

Tiranía y ser

Antonio Lastra

This old Two-Face

EMERSON

El destino de *Sobre la tiranía* ha sido determinante en la obra de Leo Strauss¹. En el transcurso de sus diversas reediciones, completas o parciales, puede advertirse la modificación de designios esenciales, como el que afecta al concepto del ser y, por tanto, a la noción de la divinidad. Tanto el espíritu como la letra de Strauss son evidentes en los procedimientos que emplea en este escrito: el comentario del texto clásico, la concernencia con la filosofía, la discusión política que ha suscitado así lo demuestran. Aunque tanto Strauss como Alexandre Kojève eran conscientes de haber escrito, en parte, *ad extra*, se trata, sin duda, de una de las obras esotéricas de Strauss, en contraste con los escritos «para estudiantes». Algo había que dejar —como escribió Kojève— al lector, que «debe pensar por sí mismo». En lo que respecta a su carácter de obra esotérica, la dependencia del tiempo es innegable: Eric Voegelin escri-

1 La historia del texto comprende las siguientes ediciones principales: 1) L. STRAUSS, *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's 'Hiero'*, Political Science Classics, New York 1948 [reed., The Free Press, Glencoe 1952]. 2) L. STRAUSS, *De la tyrannie* / A. KOJÈVE, *Tyrannie et sagesse* / L. STRAUSS, *Mise au point*, trad. par H. Kern, Gallimard, Paris 1954. [La recensión de Kojève se publicó por primera vez como *L'action politique des philosophes*, en *Critique* 6 (1950). *Tyrannie et sagesse* es una versión abreviada.] 3) L. STRAUSS, *On Tyranny* / A. KOJÈVE, *Tyranny and Wisdom* / L. STRAUSS, *Restatement on Xenophon's 'Hiero'*, The Free Press, Glencoe 1963. [La última página de la *Mise au point* no fue incluida por Strauss en esta edición, ni, antes, al ser incluido el *Restatement* en su obra *What Is Political Philosophy?* (1959).] 4) L. STRAUSS, *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, ed. by V. Gourevitch and M. S. Roth, The Free Press, New York 1991. Esta edición es la más completa e incluye la última página, aunque traducida de la versión francesa. El original en inglés de esta última página ha sido publicado por primera vez en L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, ed. by K.H. Green, State University of New York Press, Albany 1997, pp. 471-473. Cito siempre por la edición de Gourevitch y Roth los textos de Strauss (salvo en la última página, que cito por la edición de Green), y *Tyrannie et sagesse* para leer a Kojève. Tanto las ediciones inglesas como la francesa incluyen una versión del *Hierón*. Véase, en castellano, JENOFONTE, *Hierón*, ed. de M. F. Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1971.

bió, en su recensión, que «vivimos en una época de tiranía», que amenaza a la democracia liberal tanto como a la agencia de la filosofía. *Sobre la tiranía* es un escrito sobre la dignidad de la filosofía ante el poder ilimitado. No ha de pasarse por alto, sin embargo, la cita de Thomas Macaulay con que comienza y que vincula los propósitos de Strauss, por encima de las intenciones, a una ética de la literatura política que entrevera la libertad del escritor con la propia restricción respecto al alcance de su obra. Alvin Johnson, en el prólogo a la primera edición de esta obra, vinculaba al «Dr. Strauss» —un filósofo y *émigré* alemán— con la tradición americana que se remonta hasta los escritores de la Constitución americana. Si Strauss no podía ofrecer «respuestas pragmáticas», es cierto que tampoco iba a plantear «ultimidades nebulosas».

