, 1164-1172 (especialmente 1170-1171). Hoy da una referencia más esmerada el libro de ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia* y esperamos, también, sus próximos trabajos sobre este particular. Es interesante confrontar todo lo que decimos con el testimonio sobre el contexto que proporciona J. TAUBES, *La teología política de Pau*, Barcelona, Barcelonesa d’Edicions [en prensa]. La Academia era sobre todo un instituto de investigación que, mediante la concesión de becas a jóvenes investigadores, se ocupaba del desarrollo de los estudios hebraicos en campos diferentes, desde la filosofía al Talmud, desde la Cábala a la literatura. Su primer director científico fue Eugen Täubler, seguido por Julius Guttman hasta 1934, año en que la Academia fue cerrada. Además del boletín anual (*Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, 1919-1930), vieron la luz numerosas publicaciones bajo su patrocinio: entre éstas, cabe destacar los tres volúmenes de los *Jüdische Schriften* de Hermann Cohen (publicados en Berlín al cuidado de Bruno Strauss en 1924, con una importante introducción de Franz Rosenzweig), y los siete volúmenes, sobre los dieciséis previstos, de la obra completa de Moses Mendelssohn (publicados en Berlín entre 1929 y 1938 al cuidado de Fritz Bamberger, Haim Borodianski, Simon Rawidowicz, Bruno Strauss y Leo Strauss, bajo la dirección de Ismar Elbogen, Julius Guttman y Eugen Mittwoch). [La edición no pudo reanudarse hasta 1971, en Stuttgart]. Según el artículo programático de Julius Guttman, quería partirse de la renovación de los estudios hebraicos del siglo XIX y mantener la presencia diversa y complementaria del rigor académico y el respeto por la tradición hebraica. Con la ayuda de la Academia, entre el 1925 y 1932, Strauss conduce los propios estudios sobre Spinoza y Maimónides que confluyen en sus obras *Die Religionskritik Spinozas* (Berlín 1930) y *Philosophie und Gesetz* (Berlín 1935). La opinión de Strauss puede encontrarse en la noticia autobiográfica, “A Giving of Accounts”, *The College*, XXI, 1970, 2-3. Cf. C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, pp. 32-44.
- ²⁴ L. STRAUSS, “Preface”, en *SCR*, pp. 3-4.
- ²⁵ Por ejemplo: “Der Zionismus bei Nordau”, en *Der Jude* (1923), trad. inglesa en *The Jew: Essays from Martin Buber’s Journal, Der Jude* (1916-1925), University of Alabama Press, 1980; “Cohen’s Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas”, *Der Jude*, (1924); “Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft”, *Der Jude* (1924); “Biblische Geschichte und Wissenschaft”, *Juedische Rundschau* (1925). Ahora pueden encontrarse en los primeros volúmenes de la edición en curso de las obras de LEO STRAUSS citadas en la nota 1.

