

CARIDAD BÍBLICA Y MODERNIDAD EN LEO STRAUSS. UNA POSIBLE LECTURA GIRARDIANA

María Alejandra VANNEY

Resumen

Strauss considera que razón y revelación resultan irreconciliables y que Occidente es el resultado del triunfo de la Biblia sobre la tradición clásica. El artículo plantea que esta afirmación supone una crítica implícita a la Biblia y a su influencia. Considera Strauss a la Biblia en términos de prohibiciones, a las que relaciona con la moderna liberación de las pasiones; asimismo, subraya la virtud de la «moderación» como propia de los clásicos, a diferencia del carácter «extremo» de la caridad bíblica. Girard comparte con Strauss que la Biblia ocupa un papel primordial en la constitución del mundo moderno. Sin embargo, mientras que éste aboga por un retorno a la sabiduría clásica a expensas de la Biblia, Girard considera que se requiere un auténtico redescubrimiento de las raíces bíblicas para poder distinguir entre sus genuinas aportaciones a la modernidad y su interpretación distorsionada.

Palabras clave: Leo Strauss, René Girard, Alexandre Kojève, razón y revelación, caridad, modernidad, Biblia.

Biblical Charity and Modernity in Leo Strauss. A Possible Girardian Reading

Abstract

Strauss believes that reason and revelation are irreconcilable and that the Western world is a result of the Bible triumphing over the classical tradition. This paper suggests this implies criticizing the Bible and its influence. On the one hand, Strauss thinks of the Bible as a set of prohibitions and he establishes a relationship between them and the modern liberation of passions. On the other hand, he emphasizes the classics' «moderation», comparing it to the «extreme» biblical charity. Girard shares Strauss' belief that the Bible plays a major role in building the modern world. However, while Strauss supports a return to classical wisdom to the detriment of the biblical influence, Girard believes a genuine rediscovery of the biblical roots is needed in order to distinguish the contributions of the Bible from its distortions.

Esta publicación se realizó en el marco de la Beca Postdoctoral de CONICET concedida a la autora (2010-2011).

Key words: Leo Strauss, René Girard, Alexandre Kojève, reason and revelation, charity, modernity, Bible.

Introducción

Leo Strauss, al recibir las críticas de Eric Voegelin y Alexandre Kojève acerca de su obra *On Tyranny*¹, se plantea un interrogante acuciante con relación a su intento de restaurar la ciencia social clásica: ¿no se tratará de un esfuerzo utópico en cuanto «implicaría [contra su postura] que la orientación clásica ha devenido obsoleta por el triunfo de la orientación bíblica»?². Al respecto escribe a Karl Löwith: «no hay duda de que nuestro modo usual de sentirnos se encuentra condicionado por la tradición bíblica», incluso en el caso en el que no sea posible corregir ese sentimiento³. Este «triunfo de la orientación bíblica» le resulta preocupante, ya que considera que ningún tipo de síntesis es posible entre las afirmaciones de Atenas (razón) y de Jerusalén (revelación), que se encuentran en permanente rivalidad. El predominio cultural de una de estas ciudades pondría en jaque la vitalidad de la cultura occidental, cuyo dinamismo depende, precisamente, de que exista tensión entre ellas⁴. Por ello, hablar del triunfo de lo bíblico en la modernidad occidental implica llamar la atención sobre un desequilibrio problemático. Precisamente, el proyecto de Strauss puede verse como un intento de restaurar el equilibrio por medio de la revitalización de la orientación clásica en la política.

Para abordar la cuestión, es relevante conocer cómo concibe Strauss la relación entre la modernidad y la Biblia. Tratándose de un autor crítico de la modernidad, cabe preguntarse si su actitud no entraña, a su vez, una crítica implícita a la Biblia y sus influencias. Contestar esta pregunta no es fácil. Más aún teniendo en cuenta que, a pesar de tratarse de un autor que considera que la oposición que existe entre Atenas y Jerusalén es el tema central al que se enfrenta la civilización occidental, Strauss dedica muy poco lugar al análisis de la Biblia. Salvo pocas excepciones, no trata casi textos bíblicos. ¿Qué se puede concluir si dedica tres libros al Sócrates de Jenofonte, limitando su único comentario bíblico a los primeros dos capítulos del Génesis?

¹ L. STRAUSS, *On Tyranny*. Edición a cargo de V. GOUREVITCH y M.S. ROTH. Nueva York: The Free Press, 1991, pp. 177-178. Acerca de la génesis del libro y sus partes, cfr. tercer apartado de este artículo. Cfr. E. PATARD, «Restatement by Leo Strauss (critical edition)». *Interpretation*, 2008.

² L. STRAUSS, *ibid.*, pp. 177-178.

³ K. LOWITH y L. STRAUSS, «Correspondence Concerning Modernity». *Independent Journal of Philosophy*, IV, 1983, p. 111.

⁴ L. STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 72; cfr. también L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. State University of New York Press, Albany: 1997, pp. 116-121.

Esta discrepancia no sería un problema si no fuera porque Strauss, constantemente, subraya la importancia de mantener vivas las preguntas acerca de la relación que existe entre las tradiciones griega y bíblica. De ahí, pues, que resulte desconcertante su reticencia en tratar los textos bíblicos (especialmente el Nuevo Testamento) con el mismo grado de probidad que utiliza al tratar los textos clásicos griegos. La pregunta natural que surge, en esta situación, es si se le puede aplicar el comentario que realiza respecto a Maquiavelo: «El silencio de un hombre sabio es siempre significativo. No puede ser explicado por su olvido»⁵.

El silencio de Strauss puede ser significativo, pero los argumentos basados en omisiones del autor son siempre más precarios que aquellos que se fundan en fuentes orales o escritas. En este caso, existen suficientes afirmaciones y alusiones indirectas en sus obras que nos permiten reconocer el modo como construye la relación entre la Biblia y la modernidad. Así, se pueden destacar tres temáticas principales: a) la noción de que la visión escatológica de la Biblia sobrevive en la modernidad de modo transfigurado y distorsionado a través de la idea del progreso, b) la cuestión acerca del «final del ateísmo» como característica de la última parte de la modernidad que, para Strauss, es hijo de la «probidad intelectual» propia de la devoción bíblica a la verdad, y c) el papel que ha jugado la caridad bíblica en el mundo moderno. El tratamiento que realiza Strauss sobre la caridad bíblica será objeto de este artículo.

Si bien no sería preciso afirmar que Strauss aboga por la tesis de la secularización de la modernidad, tampoco la niega de modo directo y, de hecho, reconoce que el proyecto de la modernidad puede deberse en parte a su inspiración en las enseñanzas bíblicas⁶. Esto, sin perjuicio de que lo distintivo del pensamiento moderno es el deseo humano de control sobre la naturaleza, al cual contribuyeron «los motivos bíblicos-escolásticos». De todos modos, sostiene que la cuestión no puede ser resuelta con la mera afirmación de que la Ilustración fue «motivada por el cristianismo» ya que, según su punto de vista, cualquier inspiración cristiana es inseparable de la tendencia de la Ilustración a acomodarse al cristianismo por razones políticas. No obstante, Strauss nota cómo el anti-cristianismo del siglo XVIII influyó en el *animus* de los creyentes en el progresismo y disfraza, así, el verdadero conflicto que se desarrolla en la modernidad: la rivalidad entre el cristianismo y la antigüedad⁷. Sin embargo, mientras que Strauss tiende a aso-

⁵ L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 30. El relativo silencio de Strauss sobre la Biblia ha sido advertido por un cierto número de comentaristas. Cfr. por ejemplo, G. GRANT, «Tyranny and Wisdom: A Comment on the Controversy Between Leo Strauss and Alexandre Kojève». *Social Research*, 31, 1964, y J. STEINTRAGER, «Political Philosophy, Political Theology, and Morality». *The Thomist*, 32/3, 1968.