La dificultad para reconocer la naturaleza de la tiranía actual es lo que ha obligado a Strauss al estudio del análisis de la tiranía elaborado por los pensadores clásicos, especialmente por Jenofonte. La tiranía actual, a diferencia de la tiranía clásica, dispone a su favor de una ideología relativa a la ciencia dedicada a la conquista de la naturaleza en general, y de la naturaleza humana, en particular, que sí pretende ofrecer respuestas o soluciones a los problemas fundamentales, a los *pragmata*, de la humanidad. La ciencia política moderna, todavía, se muestra incapaz de advertir la tiranía al rehusar el empleo de los juicios de valor. La posición de Strauss en este escrito, de acuerdo con el conjunto de su obra, es anti-sociológica: lo que la sociología (o la ciencia política) describe como «estado de masas», «dictadura», «totalitarismo» o «autoritarismo», es llamado por Strauss «tiranía», aunque sobre este concepto pese la reputación del mito y, por tanto, pueda no ser significativo en la actualidad. «Tiranía» no es, en efecto, un concepto éticamente neutral o libre de presupuestos. Strauss descubre en la indistinción de Maquiavelo —un lector de Jenofonte— entre «tirano» y «príncipe» el origen de la libertad de valoración contemporánea, que permite la primacía de los fines sobre los medios en la hora excepcional del gobierno. *Sobre la tiranía*, de este modo, se encamina hacia la recuperación de la moderación de expectativas propia de la filosofía política clásica, atendida a una cercanía de la vida política —a un *fear of finality* respecto a las costumbres o a la moralidad de esa vida—, inasequible para los científicos de la política moderna. La tesitura obligará a Strauss a decidirse por Sócrates o por Maquiavelo; en la medida en que el estudio resuelva este dilema y derive por la preferencia socrática, Strauss se habrá separado de la ascendencia judía ortodoxa y de la ciencia alemana que pesaban sobre él desde su juventud, de la dependencia de la Ley y del orden a favor de una independencia del filósofo que se ve obligado a renovar continuamente los lazos de pertenencia con la ciudad:

La ciencia política clásica —escribe Strauss— determinaba su rumbo por la perfección del hombre o por el modo en que los hombres debían vivir, y llegaba hasta la descripción del mejor orden político. Por tal orden se entendía uno cuyo logro en la realidad era posible sin un cambio milagroso o no milagroso de la naturaleza humana, aunque esta realización no era considerada probable, porque se pensaba que dependía del azar. Maquiavelo combate contra esta visión tanto al solicitar que el rumbo no lo determina el modo según el cual los hombres deberían vivir, sino el modo según el cual viven realmente, como al sugerir que el azar podría o debería ser dominado. Este combate pone los cimientos de todo el pensamiento político específicamente moderno. La concurrencia con una garantía de realización del *ideal* depara tanto un menoscabo de las pautas de la vida política como la emergencia de la *filosofía de la historia*: ni siquiera los oponentes modernos de Maquiavelo han podido restaurar la sobria visión de los clásicos en lo que respecta a la relación del *ideal* con la *realidad*².

Puede decirse que «restaurar la sobria visión de los clásicos» es el motivo de Strauss, por encima de una interpretación historicista. Sólo la fidelidad al texto clásico puede devolver las enseñanzas que el texto contenía, no la tergiversación dictada por la solicitud o la indigencia del tiempo. Strauss —*restorer of readings*— ha de explicar la retórica socrática de Jenofonte siguiendo al propio Jenofonte. La retórica socrática —según la entiende Strauss— no coincide con los presupuestos de la ideología moderna, que establece el acceso de todos a la conciencia, según las premisas de Hegel, de manera que la certeza subjetiva alcance a ser verdadera. Las opiniones de la sociedad moderna entran en conflicto entre sí y, en conjunto, con el pensamiento clásico. La tiranía consiste, precisamente, en impedir el pensamiento, no sólo el libre pensamiento; consiste, en realidad, en prevenir la búsqueda de la verdad, incluso poniendo de manifiesto que la verdad ya se ha alcanzado. La retórica socrática se basa —escribe Strauss— «en la premisa de que existe una desproporción entre la intransigente búsqueda de la verdad y los requerimientos de la sociedad».