-
- ²⁶ Véase C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, pp. 33-35.
- ²⁷ A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, pp. 66-67.
- ²⁸ Cf. L. STRAUSS/K. LÖWITH, "Correspondence Concerning Modernity", en *Independent Journal of Philosophy*, 4 (1983), 108: "Hay una sola objeción contra Platón-Aristóteles: y tal es el *factum brutum* de la revelación, o del Dios personal. Digo *factum brutum*, pues no hay argumento de *ninguna* clase, teórico, práctico, existencial... ni siquiera el argumento de la paradoja (una paradoja, de suyo, *puede ser invocada* por la razón, como Kierkegaard ha puesto de relieve) del *agnosia theou*, que autorice al filósofo genuino, para creer".
- ²⁹ H. COHEN, *Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum*, en *Jahrbuch für Geschichte und Literatur* 18, 1915, pp. 56-151 [versión francesa en L. STRAUSS, *Le Testament de Spinoza*, París, Cerf, 1991].
- ³⁰ SPINOZA, *TTP*, cap. XIV.
- ³¹ L. STRAUSS, "Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas", *Der Jude*, 8, 1924, 295-314. Hemos seguido, además del texto de Strauss, las claras páginas de A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, pp. 69-70. Otro trabajo previo de Strauss al libro sobre Spinoza ("Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer", en *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, 7, 1926, 1-22 [traducción francesa en *Le Testament...*, pp. 161-190]) es un esquema del trabajo de 1930 sin contar todavía con el estudio sobre el epicureísmo y sobre Hobbes.
- ³² L. STRAUSS, "Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 67, 1932, 732-749 [trad. castellana (de A. Lastra) en L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir, y otros ensayos de filosofía política*, València, Ed. Alfons el Magnànim, 1996, pp. 31-55].
- ³³ L. STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas...*, p. 200. Cf. C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, p. 53s.
- ³⁴ L. STRAUSS, "Preface", *SCR*, p. 15.
- ³⁵ "Spinoza [...] mostraba el camino hacia una nueva religión, o religiosidad, que habría inspirado un tipo totalmente nuevo de sociedad y un nuevo tipo de Iglesia. Él fue el único padre de aquella nueva Iglesia que habría sido universal de hecho, y no sólo de palabra como las otras Iglesias, porque su fundamento no habría sido una revelación positiva. Era una Iglesia cuyos gobernantes no habrían sido presbíteros o pastores, sino filósofos y artistas, y sus templos habrían sido los círculos de cultura y propiedad. Era de la máxima importancia para aquella Iglesia que su padre no fuera un cristiano, sino un judío que habría abrazado informalmente un cristianismo sin dogmas ni sacramentos. La nueva Iglesia habría transformado a judíos y cristianos en seres humanos —en seres humanos de un cierto tipo: seres humanos cultos, seres humanos que, en posesión de la Ciencia y el Arte, no tendrían necesidad de religión. La nueva sociedad, constituida de la aspiración común de todos sus miembros a la Verdad, el Bien y la Belleza, liberaba a los judíos alemanes. Spinoza se convirtió en el símbolo de aquella emancipación que era más que emancipación, era redención secular. Se esperaba que en Spinoza, un pensador y un santo que era judío y cristiano, y por lo tanto ni una cosa ni la otra, se santificarían todos los pueblos de la tierra. En una palabra, el mundo no-judío, notablemente modelado por

- Spinoza, habría resultado receptivo para los judíos que hubieran querido asimilarse” (“Preface”, *SCR*, p. 17).
- ³⁶ H. COHEN, *Spinoza über Staat un Religion, Judentum und Chistentum*, en H. COHEN, *Jüdische Schriften*, ed. Bruno Strauss, III, pp. 290-372.
- ³⁷ L. STRAUSS, “Preface”, *SCR*, p. 26.
- ³⁸ Sobre el encargo recibido de Julius Guttman, que en aquellos años era el presidente de la Academia, cf. *Die Religionskritik Spinozas...*, p. ix.
- ³⁹ J. MONSERRAT MOLAS, “Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* (1936)”, en J. MONSERRAT MOLAS (ed.), *Estudis hobbesians del segle vint*, en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XII, 2000, 25-39.
- ⁴⁰ Seguimos la opinión de C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, n. 28, pp. 55-57, contra H. MEIER, editor de la obra completa de Strauss, en el volumen I, p. ix-xiv, que utilizaría una noticia en cartas de Strauss a G. Krüger y G. Scholem. R. BRAGUE, “Leo Strauss et les medievauux” (en *Leo Strauss: Art d’écrire, politique, philosophie. Texte de 1941, Ob. cit.*, pp. 121-130) proporciona todavía nuevos elementos a la discusión entre Maier y Altini sobre el primer momento straussiano de la consideración del arte de escribir “entre líneas”.
- ⁴¹ SPINOZA, *TTP*, p. 88.
- ⁴² Véase el detallado y acertado comentario de esta obra que realiza A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, pp. 64-80, de quien tomamos muchas de las observaciones que aquí consignamos y al que debemos un análisis de tal calado que le ha permitido despegarse crítica y lúcidamente del straussianismo.
- ⁴³ J. MONSERRAT MOLAS, “El *Tractat Polític* de Spinoza”, en J. L. PÉREZ-FRANCESCH/J. MONSERRAT MOLAS (coord.), *Idees d’Autoritat*, Barcelona, INEHCA, 2002.
- ⁴⁴ L. STRAUSS, “Preface”, *SCR*, pp. 30-31.
- ⁴⁵ L. STRAUSS, “Preface”, *SCR*, p. 31: “El presente estudio se basaba en la premisa, sancionada por un prejuicio poderoso, según la cual el retorno a la filosofía premoderna era imposible”. L. STRAUSS, “El nihilisme alemany” (trad. catalana de D. Arenas y J. Monserrat) en *Comprendre. Revista catalana de filosofia*, IV (2002/1) 69-89.
- ⁴⁶ L. STRAUSS, “Das Testament Spinozas”, *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, 8/21 (1932), 322-326 [*Le Testament de Spinoza*, pp. 41 ss.]
- ⁴⁷ L. STRAUSS, “The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon”, *Social Research*, VI, 1939, pp. 502-536; “Exoteric Teaching”, *Interpretation*, XIV, 1986, pp. 51-59 [ahora en L. STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*]. Lessing es leído por Strauss desde la tesis doctoral: testimonios en C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, p. 67, n. 35, y sobre todo en A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, *passim*.
- ⁴⁸ Después de la completa elaboración de su propia hermenéutica, Strauss vuelve, en los años cuarenta, a la interpretación de algunos autores clásicos a los que ya había prestado atención, de Maimónides a Spinoza [en *PAW*], pasando por Rousseau [“On the intention of Rousseau”, *Social Research*, XIV, 1947, 455-487; *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953, pp. 252-294; *What is Political Philosophy? And Other*