⁶ STRAUSS, por ejemplo, deja abierta la posibilidad de que la antítesis hobbesiana entre la vanidad y el miedo a una muerte violenta pueda ser una forma secularizada del contraste bíblico entre el orgullo y el temor de Dios. Cfr. L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: University of Chicago Press, 1984, p. 28; también «Liberal Education and Responsibility», en: L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: University of Chicago Press, 1968, pp. 9-25.

⁷ L. STRAUSS, «Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi». *Interpretation*, 18/1, 1990, pp. 4-5. Cfr. también K. LÖWITH y L. STRAUSS, «Correspondence Concerning Modernity», pp. 106, 112.

ciar el peor exceso de la modernidad con la herencia del cristianismo, también está al tanto de que el peso mesiánico del judaísmo también ha contribuido a los desarrollos de la modernidad.

Strauss hace referencia a los efectos de la tradición bíblica sobre la modernidad en una extensa nota al pie de su primer trabajo *Philosophy and Law*:

La Ilustración apuntaba a la rehabilitación de lo natural a través de la negación (o limitación) de lo sobrenatural, pero llegó al descubrimiento de un nuevo «natural» cuyo cimiento (...) es lo residual de lo «sobrenatural». Las posibilidades extremas y los desafíos descubiertos por los fundadores de las tradiciones religiosa y filosófica, a partir de lo natural y común, se convirtieron, desde el comienzo de la modernidad, en autoevidentes y, en ese sentido, en «naturales», (...) pasando a constituir un fundamento «natural» para la negación o la reinterpretación no sólo de lo sobrenatural, sino también de lo natural⁸.

Esta cita capta las características y el papel que Strauss otorga a la caridad en la constitución del horizonte moderno. En la misma obra, señala también los efectos de la Ilustración en el judaísmo. Afirma que «la situación actual del judaísmo (...) está determinada por la Ilustración». Más aún, si «la fuente de la tradición judía es la fe en la creación del mundo, en la realidad de los milagros bíblicos, en el carácter absolutamente vinculante y en la inmutabilidad esencial de la Ley, basada en la revelación en el Sinaí, entonces, uno debe decir que la Ilustración ha sofocado los cimientos de la tradición judía»⁹. Strauss distingue entre lo que describe como Ilustración radical (Spinoza, Hobbes, Voltaire), que expresamente ha tenido la intención de sofocar la tradición, y la Ilustración moderada, que ha intentado «mediar entre la ortodoxia y la Ilustración radical, entre la creencia en la revelación y en la auto-suficiencia de la razón», como es el caso de Moses Mendelssohn. Strauss, al creer que la posición de la Ilustración moderada fue condenada por el juicio de la historia, centra su atención en aquellos pensadores tardo-judíos que sostuvieron que la batalla entre la Ilustración y la ortodoxia no puede ser ganada del modo mismo en que ha sido sostenida anteriormente, ya que no es –ni será nunca– posible lograr una síntesis entre Ilustración y ortodoxia¹⁰.

Llama especialmente la atención el uso frecuente que hace Strauss del calificativo «extremo», siendo un autor para quien el tono propio de la filosofía clásica se entiende como modelo de «moderación». En este sentido, culpa a la Ilustración por presentar la caridad (tradicionalmente entendida como una virtud sobrenatural) como virtud natural. En lo que aquí interesa, resulta relevante el hecho de que Strauss interpreta la distinción tradicional entre natural y sobrenatural como si se tratara de la distinción entre «lo

⁸ L. STRAUSS, *Philosophy and Law*. Albany: State University of New York Press, 1995, pp. 135-136.

⁹ *Ibid.*, pp. 22-23.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 23-24.

natural» y «lo extremo». La tradición cristiana, por el contrario, cuando utiliza los términos *natural* y *sobrenatural* busca señalar cómo la naturaleza humana puede alcanzar su máxima potencialidad cuando es animada por el amor de Dios y, por tanto, conducida a su plenitud; plenitud que resulta en sí misma desproporcionada respecto de la *mera* naturaleza. El énfasis tradicional se pone en lo sobrenatural como perfección de lo natural. Por eso, en este contexto resulta fuera de lugar considerar a la caridad como un *extremo* respecto de la naturaleza. Y esto es, precisamente, lo que Strauss realiza.

Por otro lado, las observaciones de Strauss acerca de la «naturalización» de la caridad en la Ilustración no se diferencian mucho de las observaciones hechas por algunos de los discípulos de René Girard. Sin embargo, lo que omite el argumento straussiano acerca del desarrollo de la modernidad es lo central para Girard: en el texto bíblico tiene lugar un reconocimiento gradual de la víctima.

Girard también ve con claridad la conexión entre la Biblia y la modernidad y, en su obra *Veo a Satán caer como un relámpago*, insiste en que es imposible «esconder que el verdadero origen de nuestra moderna preocupación por las víctimas es, obviamente, cristiana. El humanismo y el humanitarismo se desarrollan originariamente en suelo cristiano»¹¹. De este modo, Girard señala cuál es la fuente de ese «residuo de lo sobrenatural» que Strauss encuentra en la raíz de los reclamos modernos acerca del carácter natural de la caridad. Al poner en el centro la preocupación bíblica por las víctimas, Girard puede explicar cómo y por qué lo sobrenatural se ha transformado en la virtud natural de la Ilustración, situación que Strauss describe pero no explica. Cuando la verdad acerca de la víctima se revela, resultan cada vez más difícil de sostener los mitos auto-justificativos que hasta entonces habían asegurado a la sociedad y, gradualmente, las sociedades que se encuentran bajo la influencia de la Biblia comienzan a perder la capacidad de generar mitos duraderos y convincentes. Por ello, no resulta sorprendente que cuando estas sociedades indagan en su historia, les resulta difícil entender cómo alguien pudo haber creído en semejantes fábulas. A modo de ejemplo, Girard señala la gran capacidad moderna de descifrar textos medievales y temprano-modernos que tratan acerca de persecuciones. En efecto, los intérpretes modernos llegan a descubrir, en el trasfondo de los textos, actos de violencia expiatorios cuyas víctimas se caracterizan por ser benevolentes, tolerantes y caritativas. Esto es posible porque, para entonces, el carácter crecientemente persuasivo de la revelación bíblica ha llegado a convertirse en una «segunda naturaleza», a pesar de que los ilustrados erróneamente confunden el contenido mismo de la revelación con sus transmisores institucionales.

Girard, a diferencia de Strauss, sostiene que la modernidad consiste en el legítimo desarrollo de la tradición en una dirección que ya se encuentra implícita en ella. La Ilustra-

¹¹ R. GIRARD, *I See Satan Fall Like Lightning*. Nueva York: Orbis Books, 2001, p. 163.

ción constituye, pues, una cultura lidiando con las consecuencias de sus mejores herencias. En efecto, afirma Girard que «no se puede poner entre paréntesis la fe que es responsable de lo mejor del mundo moderno»¹², así como que «los excesos de la modernidad son distorsiones de la verdad cristiana»¹³. En definitiva, que la Ilustración incorpora valores que son fruto del desarrollo histórico cuyo origen es la revelación bíblica.

Strauss no niega los orígenes bíblicos de la apropiación de la caridad que realiza la Ilustración, pero la interpreta como una manifestación más de su alejamiento de la tradición clásica que torna a la modernidad en exponente de las «posibilidades extremas y los reclamos» propios de la tradición bíblica. Sin el contrapeso de una tradición más amplia, sostiene, la caridad se torna fácilmente en una fuerza de desorden en el mundo moderno. En definitiva, donde Girard ve continuidad, Strauss ve discontinuidad.

Modernidad y caridad

¿Cuáles son los efectos específicos de la caridad en el horizonte moderno? Strauss indica algunos:

Según la filosofía clásica, el fin de los filósofos es radicalmente distinto del fin o de los fines perseguidos en los hechos por los no filósofos. (...) [Por el contrario], la concepción moderna de la filosofía es fundamentalmente democrática. El fin de la filosofía ya no es más lo que se podría denominar la contemplación desinteresada de lo eterno, sino el alivio de la condición humana. La filosofía así entendida se pudo presentar con cierta plausibilidad como inspirada en la caridad bíblica y, en consecuencia, pudo menospreciar a la filosofía en el sentido clásico como pagana y sustentada en un orgullo pecaminoso¹⁴.