Sobre la tiranía es un comentario del *Hierón* de Jenofonte. Esta breve obra es la única de la antigüedad que, explícitamente, está dedicada al fenó-

2 Cf. L. STRAUSS, *On Tyranny* (1991), p. 106, con E. BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, ed. de E. Pujals, Rialp, Madrid, p. 131: «¿Seremos más amables con los tiranos de nuestra época, cuando los vemos llevar a cabo peores tragedias?». Más adelante, Burke se refiere al «breve conjuro» de la tiranía moderna: «filosofía, ilustración, liberalidad y los derechos del hombre» (p. 139).

meno de la tiranía, como superficialmente se aprecia por el lema con que los comentaristas la han clasificado y que da nombre al ensayo de Strauss. En la conversación —en el diálogo— entre el poeta Simónides, de paso en la corte, y el tirano Hierón, el objeto es esclarecer cuál sea la vida preferible, si la vida pública o la vida privada. Es el propio tirano quien se encarga de lamentar su vida, refutando, de esta manera, la opinión del poeta, que coincide con la opinión común, según la cual la vida del tirano es una vida de placer, superior a la del resto de los hombres. La intención de Simónides es rectificar esta situación contradictoria, aconsejando al tirano que se muestre benevolente con sus súbditos y procure así su propia felicidad. La felicidad del tirano es una cuestión pendiente en la obra de Jenofonte. Hierón observa que la virtud de la sabiduría —verdadero trasunto de los consejos de Simónides— se transforma en un poder adverso que, por tanto, supone «un límite y un peligro» para su tiranía. Strauss basa toda su argumentación en la «desconfianza» que existe entre el gobierno y el sabio, así como entre la misma sociedad y el sabio —siendo la desconfianza de la sociedad aprovechada por el tirano.

En el comentario de un texto clásico, a diferencia de lo que ocurre en la exégesis de un texto sagrado, el énfasis es eminentemente político, no religioso: de lo que se trata —a propósito de la tiranía— es de saber en manos de quién ha de estar el gobierno legítimo o cuál sea el mejor gobierno. La proposición típica de la antigüedad —que el gobierno legítimo debe estar en manos de los sabios, de los filósofos-reyes platónicos— ha de ponderarse con la proposición clásica siguiente, no menos característica, según la cual entre los hombres deseosos de gobernar no se encuentra, precisamente, el sabio. El destino de Sócrates ha sido —persuasivo y disuasorio al mismo tiempo— ejemplar para todos sus seguidores —entre los que se encontraba Jenofonte—, al demostrar esta desavenencia y poner de manifiesto la debilidad de la democracia, que ha condenado al filósofo.

Strauss ha observado que la palabra «ley» está ausente del *Hierón*; tampoco aparece la palabra «libertad». La ausencia de la ley está motivada por la propia situación del tirano, en comparación con la situación del sabio, y por el distinto grado de vinculación o de obediencia de ambos con la ciudad. La ausencia de la libertad es característica del pensamiento conservador, que tiene en Jenofonte y en Strauss cultivadores clásicos: «Sólo si la virtud fuera imposible sin libertad estaría justificada absolutamente la demanda de libertad desde el punto de vista de Jenofonte». La virtud no depende, con esta perspectiva, de la ley. La expectativa ilustrada (y de Kojève), que hace depender la formación del carácter moral de la constitución y de las instituciones del Estado, encuentra una seria dificultad en la naturaleza del sabio como extranjero. Puede decirse que sobre la naturaleza del filósofo

recaen los atributos que Strauss ha podido descubrir en el judaísmo y, fundamentalmente, el de no pertenecer nunca del todo a la cultura-fuente, sino a la comunidad, sin deberse a otra autoridad que no sea la de la búsqueda de la verdad o la solución de la justicia, y aprovechar este rasgo que lo sitúa por encima del patriotismo. El tirano, sin embargo, no puede sustraerse a su condición de ciudadano; es incapaz de vivir —a la manera del sabio— como un extranjero. El afecto por la ciudad —la necesidad de ver reconocidas sus prerrogativas, de sentirse amado o temido, de gobernar— le resulta indispensable. Simónides, en cambio, es un poeta errante.