Studies, Glencoe, The Free Press, 1959 [Chicago/London, The University of Chicago Press, 1988, pp. 50-53], Platón ["On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy", *Social Research*, XIII, 1946, 326-367, (trad. catalana de J. Monserrat y V. Olivares en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XIII, 2001)], reelaborando y corrigiendo sus interpretaciones anteriores, sobre todo a la luz de los nuevos principios interpretativos. Con los primeros años cincuenta, después de su llegada al Departamento de Ciencia Política de la Universidad de Chicago, se inicia la aparición de las contribuciones que confluirán en la publicación de *Natural Right and History* (1953), en ciertos ámbitos probablemente su libro más famoso, en el cual resultan en primer lugar evidentes sus controversias contra la filosofía política moderna, en particular contra el historicismo y el positivismo.

- ⁴⁹ En sus propias palabras "one must be swayed by a sincere longing for the past": L. STRAUSS, "On Collingwood's Philosophy of History", *Review of Metaphysics*, V, 4, 585. Cf. el inicio de L. STRAUSS, *The City and Man* (1964), p. 1 [*La ciutat i l'home*, p. 25].
- ⁵⁰ Debe tenerse también presente el artículo de L. STRAUSS, "On a forgotten kind of writing", *Chicago Review*, 1954. Reeditado en L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, cap. IX.
- ⁵¹ L. MEYER, Prefacio a B. SPINOZA, *Renati des Cartes Principiorum philosophiae*, 132, 10, cf. 132, 25-133, 5.
- ⁵² L. STRAUSS, *PAW*, pp. 169-170.
- ⁵³ L. STRAUSS, *PAW*, pp. 176-177.
- ⁵⁴ L. JAFFRO, "Spinoza: la question théologico-politique et la rhétorique de la philosophie", en E. CATTIN, L. JAFFRO y A. PETIT (éd.), *Figures du théologico-politique*, Paris, Vrin, 1999, pp. 91-115. Véase también L. JAFFRO, "De l'art d'écrire au sens comun", en *Leo Strauss. Art d'écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*, Ob. cit., pp. 147-164. Sobre la religión y Spinoza, cf. Atilano DOMÍNGUEZ, *La religion chez Spinoza*, Guest-Lectures and Seminar Papers on Spinozism, 4, Rotterdam, Erasmus Universiteit, 1987; J. ESPINOSA, *La religión natural en Spinoza. Algunas consideraciones desde Kant, Schleiermacher, Bonhoeffer y Cox*, Ciudad Real, Cuadernos del Seminario Spinoza, 7, 1996.
- ⁵⁵ SPINOZA, *TTP I*, p. 21 (Gebhardt).
- ⁵⁶ L. STRAUSS, *PAW*, p. 172.
- ⁵⁷ L. STRAUSS, *PAW*, p. 173.
- ⁵⁸ SPINOZA, *TTP*, V (Gebhardt, p. 77): "En consecuencia, si alguien desea enseñar una doctrina a toda una nación, por no decir a todo el género humano, y ser comprendido en todo por todos, está obligado a confirmar su doctrina por la sola experiencia y a adoptar sus argumentos y las definiciones de las cosas que pretende enseñar a la capacidad de la plebe (*ad captum plebis*), que constituye la mayor parte del género humano, en vez de encadenar sus argumentos y de formular sus definiciones como serían más útiles para su argumentación. De lo contrario, sólo escribirá para los doctos, es decir, que sólo podrá ser comprendido por muy pocos hombres, en relación al conjunto" (trad. A. Domínguez).
- ⁵⁹ 2E40e1,2.
- ⁶⁰ Cf. L. JAFFRO, "Spinoza: la question théologico-politique et la rhétorique de la philosophie". Es manifiesto que el uso de la noción común en la *Ética* excede el sentido tradicional, porque Spinoza la define como "aquello que es común a todos los cuerpos". Sin embargo, Spinoza no anula el sentido tradicional

de “nociones que son comunes a todos los hombres”, sino que lo conserva y lo articula precisamente en aquel sentido, propiamente spinozista, de aquello en que concuerdan los cuerpos (2E38c). Cf. *TTP*, p. 64.