Como se ve, Strauss concede cierta plausibilidad a la afirmación de que la filosofía moderna se ha inspirado en la caridad. Trata el tema con la precaución que le caracteriza: casi nunca critica de modo directo a la Biblia, sino que sugiere dudas y preguntas para influir indirectamente en sus lectores. Hay, sin embargo, otros textos en los que Strauss manifiesta menor reticencia a hacer explícita la conexión entre la filosofía moderna y la moralidad bíblica¹⁵. Un elemento clave es la vinculación que establece entre

¹² R. GIRARD, *The Girard Reader*. Editado por J. WILLIAMS. Nueva York: The Crossroad Publishing Company, 1996, p. 287.

¹³ *Ibid.*, p. 279.

¹⁴ L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 19-20.

¹⁵ «El racionalismo moderno rechazó la teología bíblica y la reemplazó por cosas tales como el deísmo, panteísmo y ateísmo. Pero en este proceso, la moralidad bíblica resultó en cierto modo preservada. Se creía que la bondad aún consistía en algo como la justicia, la benevolencia, el amor o caridad», en: L. STRAUSS, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Detroit: Wayne State University Press, p. 99. Cfr. también: L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1997, p. 81. L. STRAUSS, «On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy», *Social Research*, 13/3, 1947, p. 329.

la caridad y la preocupación moderna por «el alivio de la condición humana». Esto conduce –afirma– a la subordinación de la filosofía a objetivos extra-filosóficos, en aras de servir a las necesidades humanas. Es claro que desde la perspectiva de la filosofía clásica, se trata de una grave desviación de su verdadero camino.

Strauss cita a Francis Bacon para demostrar que, a diferencia de la filosofía griega, es la religión bíblica, más que el cosmos, la que hace de la persona humana verdadera imagen de Dios¹⁶. En sus reflexiones sobre el Génesis, llama repetidamente la atención sobre el desprecio que manifiesta la Biblia respecto a los cielos en comparación con su desvelo por la vida de los seres humanos. Afirma que aunque los autores bíblicos no estaban familiarizados con la filosofía propiamente dicha, tenían cierta familiaridad con elementos que constituyen formas primitivas de filosofía, entre otros la contemplación de los cielos y el ideal de alcanzar la sabiduría por medio de la contemplación. Se trata de la misma idea que dio lugar a la filosofía. Sin embargo, continúa Strauss, la Biblia la presenta como una alternativa frente a la tentación que significa la filosofía. «La Biblia (...), más que cualquier otro libro, nos pone claramente frente a una alternativa fundamental: la vida de obediencia a la revelación, (...) o la vida de libertad, que puede ser representada por los filósofos griegos»¹⁷. Este giro hacia lo humano constituye una crítica implícita al «superhumano» ideal contemplativo de los filósofos y supone una disminución significativa del horizonte humano al relegar la forma más alta de vida humana a una posición de menor rango en comparación con el llamado bíblico a la virtud moral¹⁸.

En definitiva, sostiene Strauss que la Biblia –al centrarse en los asuntos humanos a costa de la contemplación– abre el camino a la filosofía moderna: «el desplazamiento del interés desde el orden eterno hacia el hombre y, por tanto, hacia la aplicación, había sido expresado anteriormente (...) en el giro de la filosofía hacia la historia. Llevado a su conclusión lógica, conduce a la filosofía política de Hobbes»¹⁹. En ésta, las virtudes aristocráticas clásicas son denigradas y reemplazadas: «En lugar de la tríada “honor, justicia y equidad”, nos encontramos cada vez más con los dos conceptos de “justicia y caridad”. Por lo tanto, mientras más elaboraba Hobbes su filosofía política, más se alejaba de su reconocimiento original del honor como virtud, de su reconocimiento original de la virtud aristocrática»²⁰.

Cuando Strauss afirma que la caridad bíblica ha influido en el pensamiento moderno, se refiere a las consecuencias no buscadas que surgieron como consecuencia de

¹⁶ L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 90-91.

¹⁷ —, «Jerusalem and Athens», pp. 185-186; «On the Interpretation of Genesis», pp. 219, 223.

¹⁸ —, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 92.

¹⁹ *Ibid.*, p. 100.

²⁰ *Ibid.*, p. 50.

otorgar a la caridad una posición de supremacía. Es decir, a la posibilidad de que al poner el énfasis en la praxis se caiga en la manipulación y dominación de la vida humana, porque «la filosofía o la ciencia ya no se entienden como esencialmente contemplativas y orgullosas, sino como activas y benévolas, (...) al servicio de la [elevación de la] condición humana, (...) para potenciar al ser humano, [y] permitir al hombre convertirse en amo y señor de la naturaleza mediante la conquista intelectual de la naturaleza»²¹.

La crítica de Strauss a Hobbes se basa en considerar que Hobbes eliminó las fuerzas de la prudencia y la moderación, necesarias para evitar que la praxis (disfrazada de caridad) se transforme en un instrumento de opresión por medio de la manipulación. Sin embargo, aunque cabe pensar que Hobbes se hubiera movido por el deseo de generar cierto bienestar entre los miembros de la comunidad, la sociedad que él crea se sostiene y desarrolla a través de cualquier medio, excepto la caridad. Strauss culpa a Hobbes de preocuparse por remediar las necesidades del hombre, en lugar de mirar hacia su excelencia, desviando la vida humana de sus más altas aspiraciones.

Teniendo en cuenta esta advertencia, se entiende mejor el pasaje en el que Strauss explica que, en tiempos de Maquiavelo, la tradición clásica ya había sufrido profundos cambios y la virtud moral se había transformado en caridad cristiana, incrementando la responsabilidad del hombre por los demás hombres: «La preocupación por la salvación eterna del alma inmortal de sus convecinos parecía permitir, o incluso exigir, modos de acción que a los ojos de los clásicos –y a los del propio Maquiavelo– habrían aparecido como inhumanos y crueles». Maquiavelo parece haber predicho «los grandes males que las persecuciones religiosas llevarían consigo como consecuencia necesaria de la aplicación (...) del principio bíblico. (...) [Por ello, propone que] sustituyamos la caridad por el cálculo de utilidades. Yo sugeriría que la reducción de perspectiva que Maquiavelo fue el primero en llevar a efecto, era una consecuencia, al menos en cierto grado, de una ira antiteológica, pasión que podríamos llegar a comprender aunque no a aprobar»²².

Strauss realiza aquí un explícito contraste entre la tradición clásica, que, según su modo de ver, se hubiese retraído frente a la posibilidad de cometer barbaridades en aras de salvar a las almas, y la tradición bíblica, cuyo sentido de responsabilidad por el bien de los demás lleva necesariamente a la persecución. La crítica de Strauss a la «reducción del horizonte» de la modernidad inaugurada por Maquiavelo, no significa una crítica a su relación caridad bíblica-intolerancia religiosa, sino a su reacción ante esos efectos. Es decir, a su opción por el «cálculo» considerándolo un uso de la violencia más juicioso y eficaz, sin darse cuenta de que resulta otro modo de expresar la praxis, que Strauss

²¹ L. STRAUSS, *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1978, pp. 3-4.