Strauss ha alcanzado en *Sobre la tiranía* una de las conclusiones esenciales de su obra de madurez. El desafecto del filósofo hacia la ciudad —en general, el desafecto del hombre, que busca la excelencia, hacia la ciudad que no es susceptible de alcanzarla en conjunto— ha de avenirse con la necesidad de la ciudad, de la vida en sociedad que define la naturaleza humana. Tal es la «enseñanza tiránica» de Jenofonte, que consiste en poner de relieve la naturaleza de la política mediante el contraste con la posibilidad de que la tiranía se convierta en un «buen gobierno» en la práctica, pese a que teóricamente sea inferior al gobierno de la ley y de la legitimidad que aparece en el diálogo. La intención de Strauss se hace patente al mostrar que cualquier gobierno puede alcanzar cotas de legalidad extremadamente eficientes, sin ser por eso legítimo, de manera que sólo por un «gobierno de los sabios» establecido en el diálogo pueda recusarse la injusticia de un gobierno ilegítimo. «La ley y la legitimidad son problemáticas desde el más alto punto de vista, es decir, desde el de la sabiduría». Todo el posible elitismo de las proposiciones de Strauss ha de atemperarse con la lectura de Lessing de que procede, lectura que igualmente atempera el individualismo a que parece abocarse el pensamiento de Strauss. La comunidad de los sabios es una comunidad, efectivamente, sin gobierno³.

Una obra dedicada al estudio de la tiranía ha de involucrar lo que Strauss ha llamado el «silencio sobre la piedad». Si la conclusión principal es que, por contraste con la sabiduría, las leyes de la ciudad pueden no ser leyes en absoluto, las leyes concernientes a los dioses —en lo que consiste, según Sócrates, la piedad— tampoco tienen lugar en la tiranía. La omisión de la piedad se corresponde con la importancia que para Strauss cobra la relación de la ley con el orden *sub specie aeternitatis*. La conclusión de *Sobre la tiranía* de 1948 es idéntica, como veremos, a la conclusión de la réplica de 1954: «La ley asume una dignidad superior si el universo es de origen divino». Ésta es, sin duda, una profesión de fe de Strauss, como lo es la

3 Compárese con G.E. LESSING, *Ernst y Falk*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. de A. Andreu, Editora Nacional, Madrid 1982.

última página de la *Nueva exposición (Restatement)*, instigada por Kojève. Ha de observarse, sin embargo, que a aquella conclusión se llega mediante el apodo de lo que sucede en el *Hierón* con lo que sucede en el *Económico*. La actitud de Sócrates, sin embargo, no podría identificarse ni con Hierón o Simónides, ni con el conservador Iscómaco (o el Munodi de los *Viajes de Gulliver*). El estudio de los escritos socráticos de Jenofonte es la tarea a que se aprestaba Strauss. Sin embargo, hubo de hacer frente a las objeciones planteadas a su exposición de la tiranía.

El destino de *Sobre la tiranía* ha sido determinante gracias a sus lectores y, en grado eminente, gracias a Kojève y Voegelin, que han desglosado el texto hasta poner de relieve su contenido, más allá del sentido liberal con que Johnson lo presentaba. Las críticas de Kojève y Voegelin han enaltecido los contenidos de este comentario hasta convertirlo en una referencia de la literatura política moderna. Así lo han entendido otros lectores posteriores, como Nicola Chiaromonte, que, desvinculado, a diferencia de los autores citados, de cualquier relación con Strauss más allá de la que proporciona la lectura, ha sabido descubrir las lecciones fundamentales del libro de Strauss a tenor de la discusión que ha suscitado. Chiaromonte ha puesto de relieve que lo que Strauss se proponía era escapar a la opresión de la historia, entendida como un progreso que debe llegar a una culminación del saber. Esa culminación supondría la desaparición de la filosofía y la hegemonía de una autoridad sin límites⁴.