- ⁶¹ L. JAFFRO, “Spinoza: la question théologico-politique et la rhétorique de la philosophie”, pp. 114-115. Cf. la valiosa interpretación de Atilano DOMÍNGUEZ, “La morale de Spinoza et le salut par la foi”, *Revue Philosophique de Louvain*, 78, n. 39, 1980, pp. 345-364, que propone interpretar el texto del capítulo xv del *TTP* de manera no cristiana, esto es, en un sentido propiamente spinoziano: la fe contribuye a la salvación en cuanto que es convicción íntima y activa ligada a las nociones comunes y a la razón.
- ⁶² Th. L. PANGLE, “Introduction”, en L. STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. xxxvii.
- ⁶³ R. BRAGUE, “Athenes, Jerusalem, La Mecque”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1989, 314. Su respuesta de largo alcance es necesario verla en R. BRAGUE, *Europa, la voie romaine*, París, Criterion, 1992 (2000) [traducción catalana, R. BRAGUE, *Europa, la via romana*, Barcelona, Barcelonesa d’Edicions, 1992], y en su último libro, R. BRAGUE, *El passat per endavant*, Barcelona, Barcelonesa d’Edicions, 2002.
- ⁶⁴ A. MOMIGLIANO, “Ermeneutica e Pensiero Politico in Leo Strauss”, *Rivista Storica Italiana*, 1967, 79, p. 1172, n. 2.
- ⁶⁵ Esta valoración de la crisis del mundo moderno está relacionada, para R. Cubbedu, con una apreciación negativa de la filosofía política que se inicia con el cristianismo –que marcaría el fin de “la época de oro” y el inicio de la decadencia progresiva. Pocas cosas quedan fuera de la crítica de un pensador como Strauss: sitúa el cristianismo al mismo nivel del humanismo, de la ciencia natural moderna, del moderno derecho natural, del historicismo, del positivismo, del liberalismo individualista, del nihilismo relativista, del marxismo. También según Cubbedu, Strauss “ve en la interpretación cristiana y tomista del derecho natural el fin del mundo clásico”. R. CUBBEDU, “La critica della modernità in Leo Strauss”, *Filosofia*, Torino, 38, 1987/4, 26 y 29. El cristianismo, además, habría introducido la idea de un devenir histórico que, secularizada, conduciría a la preparación del cumplimiento de la historia en este mundo y, finalmente, a la relativización y la ideologización del conocimiento.
- ⁶⁶ Cf. L. LAMPERT, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996; K. H. ZUCKERT, *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
- ⁶⁷ L. STRAUSS, “Jerusalem and Athens”, en STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 150.
- ⁶⁸ MAQUIAVELO, *Discorsi*, I, 16.
- ⁶⁹ L. STRAUSS, “Jerusalem and Athens”, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 150.
- ⁷⁰ L. STRAUSS, “Preface”, en *SCR*.
- ⁷¹ Por decirlo brevemente, en términos de la “cultura del tener”. Cf. J. PATOCKA, *Platon et l’Europe*, París, Verdier, 1983. Véase F. FERNÁNDEZ, *Jan Patocka. Filosofía en temps de lluita*, Barcelona, Barcelonesa d’Edicions, 1996.
- ⁷² L. STRAUSS, “Preface”, en *SCR*, p. 6.
- ⁷³ C. H. ZUCKERT, *Postmodern Platos*, p. 300, n. 8, destaca, siguiendo a K. H. Green, que Strauss ha recompuesto los apartados de la versión original

alemana del libro sobre Spinoza para la traducción inglesa de tal modo que la demostración del fracaso de Spinoza para refutar la revelación, es decir, el capítulo sobre Maimónides, se ha convertido en la sección central del libro, la más importante según las reglas hermenéuticas esotéricas de Strauss.