²² —, *What Is Political Philosophy?*, pp. 43-44.

vincula con la influencia que la caridad ejerció sobre la sociedad moderna. En definitiva, si bien el remedio que propone Maquiavelo es equivocado, considera Strauss que su diagnóstico es acertado y, con el fin de evitar los efectos peligrosos que supone tener metas muy altas, Maquiavelo bajó el horizonte. En este punto Strauss disiente y pone a los clásicos como modelo de sociedad que apunta alto, manteniéndose, a la vez, libre de la severidad que acompaña el reinado de la caridad. En síntesis, si bien considera que la culpa bíblica por los crímenes que se le adjudican supone una buena razón para la existencia de la ira maquiavélica, no puede «aprobar» la pasión, porque ve que ha conducido a Maquiavelo a tomar soluciones incorrectas respecto de los problemas inspirados en la religión. La idea del «cálculo» maquiaveliano no le parece acertada y, de hecho, considera que contribuye a que se profundice la subordinación de la vida contemplativa a la política, acelerando la revolución bíblica en contra de la tradición aristocrática clásica²³. Por otro lado, para Strauss las pasiones anti-teológicas deben mantenerse ocultas porque la sociedad necesita de la religión y, por ello, desestimarla completamente es contraproducente para lograr fines sociales duraderos. Los clásicos, explica Strauss, han entendido mejor esta situación y, por ello, sólo sugieren la crítica indirectamente, a través de sus personajes²⁴.

Strauss considera a Jenofonte como autor modélico en el modo de ejercer influencia en la política: «Manifesta[ndo] su no sometimiento, supuesto o real, a la moralidad, no con palabras, sino con silencios. Pues al proceder así (...) revela al mismo tiempo su comprensión de las cuestiones políticas. Jenofonte, o su Simónides, son más «políticos» que Maquiavelo; se niegan a separar la «moderación» (prudencia) de la sabiduría (lucidez)»²⁵.

Maquiavelo se olvida de aquello de lo cual los pensadores clásicos nunca se olvidaron: «el fin de los filósofos es radicalmente diferente del fin o fines actualmente buscados por los no filósofos»²⁶. Si, como sostiene Strauss, la Biblia es responsable por la erosión de esta distinción tan importante, entonces Maquiavelo ha sucumbido a su influencia sin darse cuenta. Hasta el gran pensador florentino estaría, por tanto, contaminado por las virtudes «extremas» a las que se opone.

En síntesis, se puede decir que Strauss entiende que, como consecuencia del impulso de la caridad, se generó una preocupación primordial por el bien de los demás. Esta situación condujo a la filosofía a fundamentar su actuación en los fines buscados por la multitud y a trabajar en pro del alivio de sus sufrimientos. Considera Strauss que este

²³ Cfr. S. DRURY, *The Political Ideas of Leo Strauss*. Nueva York: St Martin's Press, 1988, p. 118.

²⁴ L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, p. 10; L. STRAUSS y J. CROUSEY, *History of Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 297.

²⁵ —, *On Tyranny*, p. 56.

²⁶ —, «Liberal Education and Responsibility», p. 19.

aumento del sentido de responsabilidad por el bien humano lleva consigo la tentación del desarrollo de una ingeniería social y de persecución religiosa, que amenaza la paz social. La afirmación straussiana del avance de la caridad, como virtud social dominante, y del incremento en la amenaza de coerción y violencia, presenta similitudes con lo que Girard describiría como la situación apocalíptica en la que se encuentran los hombres y mujeres modernos²⁷. El mundo moderno, por medio de la recepción de la revelación, se beneficia del mecanismo de la persecución que genera violencia. Pero esta revelación no lleva consigo una aceptación inmediata del mensaje bíblico y –al menos a corto plazo– la resistencia a adoptar la solución bíblica puede dar lugar a una violencia más fuerte. Mientras los mecanismos de sacrificio van perdiendo efectividad por las presiones que ejerce la revelación bíblica, ellos «se encontrarán tentados a restaurar el remedio tradicional, que ha perdido su efectividad, incrementando la dosis, es decir inmolando cada vez más víctimas en holocaustos que se suponen sacrificiales, pero que, progresivamente, cada vez lo son menos»²⁸. De este modo, la cultura, que es quien – más que nadie– dirige la atención hacia las víctimas, acaba disminuyendo el número de víctimas. En cierta forma, esta afirmación parece ir de la mano con las tendencias que Strauss critica a la modernidad: su preocupación por el «alivio de la condición humana» y su celo por la persecución.

En realidad, Strauss y Girard difieren considerablemente en su explicación del incremento simultáneo de la violencia y la preocupación por el bienestar humano. Mientras que Girard atribuye el incremento de la violencia al desorden propio del deterioro de estructuras sacrificiales –por la presión que sufre la revelación judeo-cristiana–, Strauss realiza una conexión mucho más directa entre el sentido de responsabilidad por los demás generado por la caridad bíblica y su tendencia a convertirse en coerción respecto de aquellos que se estima necesitados de ser ilustrados o convertidos. Además, ve el impacto de la caridad como un factor que contribuye a bajar los horizontes humanos y lo vincula con la modernidad. Para Girard, por el contrario, el incremento de la preocupación por las víctimas –que es parte de la herencia bíblica– representa, tal vez, el mayor avance en la cultura humana. Girard presta tanta atención como Strauss al peligro que supone para la civilización moderna el desvelo por el bienestar humano unido a poderes tecnológicos y económicos sin precedentes, pero considera al relato de Strauss como la mitad de la historia:

En nuestras perpetuas comparaciones entre nuestro mundo y otros del pasado, siempre utilizamos dos pesos y dos medidas. Hacemos todo lo posible por esconder la abundante superioridad de nuestro mundo, que, de todos modos, compite sólo con sí mismo y ocupa todo el planeta. Tanto si examinamos la cuestión atentamente o no, observamos

²⁷ R. GIRARD, *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford (California): Stanford University Press, 1987.

²⁸ *Ibid.*, pp. 128 y 203.

fácilmente que lo que la gente dice de nuestro mundo es verdadero: es, de lejos, el peor de todos los mundos. Afirman una y otra vez –y no es falso– que ningún mundo ha tenido más víctimas que este. Pero la expresión opuesta es igualmente verdadera: nuestro mundo es, también, el mejor mundo, el que más víctimas salva que cualquier otro²⁹.

Girard permite reconocer que la postura de Strauss hunde sus raíces en un horizonte cultural ya forjado en la crítica bíblica de la persecución. Es claro que Strauss se preocupa por ésta; más aún, una de las acusaciones que dirige a la caridad es que sus efectos conducirían a una mayor violencia contra las víctimas. Pero Strauss, por otro lado, no parece percatarse de que su diatriba tiene también origen en el texto que él critica y escribe, por tanto, como si fuera la moderación de los clásicos lo que le inspira. Esta actitud le conduce a dirigir la mirada al escándalo de las persecuciones religiosas de la historia de Occidente, sin profundizar en el papel de la víctima.

Girard nunca negó que hayan existido en el pasado persecuciones religiosas, pero distingue entre el descubrimiento de las estructuras sacrificiales que se encuentran en el fundamento de la cultura, y el hecho de que llevó siglos –incluso a quienes recibieron directamente la revelación– abandonar la dependencia respecto a ellas. De este modo, Girard ayuda a explicar la paradoja de una tradición religiosa que es causa de la desaparición de la estructura basada en la persecución y, al mismo tiempo, su autora.

Si se relacionan las raíces de la persecución con la caridad bíblica, Strauss ve en la sabiduría clásica la fuente de su perspectiva crítica. Una fuente que, asegura, hubiese juzgado semejante persecución como «inhumana y cruel». Llama la atención que Strauss, el gran crítico de la modernidad, en sus críticas a la persecución religiosa recurra al mismo argumento que utilizan los pensadores ilustrados en sus ataques contra la religión institucionalizada. Es posible que, al igual que Maquiavelo, Strauss no consiga liberarse del cristianismo al que tanto se opone: Strauss es y permanecerá más moderno de lo que él está dispuesto a admitir.

Caridad *versus* admiración en *On Tyranny*. Consecuencias para la política

On Tyranny constituye un minucioso comentario que Strauss dedicó al *Hieron* de Jenofonte. Se publicó por primera vez en 1948³⁰ y fue el mismo autor quien envió a Kojève una copia solicitándole una reseña de esa obra³¹. Kojève cumplió sobradamente el pedido, ya que redactó un extenso ensayo crítico que se publicó, después de

²⁹ R. GIRARD, *I See Satan Fall Like Lightning*, pp. 164-165.