En 1954 apareció la versión francesa de *Sobre la tiranía*, que incluía la recensión de la obra por Kojève y una *Mise au point* de Strauss⁵. En 1948,

4 Cf. N. CHIAROMONTE, *La tirannia moderna*, en *Il tarlo della coscienza*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 167: «Evocado hoy, este pensamiento asume un significado singularmente liberador. Aquello de lo que libera, si aceptamos la sugerencia, es el moralismo tiránico que contemplaría al individuo como esclavo de la obligación inhumana de justificar los propios pensamientos y las propias acciones ante el inexistente y, sin embargo, terrible tribunal de una humanidad genérica, erigida en juez implacable de todos y cada uno: la Historia, Dios harto más celoso que el del Antiguo Testamento y bastante más mezquino, visto que en la práctica se encarna en los gobernantes y en sus consejeros y laudatores intelectuales».

5 Véase A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947 [1976]; *La dialéctica del amo y del esclavo*, trad. de J.J. Sebreli, Pléyade, Buenos Aires s. f.; *Las concepciones hegelianas*, en D. HOLLIER (ed.), *El Colegio de Sociología*, trad. de M. Armiño, Taurus, Madrid 1982; *Il concetto e il tempo*, en M. CIAMPA e F. DI STEFANO (a cura di), *Sulla fine della storia*, G. Bataille, A. Kojève, J. Wahl, E. Weil, R. Queneau, Liguori, Napoli 1985. Cf. M.S. ROTH, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, Cornell University Press, Ithaca & London 1988; D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La Philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Bernard Grasset, Paris 1990; J. MONSERRAT, *Tiranía i saviesa o filosofía i política*, en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* V (1992/1993), p. 75 ss. Puede verse una crítica de la interpretación hegeliana de Kojève en R. VALLS, *Del yo al nosotros. Lectura de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel*, PPU, Barcelona 1994.

poco antes de que su comentario saliera a la luz, Strauss había escrito a Kojève solicitándole que se encargara de elaborar una reseña de su obra. Era, además de Jacob Klein, el único lector —según el propio Strauss— en condiciones de hacerla. Esta petición iba acompañada, a su vez, de un *compte-rendu* informal de la *Introducción a la lectura de Hegel*, la obra maestra de Kojève. Strauss escribe en su reseña que, «con la excepción de Heidegger», ningún otro contemporáneo está en disposición de escribir un libro «tan comprensivo e inteligente», uno de cuyos méritos es haber vuelto accesible para los lectores modernos la *Fenomenología del espíritu*. Sin embargo, los reparos de Strauss a las concepciones hegelianas son inmediatos y se relacionan con las objeciones tradicionales de la filosofía medieval judeo-arábiga al

Es difícil comprender la *amistad* que unió a Strauss y Kojève, pese a que puedan descubrirse muchas simpatías entre ambos. Como Strauss, Kojève había dedicado parte de su juventud al estudio de la religión y profesaba una admiración sin reservas hacia Heidegger. Sin embargo, Kojève no fue un pensador académico, pese al seminario sobre Hegel a que debe su reputación intelectual. Kojève era miembro de la brillante generación de exiliados de la Rusia soviética, como Koyré, Andrea Caffi o Isaiah Berlin, que renovó las relaciones, siempre arduas, entre la *intelligentsia* rusa y Occidente. En su juventud padeció, como Lukács, lo que Javier Alcoriza ha llamado recientemente la «fascinación de Dostoyevski», que redundó en el rechazo de la ética kantiana. En Heidelberg —donde aún quedaba el eco del círculo de Max Weber al que Lukács había llevado su *Dostoyevski*— cursó estudios sobre filosofía, orientalismo y literatura rusa, hasta doctorarse con Karl Jaspers con una tesis sobre Vladimir S. Solóviev, el filósofo ruso que había sido mentor del novelista ruso. Sin embargo, fue Hegel quien ocupó su pensamiento y le permitió desasirse del nihilismo en que desembocó la actitud de tantos intelectuales alemanes desorientados por la misma «estrella de oriente» que prometía el amanecer de un nuevo mundo. La Alemania de Weimar fue, como para Strauss, una decepción para Kojève. En París se convirtió al estalinismo. Merece la pena vertir la consideración de su biógrafo Auffret (*op. cit.*, p. 214): «Ser o considerarse estalinista consistía para él en censurar del marxismo práctico todo humanismo subjetivo para apreciar la necesidad política de la historia. Puede pensarse que si Kojève hubiera consentido en 1929 en reconocer la culpabilidad y el sufrimiento individuales como síntomas de una derelicción inaceptable y cínica en la instauración del comunismo en la URSS, habría sucumbido a sus ojos a un romanticismo incompatible con el sentido de la realidad política». Como en Lukács —a quien tanto se parece Kojève—, a la *Selbstbewußtsein* se llega caminando «entre las ruinas de lo egregio». Entre 1933 y 1939, Kojève sustituyó a Koyré en la Escuela de Altos Estudios de París, e impartió lo que se ha llamado «Le Séminaire», es decir, la lectura e interpretación, ante un público formado por Georges Bataille, Raymond Queneau, Raymond Aron, el propio Strauss *et al.*, de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana. La guerra interrumpió la carrera académica, y de ella surgió el Kojève de la leyenda, el «sabio» consagrado al servicio del Estado. Los tópicos weberianos de «burocracia y carisma» se adaptan admirablemente a su persona. Kojève manifestó un interés por Schmitt, con quien cruzó una breve correspondencia, que nunca se deja traslucir en la correspondencia con Strauss. Las relaciones entre ambos son, en realidad, irónicas. En sus cartas se muestran afectuosos y lamentan que la distancia les impida conversar, pero al referirse el uno al otro ante terceros se muestran distantes, aunque con respeto. Kojève participó en la *Festschrift* de Strauss con un ensayo sobre *L'empereur Julien et son art d'écrire*, «en que —según sus propias palabras— aparezco públicamente como un fiel discípulo de Strauss».

aristotelismo, es decir, Strauss menciona en seguida la necesidad de una «filosofía de la naturaleza» frente a la «filosofía de la historia» y se interroga por «el principio y el fin de la tierra», es decir, por el problema de la creación y de la conservación divinas del mundo. La pregunta judía es cómo se puede reconciliar el saber absoluto con la finitud de la tierra, el «concepto» con el «tiempo»; la pregunta platónica afecta, por su parte, a la reversibilidad de la historia, según la teoría de las catástrofes cíclicas. «Sólo un concepto teleológico de la naturaleza —escribe Strauss— puede sernos útil aquí; si la naturaleza no está estructurada u ordenada con una perspectiva histórica, entonces uno está abocado a una contingencia aun más radical que la contingencia trascendental de Kant (que Hegel rechaza).» Si la filosofía de la naturaleza es posible, según la entiende Strauss, el ateísmo ha de ser, en consecuencia, rechazado. Strauss alcanza, en torno a su libro sobre la tiranía clásica, la formulación más intransigente y, a la vez, más vulnerable, de su concepto del ser.