³⁰ L. STRAUSS, *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's Hiero*. Nueva York: Political Science Classics, 1948.

³¹ *Ibid.*, *On Tyranny*, edición de 1991, p. 239. Carta del 6 de diciembre de 1948.

algunos obstáculos, en dos entregas en la revista *Critique*³². Él mismo concibió el proyecto de publicar una traducción francesa de la obra de Strauss, precedida del texto de Jenofonte objeto de comentario (no incluido en la edición original inglesa) y seguida de su ensayo³³. El libro, que finalmente se publicó en 1954, incluía: el texto del *Hierón* de Jenofonte, seguido del comentario de Strauss –purgado de muchas de sus notas–, una versión ampliada del ensayo crítico de Kojève, titulado ahora «Tyranny and Wisdom» y, en cuarto lugar, una última contribución de Strauss en la que, tras replicar a una recensión de su obra publicada por Voegelin³⁴, contesta pormenorizadamente al ensayo de Kojève.

La cuestión clave que formula Strauss en *On Tyranny* versa acerca de si «la orientación clásica no ha devenido obsoleta por el triunfo de la orientación bíblica»³⁵. Aunque Strauss se refiere a Atenas y Jerusalén en diversos escritos, en ninguno lo hace con tal grado de sutileza como en este ensayo. Aparte de la mención explícita que hace respecto del «triunfo de la orientación bíblica», el contraste no se presenta de modo explícito en esta obra, pero toda ella está penetrada de la preferencia de Strauss por Atenas sobre Jerusalén. En *On Tyranny* se presenta también la posibilidad de una lectura desde la perspectiva de la teoría mimética, ya que aquí –en su encuentro con Kojève– el acercamiento de Strauss al problema mimético y sus implicaciones políticas y sociales será el modo de entender el papel que desempeñará la caridad para Strauss.

En *On Tyranny* no se emplea el término «caridad» (como modo específico de la noción bíblica del amor). Strauss utiliza el término «amor» (“love”) a lo largo de su análisis, sin prestar atención a la palabra griega a la que se refiere en uno u otro caso; de este modo, analiza el amor de modo genérico. La discusión de Strauss en torno al amor se desarrolla en un contexto donde analiza el diálogo de Jenofonte *Hierón* (o *Tyrannicus*) y surge a medida que el poeta Simónides y el tirano Hierón conversan sobre el mérito del amor respecto de la admiración. Strauss considera que la admiración es superior al amor, porque éste estaría regido demasiado por las opiniones de los demás; mientras que a la persona sabia le es indiferente ser amada, pero le gusta la admiración de los pocos que son similares a él en excelencia³⁶. El alcance del amor es, además, más limitado respecto del de la admiración; uno puede ser admirado, pero raramente amado, por los enemigos. Señala además otras deficiencias que tiene el amor –tal como él lo entiende– respecto de la admiración:

³²A. KOJÈVE, «L'action politique des philosophes», *Critique* 6 (1950), pp. 46-55 y 138-155.

³³Carta del 26 de mayo de 1949.

³⁴E. VOEGELIN, «On Tyranny». *The Review of Politics*, 1949, pp. 241-244.

³⁵Cfr. nota 1.

³⁶L. STRAUSS, *On Tyranny*, p. 89.

Cada hombre ama lo que de algún modo es suyo, su exclusiva propiedad; la admiración o alabanza se refiere a lo excelente con independencia de que sea propio o no. El amor, a diferencia de la admiración, requiere proximidad. El alcance del amor es limitado no sólo respecto al espacio, sino igualmente –aunque el Simónides de Jenofonte se abstiene por delicadeza de aludir a ello siquiera– respecto del tiempo. Un hombre puede ser admirado muchas generaciones después de su muerte, mientras que dejará de ser amado una vez hayan muerto quienes lo conocieron bien. El deseo de «fama inextinguible», a diferencia del deseo de amor, hace capaz al hombre de liberarse de las trabas del Aquí y el Ahora³⁷.

En definitiva, «la admiración parece ser menos mercenaria que el amor», y agrega que «la admiración es tan superior al amor como el hombre excelente lo es al benefactor como tal» y que «el amor no tiene un criterio de relevancia fuera de sí mismo, pero la admiración sí que lo tiene»³⁸. Aquellos que quieren regir se mueven por el deseo de ser amados, mientras que:

el sabio es todo lo autosuficiente que es humanamente posible; la admiración que se gana es esencialmente un tributo a su perfección, no una recompensa por sus servicios. El deseo de alabanzas y admiración, en tanto que distinto e independiente del deseo de amor, es el fundamento natural del predominio del deseo de la propia perfección³⁹.

Este texto muestra la distinción que marca Strauss entre la admiración y el honor. La persona que es admirada, o busca serlo, desea poseer aquellas cualidades que personifican la excelencia humana, se interesa simplemente en el aplauso del público, independientemente de sus virtudes efectivas. Es cierto que alguien excelente puede también recibir honores, y puede ser que de hecho quiera ser reconocido por su excelencia. Pero lo que se señala aquí es que la aclamación externa sería secundaria: la persona con excelencia o admirable está interesada en su perfeccionamiento, y no en recibir honores. Por el contrario, la persona que se mueve por el deseo de ser amada es mucho más probable que busque ser honrada, ya que el amor, tal como lo ve Strauss, es dependiente de la respuesta de los demás. A lo largo de su análisis vemos que se torna cada vez más claro que el deseo de amor y el de admiración se presentan de modo casi antitético⁴⁰. Es claro que este contraste entre amor y admiración sólo funciona si aceptamos la explicación que hace Strauss del amor como algo autoreferencial: amamos a aquellos que nos benefician, y beneficiamos a otros para obtener su amor. Por el contrario, se puede admirar a alguien porque posee excelentes cualidades aunque no se puedan ob-

³⁷ L. STRAUSS, *ibid.*, p. 89.

³⁸ *ibid.*, p. 89.

³⁹ *ibid.*, p. 89-90

⁴⁰ V. GOUREVITCH, «Philosophy and Politics I». *The Review of Metaphysics*, 22/1, 1968, p. 73.

tener beneficios de él. Strauss, al excluir la posibilidad de amar a otro por sí mismo o con olvido de sí, no tiene realmente en cuenta la incondicionalidad de la noción bíblica de la caridad.

Strauss parece estar al tanto de las dificultades que posee su entendimiento de la tradición bíblica, ya que incluye una referencia breve al Nuevo Testamento en una nota al pie y, a continuación, añade que el amor requiere proximidad espacial y temporal: «Cfr. 1 Pedro 1,8 y el Comentario del Cardenal Newman: “San Pedro considera casi una descripción del cristiano el amar a quien no ha visto”.» Si bien, Strauss justifica secundariamente su tesis en esta cita, cabe preguntarse si la diferencia primordial entre la enseñanza del Nuevo Testamento sobre el amor y las enseñanzas de la tradición clásica sobre la admiración radica aquí. Sin lugar a duda, hay numerosos pasajes tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo que hablan más directamente y con más fuerza acerca de la diferencia importante que existe entre las enseñanzas bíblicas del amor y la ética aristocrática de la Grecia clásica. Pero Strauss, no trata la cuestión. Su silencio en lo que concierne al Nuevo Testamento es fuerte. En el texto que menciona, cabe señalar que la palabra griega para «amor» deriva de *agape*, más que de *philia*. Strauss es un lector demasiado avezado y riguroso como para no haberlo notado. Sin embargo, excluye cualquier consideración desinteresada del amor, independientemente de que se conozca o no al destinatario del mismo.

Strauss, en definitiva, al relegar tan sólo a una nota al pie toda la visión acerca del amor que tiene la tradición religiosa que más ha influido en el desarrollo de la civilización occidental, y al reducir la diferencia entre las tradiciones bíblica y clásica en sus enseñanzas sobre el amor a una mera cuestión de proximidad, deja ver su actitud sobre la perspectiva bíblica. Al ignorar la diferencia entre *agape* y *philia*, incluye la noción bíblica de amor, dentro de su concepto global sobre el amor quitándole su fuerza y particularidad. Puede ser que esta observación no sea algo de enorme importancia, salvo por el hecho de que —como ya se mencionó— enmarca el asunto en *On Tyranny*, como un modo de encontrar argumentos en favor de un retorno a la ciencia social clásica frente al «triunfo de la orientación bíblica».

Kojève responde a Strauss partiendo de identificar con precisión aquello que Strauss no toma en cuenta acerca de la tradición bíblica respecto al amor. Afirma que amamos a alguien porque *es* y con independencia de lo que *hace*⁴¹: una madre ama a su hijo más allá de sus fallos, y el amor se caracteriza específicamente por el hecho de que se da un valor positivo al amado o al ser del amado, *sin razón alguna*. Strauss responde puntualizando que el amor de una madre a su hijo se da porque el hijo es *suyo*, y así, reitera su afirmación de que sólo tendemos a amar lo que es, en algún sentido, nuestro. A esta afirmación straussiana, cabe responder que el ejemplo de Kojève no se basa en el hecho de

⁴¹ Cfr. A. KOJÈVE, «Tyranny and Wisdom», en: *On Tyranny*, pp. 135-176.

que el hijo «pertenece» a la madre, sino en el *carácter* del amor maternal, que existe independientemente de las obras del hijo.

En todo caso, Kojève argumenta que Strauss entendió totalmente al revés la relación entre amor y admiración. El amor que actúa sin prejuicio de las cualidades o de la respuesta del otro y es, en este sentido, totalmente indiferente a si recibe o no beneficios. Por el contrario, la persona que quiere ser admirada busca «ser reconocido por su perfección, y por lo tanto *desea* la perfección»⁴². Este deseo se actualiza a través de la acción, *ergo*, Kojève concluye que quien busca la admiración actuará de tal modo que pueda ganar la estima de los demás. Kojève, al destacar la importancia del «reconocimiento», se acerca al punto de vista de Girard y a su concepción del deseo mimético⁴³. De este modo, pone en jaque lo que dice Strauss respecto de que «el amor no tiene un criterio de relevancia fuera de sí mismo, pero la admiración sí que lo tiene»⁴⁴.

Kojève pone de relieve el carácter cuestionable de la idea straussiana de auto-suficiencia, mostrando que la persona que desea ser admirada necesita que su perfección sea reconocida como tal. En términos girardianos, el deseo de admiración es intensamente mimético y, justamente por ello, puede conducir fácilmente a una rivalidad perpetua y vacía dirigida a ganar prestigio⁴⁵. El amor, según la tradición bíblica, también toma a otros como modelos, pero de modo tal que no da lugar a una rivalidad alguna. Strauss, sin embargo, llega a una conclusión casi opuesta. Sin utilizar la terminología que usa Girard, Strauss distingue entre la admiración y el amor afirmando para la admiración el deseo no mimético de auto-perfección personal, mientras que para el amor sostiene un dinamismo completamente mimético, fundamentalmente centrado en sí mismo.

La comparación entre la admiración y el amor es un argumento clave para Strauss, particularmente en *On Tyranny*, aunque también se presenta en otras obras como personificación de la relación problemática entre la filosofía y la política, los antiguos y los modernos, o Atenas y Jerusalén. En *On Tyranny* se presenta la cuestión de las implicaciones políticas del amor *versus* la admiración; en otras palabras, de las consecuencias de la virtud «extrema» del amor bíblico y de la «moderación» filosófica para la vida política.

En la raíz de la moderación, característica de la forma de vivir filosófica, plantea Strauss la *maravilla* del desapego de «las cosas humanas». La pasión dominante del filósofo es el deseo de conocer el orden eterno y las causas eternas de ese orden. Pero,

⁴² L. STRAUSS, *On Tyranny*, p. 156.

⁴³ Acerca de la concepción de deseo mimético en René Girard, cfr. R. GIRARD, *The violence and the sacred*. Nueva York: Continuum International Publishing Group, 2005, especialmente pp. 152 y ss.

⁴⁴ Cfr. nota n° 33.

⁴⁵ R. GIRARD, *ibid.*, p. 154.

«cuando levanta la vista en busca del orden eterno, todas las cosas humanas y todas las preocupaciones humanas se le revelan con toda claridad como despreciables y efímeras»⁴⁶. En consecuencia, el filósofo es relativamente indiferente a las miserias humanas, su apego a lo humano se encuentra debilitado por su fuerte arraigo en las cosas eternas⁴⁷ y ese desinterés le hace inmune a las pasiones egoístas y a rivalidades que dividen a las comunidades. Justamente por este hecho, el filósofo no estará inclinado a causar daño a nadie; es más, irá más allá de la responsabilidad negativa de no dañar, e intentará mitigar todo lo posible las maldades propias de la condición humana. Sin embargo, dado su nivel de desapego, no resulta claro por qué el filósofo estaría inclinado a hacer esto⁴⁸. El filósofo ayuda a la *polis* aconsejando a quienes ejercen el poder político. De este modo, explica Strauss, reciben los mejores consejos, porque el filósofo no guarda ninguna ambición en el ámbito de los asuntos humanos, ni su auto-admiración «tiene que ser confirmada por otros para ser razonable»⁴⁹.

A pesar de su auto-suficiencia, el filósofo no puede evitar sentirse atraído por aquellas almas bien ordenadas que reflejan el orden eterno que él busca. Y, como las almas ordenadas serían las inclinadas a filosofar, «el filósofo siente un vivo deseo de educar filósofos potenciales»⁵⁰. Aquí es donde el filósofo se encuentra en conflicto con la *polis*. Al sentirse llamado a ir al mercado en búsqueda de potenciales filósofos, este amante de la sabiduría será observado por los demás, que no tienen aptitudes de filósofo, y se resienten ante lo que consideran por parte del filósofo como un intento de corromper a los jóvenes más prominentes de su sociedad. En esta situación, el filósofo se ve obligado a defender la filosofía frente a la *polis* ejerciendo influencia sobre los gobernantes mediante la práctica de la «filosofía política». La moderación del filósofo consiste, precisamente, en realizar bien la labor de mediación entre la filosofía y la política de modo que la ciudad viva pacíficamente y la vida filosófica sea preservada.

Comparando la sana influencia que ejerce el *desinteresado* filósofo sobre la política, la motivación que mueve al líder político se manifiesta egoísta. Strauss identifica el apego del político al *demos* con el amor, de modo que el amor sería la raíz de su ambición. Se trata de una observación coherente con su consideración de la naturaleza del amor como auto-dirigido a sí mismo, es decir dirigido a beneficiar a otros para recibir ventajas a cambio. El filósofo, libre de toda rivalidad mimética, se contrasta con el hombre político consumado por el deseo de reconocimiento, un deseo que no se aplica hasta que le sea dado ese reconocimiento, sin perjuicio de cuán insignificante sea.

⁴⁶ L. STRAUSS, *On Tyranny*, p. 198.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 200.

⁴⁸ V. GOUREVITCH, «Philosophy and Politics, II». *The Review of Metaphysics*, 22/2, 1968, p. 308.

⁴⁹ L. STRAUSS, *On Tyranny*, pp. 203-204.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 201.

En definitiva, el amor del hombre político es fundamentalmente mercenario y centrado en sí. Si el análisis straussiano acerca del amor fuera correcto, sería fácil entender por qué la línea que separa a los más grandes benefactores de los más grande tiranos es tan delgada. Si no recibe reconocimiento a cambio de los beneficios que otorga, el político utilizará cualquier medio hasta lograr su fin: lo que comienza siendo caridad destinada a ganar el aplauso de la gente, termina en acciones que son todo menos caritativas.

Esta visión puede llegar a ayudar a entender el horror que muestra Strauss ante la idea de que la cúspide de la modernidad consista en la realización de un «estado universal y homogéneo», fin que él considera inevitable dadas las fuerzas que impulsan el proyecto moderno. Nos vemos confrontados cara a cara –sostiene Strauss– con una tiranía que amenaza con transformarse, gracias a la conquista de la naturaleza y, en particular, de la naturaleza humana, en lo que ningún otro tirano pudo lograr antes: perpetuidad y universalidad⁵¹. Strauss tiene en mente la visión del mundo contemporáneo formulada por Kojève, quien, siguiendo a Hegel, argumenta que dada la naturaleza ilimitada del deseo de reconocimiento, «el deseo de reconocimiento [es] el motivo que guía tanto la acción política como la vida filosófica» (...):

Este deseo es por definición ilimitado: el hombre quiere ser efectivamente «reconocido» por *todos* aquellos que él cree capaces y por tanto dignos de «reconocimiento». En la medida en que los ciudadanos de un Estado extranjero, animados por su «espíritu de independencia», resisten con éxito al Jefe de un determinado Estado, éste reconocerá necesariamente su valor humano. Querrá, por tanto, extender sobre ellos su autoridad (...). De modo que, a fin de cuentas, el Jefe de Estado no estará *plenamente* «satisfecho» hasta que su Estado englobe a la humanidad entera⁵².

Pero, una vez que se alcanza el Estado universal, el gobernante querrá obtener reconocimiento genuino de todos, más allá de una mera obediencia. En consecuencia, se verá obligado a aumentar los niveles de participación de los ciudadanos en lo económico, social, cultural y hasta en lo político, al máximo. Esto lleva a Kojève a formular la conclusión de que se llegará a la formación de un Estado único y homogéneo⁵³. El carácter universal del Estado hundiría sus raíces tanto en la filosofía clásica como en la Biblia; pero su carácter homogéneo se debe atribuir exclusivamente a la Biblia, en cuanto históricamente ha servido de hilo conductor desde los profetas del Antiguo Testamento hasta San Pablo⁵⁴.

⁵¹ Cfr. L. STRAUSS, *ibid.*, p. 27 y ss.

⁵² A. KOJÈVE, en: *On Tyranny*, p. 145.

⁵³ Cfr. A. KOJÈVE, en: *On Tyranny*, p. 146 y ss; también A. KOJÈVE, *Outline of a Phenomenology of Right*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2007.

⁵⁴ A. KOJÈVE, en: *On Tyranny*, pp. 171-172.

Es muy posible compartir la resistencia de Strauss a la visión que presenta Kojève sobre el fin de la historia, y estar en desacuerdo con las razones que esgrime Strauss en dicha resistencia. En todo caso, el punto a destacar es que Strauss no rechaza que se trate de un resultado de la modernidad, ni el origen bíblico del horizonte moderno que advierte Kojève. La crítica de Strauss se dirige a otros aspectos. En primer lugar, a que Kojève asume que el Estado universal y homogéneo constituye el mejor orden social. Se trata de un Estado cuyos ciudadanos trabajarán lo menos posible porque la naturaleza ya estará conquistada, y la guerra cesará porque todos seríamos miembros de una misma comunidad política⁵⁵. Strauss se pregunta si esta propuesta es deseable. El fin de la historia llevaría consigo la pérdida de nuestra humanidad, diluida en el Estado: «el Estado del “último hombre” de Nietzsche»⁵⁶.

Se podría pensar que la situación del Estado descrito por Kojève permitiría, porque se dispondría de más tiempo, mayor dedicación al ejercicio de la capacidad de pensar. Sin embargo, Strauss no está convencido con esta tesis y, en su análisis definitivo, encuentra que el Estado universal y homogéneo es contrario a la naturaleza:

Si el Estado final ha de satisfacer el más profundo anhelo del alma humana, todo ser humano debe ser capaz de hacerse sabio. La diferencia más relevante entre seres humanos debe haber desaparecido prácticamente. Ahora entendemos por qué está tan ansioso Kojève por refutar la opinión clásica de acuerdo con la cual sólo una minoría de hombres son capaces de la búsqueda de la sabiduría⁵⁷.

Sostiene Strauss que no todos tienen por naturaleza la capacidad de convertirse en sabios, de modo que el Estado en ciernes no podría nunca satisfacer en todo a sus ciudadanos. Resulta, por lo tanto, imposible reconocer a los otros como iguales respecto a la actividad más elevada del hombre. Pero, si falta este reconocimiento, persiste la desigualdad y, en consecuencia, el Estado no puede ser verdaderamente universal y homogéneo. La solución moderna a la cuestión ha consistido en crear condiciones para instaurar el reconocimiento universal, rebajando el nivel necesario para dicho reconocimiento: «La solución clásica aporta un criterio estable con el que juzgar cualquier orden real. La solución moderna termina destruyendo la idea misma de un criterio que sea independiente de las situaciones reales»⁵⁸.

Las consecuencias que deriva Strauss de esta situación son deprimentes. En el Estado universal y homogéneo, alguno –si lo hay– será sabio, y los filósofos no querrán reinar.

⁵⁵ A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Editado por R. QUENEAU. París: Gallimard, 1947, p. 435.

⁵⁶ L. STRAUSS, *On Tyranny*, p. 208.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 210.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 210-211.

Por lo tanto, el Jefe del Estado no será sabio y, para mantener el poder, este «Tirano Final y Universal» suprimirá todo movimiento y toda línea de pensamiento que cuestione la validez y la bondad del Estado universal y homogéneo. Por supuesto, la vida propia de la filosofía será particularmente objeto de críticas, determinando que el filósofo –como ha sucedido a lo largo de la historia– se verá obligado a defenderse ante la comunidad política, actuando para influir sobre el tirano. Se tratará de un intento que se presentaría, esta vez, dentro del contexto moderno que abolió las diferencias relevantes. Al hacer de la filosofía un tema de consumo público y ponerla al servicio de la propaganda, la revolución comenzada por Maquiavelo ha suscitado las condiciones para que cualquiera pueda reclamar reconocimiento como filósofo. Así, el tirano final se considera a sí mismo como filósofo y afirma que persigue no a la filosofía sino a los falsos filósofos. En el pasado, los filósofos sobrevivían porque actuaban secretamente y escribían de tal modo que sus obras parecían acomodarse a las preocupaciones de quien gobernaba, mientras que –de modo oculto– desvelaban sus verdaderas enseñanzas a aquellos pocos capaces de comprenderlos; en situaciones peligrosas cabía también el exilio. Pero en el Estado universal y homogéneo no existe ningún modo de escapar.

Esta visión escalofriante de la sociedad puede parecer que distrae la atención acerca del análisis de la Biblia y la modernidad, pero no es así. Precisamente, la acusación straussiana al Estado universal y homogéneo no es otra cosa que el punto cumbre de su acusación a la modernidad e, indirectamente, a los factores que contribuyeron a su desarrollo, entre otros la Biblia. En efecto, Strauss se refiere, en este contexto, a las diferencias que existen entre la tiranía moderna y la clásica: «la tiranía clásica, a diferencia de la moderna, se vio confrontada, real o potencialmente, con una ciencia que no estaba pensada para ser aplicada a la “conquista de la naturaleza” o para ser popularizada y difundida»⁵⁹. Los autores clásicos eran conscientes de estas posibilidades, pero las rechazaron por antinaturales; la modernidad, por el contrario, adoptó esa postura antinatural. Strauss identifica al egoísmo con aquello que la Biblia llama compasión, y a la que la modernidad intenta atender utilizando medios científicos y tecnológicos. En definitiva, Strauss nunca acusa a la Biblia de modo directo, pero establece una fuerte asociación, por no decir una relación de causalidad directa, entre las enseñanzas bíblicas y las peores características del mundo moderno.

Strauss, cuando critica el optimismo exagerado de Kojève respecto del Estado universal y homogéneo, observa que la visión kojéviana sobre la paz social presupone una sociedad donde todos se comportan razonablemente, subestimando el poder de las pasiones. Con su referencia a una «conciencia de restricciones sagradas», Strauss identifica el papel que tiene la religión en la limitación de las pasiones, y su mención del «deseo de reconocimiento» indica de algún modo la centralidad del deseo mimético.

⁵⁹ L. STRAUSS, *ibid.*, p. 178.

En este caso, tanto Strauss como Girard son más concientes que Kojève de los potenciales conflictos a que puede dar lugar el deseo de reconocimiento⁶⁰.

Sin embargo, como para Strauss la modernidad está tan empapada de la influencia de la Biblia, no recurre a la sabiduría bíblica cuando se encuentra frente a los dilemas modernos, sino a los clásicos. En ellos descubre la figura del filósofo: un ser totalmente libre de los peligros de las pasiones que afectan a la sociedad moderna. Es llamativo que la descripción de la modernidad que hace Strauss requiera semejante figura salvadora. Parecería que la única esperanza que tiene el mundo contemporáneo reside en un ser que sea capaz de aislarse del mundo, que viva desprendido de todo, y sea, a la vez, benigno; una persona cuya moderación e inteligencia sean capaces de influir en quienes gobiernan, sin perder de vista el mantenimiento y establecimiento de un régimen moderado en el cual la filosofía pueda existir pacíficamente.

Hay una cualidad inventada en el filósofo de Strauss, una cualidad que nos lleva a pensar que tal vez ha seguido los pasos de Platón con el fin de perpetuar su propia versión del mito de la filosofía y referirla a sí mismo. Se trata de considerar al filósofo como la encarnación de la razón, el equilibrio y la moderación. La filosofía, preocupada por la búsqueda desinteresada de la sabiduría –moderada en los pensamientos y en las obras, e incapaz de dañar a otros–, nunca ha errado. Girard, frente a esta concepción idealizada, explica que los filósofos, horrorizados por la violencia «primitiva» de los mitos, elaboraron una nueva cultura, «ya no mitológica, sino «racional» y «filosófica», conformando así los textos de filosofía»⁶¹. En definitiva, cuanto los filósofos niegan su complicidad con la violencia de su cultura, siguen atrapados en sus mitos y, en cierto modo, esto parece haberle sucedido a Strauss.

Su inquietud acerca de la pérdida de las diferenciaciones en la sociedad se vincula con aquella sobre el poder que tienen las pasiones en la sociedad moderna; señala que «es una exigencia de la justicia que exista una correspondencia razonable entre la jerarquía social y la jerarquía natural»⁶². De ahí las críticas que subrayan su elitismo, esnobismo o, peor aún, su postura en favor de un gobierno tiránico de los sabios⁶³.

En efecto, Strauss sostiene que donde todos son considerados políticamente iguales, ya no hay necesidad de defenderse de los «superiores»; en este sentido cabe señalar que cada persona es ahora un potencial rival y el conflicto mimético puede desarrollarse. Al sofocar distinciones importantes –como las que existen entre filósofos y no filósofos–, continúa Strauss, las ideas bíblicas acerca de la igualdad de todos ante Dios y la postu-

⁶⁰ La descripción straussiana del papel que juega la vanidad en la filosofía de Hobbes es, en cierto sentido, similar a la enseñanza girardiana acerca de la génesis de la rivalidad mimética. Cfr. L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, pp. 9-22.

⁶¹ R. GIRARD, *The Scapegoat*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1986, p. 77.

⁶² L. STRAUSS, «Liberal Education and Responsibility», p. 21.

⁶³ Este es el caso, paradigmático, de Shadia Drury, cfr. nota 23.

ra moral que emana de estas ideas, borra la diferencia entre el sabio y el ignorante. Cuando se pierde esta distinción, la sociedad sufre porque resulta privada de la guía de aquellos dedicados a la búsqueda de la sabiduría. Resulta claro ahora que Strauss prefiere lo que él llama la idea clásica de «sociedad cerrada»⁶⁴ en contraposición con el resto de la población, que depende de *opiniones* que no pueden ser reemplazadas por conocimiento. En definitiva, afirma que la sociedad necesita un mito por el cual vivir, y es tarea del filósofo apoyar públicamente ese mito, y, al mismo tiempo, mantener el espíritu filosófico vivo entre los pocos que pueden entenderlo.

Conclusión

Strauss, en su afán por contraponer la Biblia a la filosofía, sin darse cuenta ilumina las diferencias entre una sociedad que se encuentra en proceso de abandonar los mitos, gracias a la revelación judeo-cristiana, y una sociedad que todavía requiere de los mitos para fortalecer su unidad. Sin lugar a dudas, Girard tiene en mente esta diferencia cuando afirma: «si interpretamos la doctrina evangélica a la luz de nuestras propias observaciones acerca de la violencia, podemos ver que ésta explica, de modo conciso y claro, todo lo que deben hacer las personas para romper con la circularidad de las sociedades cerradas, se trate de una tribu nacional, filosófica o religiosa»⁶⁵.

A tal punto que las distinciones sociales y culturales pueden ser rastreadas hasta llegar a diferencias que hunden sus raíces en la violencia que las fundó, pero la revelación bíblica se ocupará de reducir estas distinciones. Si bien Girard no está de acuerdo con un Estado universal y homogéneo, sí apoyaría la idea de que el proceso de disminución de diferencias propio del mundo moderno se debe, en gran parte, a la influencia bíblica. En efecto, Girard considera que esta influencia ha sido beneficiosa y que sus efectos se pueden ver con más claridad en la atención cada vez mayor que se presta a las víctimas.

Este es el momento de enfatizar aquello que realmente distingue a Girard de Strauss. Ambos entienden que la revelación bíblica ha supuesto un punto de quiebra en la civilización occidental. Ambos lo reconocen. Pero, frente a esta situación, Strauss se aleja de la Biblia manteniendo la esperanza de que sus efectos sobre la modernidad puedan ser mitigados o abandonados, si se consigue restaurar el pensamiento clásico. Para Girard, en cambio, esto no es realista ni deseable. Más bien, la crisis de la civilización occidental implica la aceptación de la situación actual, en la que debemos aprender a convivir con las consecuencias irreversibles del «triunfo de la orientación bíblica». Las grandes interpretaciones de la Biblia pueden haber dado lugar a la crisis actual, pero a

⁶⁴ L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*.

⁶⁵ R. GIRARD, *Things Hidden Since the Foundation of the World*, p. 198.

su vez han desenmascarando la mentira que ha vivido la humanidad durante siglos. Strauss sólo ve el trastorno causado por la revelación bíblica y, en consecuencia, no encuentra en ella ninguna fuente de esperanza para el futuro. Sostiene, sin embargo, que aspectos de la tradición bíblica deben ser mantenidos porque un ataque directo a la Biblia resultaría perjudicial para la estabilidad de la sociedad.

Una vez realizada esta observación, corresponde volver a preguntarnos acerca del enfático rechazo de Strauss frente a cualquier posible síntesis entre Atenas y Jerusalén. El punto central parece radicar en su postura de que una síntesis de lo clásico y lo bíblico acabaría envenenando el pozo clásico y conduciría a la consecuente destrucción de la filosofía. Resulta, sin embargo, paradójico que centre la vitalidad de Occidente en una tensión eterna entre una vida gobernada por prohibiciones y sumisiones a la voluntad inescrutable de Dios, y una vida de interrogantes, libertad de pensamiento y moderación. En esta visión, la caridad bíblica, el amor y la compasión, o son relegadas a la categoría de virtudes «extremas» –entendidas como una forma de necesidad–, o son identificadas como causas remotas de las persecuciones religiosas. Frente a estas conclusiones, resulta sin duda legítimo preguntarse si, en la marginalización de las enseñanzas bíblicas sobre la caridad, Strauss no ha perdido de vista lo más distintivo del mensaje de la Biblia.

María Alejandra VANNEY
Universidad Austral (Buenos Aires)
MVanney@austral.edu.ar

[rebut el 10 d'octubre de 2011; acceptat per a la seva publicació el 30 de gener de 2012]