El resto de las objeciones, de índole política, proviene del viejo estudio de Thomas Hobbes, emprendido en Francia con la intención subsidiaria de fijar la genealogía de la modernidad hasta Hegel, de acuerdo con Kojève. La interpretación de la *Fenomenología* de Kojève se basa, fundamentalmente, en la consideración de la dialéctica del amo y el esclavo y, por tanto, en la dialéctica del «reconocimiento», que forma una «unidad espiritual» con la «autoconciencia». Strauss destaca en su recensión, de un modo más moral que político, que el Estado final no satisface el deseo de reconocimiento de quien no se contenta sólo con la declaración de derechos —con la introducción de la virtud antigua en la política moderna—, sino que pretende la admiración de sus semejantes. Puede decirse que Strauss pone de relieve el fundamento hobbesiano de Hegel. En contraste con el deseo de reconocimiento, Strauss plantea que sólo la sabiduría puede satisfacer al ser humano. De la aspiración a la sabiduría no se siguen, sin embargo, ni la «universalidad» ni la «homogeneidad». Strauss concluye que si todos los seres humanos no han de ser sabios, el advenimiento del Estado final supondrá la pérdida de humanidad para quienes, en efecto, no lo sean, lo que hace preferible una enseñanza exotérica capaz de mantener la estabilidad social. Strauss aduce una de sus comparaciones favoritas: la llegada del Estado final coincidirá con los «últimos hombres» nietzscheanos (*Así habló Zaratustra*, Pról., § 5)⁶.

6 Cf. L. STRAUSS, *On Tyranny* (1991), p. 238: «Pero si la sabiduría no se convierte en una propiedad común, la masa permanece en la servidumbre de la religión, es decir, de un poder esencialmente particular y particularizante (cristianismo, islam, judaísmo...), lo que significa que la decadencia y ruina del Estado universal-homogéneo es inevitable».

La crítica de Kojève, por su parte, al comentario de Strauss sobre el *Hierón* de Jenofonte, es la propia de un escritor con sentido de Estado, y quizá menos la de un escritor con sentido de la filosofía. En la conjunción de tiranía y sabiduría se advierte, en efecto, el intento de identificación entre ambos términos, más que su yuxtaposición. En consecuencia, no se trata de que —según Kojève— la tiranía sea insuficiente para resolver los *affaires en cours*, sino que sólo la administración del tiempo, es decir, la institución del Estado, puede hacerse, en su opinión, cargo de ellos, trascendiendo la finitud humana. La finitud humana, como en Heidegger, es el problema principal en la obra de Kojève. La versión de Kojève es contraria a la utopía y al ideal. Como Carl Schmitt, Kojève destaca que el liberalismo es impolítico: Hierón, *en bon liberal*, deja hablar y partir en paz a Simónides sin tomar una decisión. Kojève observa el fenómeno de la tiranía sin tapujos y plantea —de acuerdo con la versión más responsable del conservadurismo— si, en ciertos casos concretos, renunciar al establecimiento de la tiranía —sea cual sea su consideración desde «el punto de vista más alto»— no supondría renunciar al gobierno en general y, por tanto, implicaría de suyo la «ruina de un Estado» o «el abandono de la posibilidad real de todo progreso en un Estado determinado o para la humanidad entera (al menos en un momento histórico preciso)». La discusión sobre la tiranía recoge, de esta manera, los ecos de la discusión política de Strauss con Schmitt.

Desde luego, Kojève no sigue ninguna de las reglas de lectura estipuladas por Strauss. Kojève es un intérprete preocupado por la actualización del texto, no un comentarista atenido a la fidelidad de la transmisión. Su crítica —como su lectura del *Hierón*— es eminentemente ideológica y concernida con el presente. Acierta, sin embargo, a alcanzar el corazón —*au fond des choses*— del comentario de Strauss y descubrir su vulnerabilidad y dependencia meramente humanas.

Kojève remite en seguida a la autoridad de Hegel. El texto clásico de Jenofonte, en lo que respecta al reconocimiento de las actitudes existenciales que determinan el acceso a la conciencia, es menos preciso —en su opinión— que la *Fenomenología*. Los consejos que Simónides da al tirano representan el modo de ser peculiar del «amo», y son propios de la mentalidad aristocrática. Lo que Kojève ha llamado —siguiendo a Hegel— «la tragedia del amo», se corresponde con el análisis de la moralidad hobbesiana que Strauss había logrado en 1936, es decir, el abandono de las virtudes aristocráticas por las virtudes «burguesas», que ponen fin a la «lucha a vida o muerte» determinante de la conducta de las «autoconciencias» que procuran su reconocimiento y dan lugar a la sociedad civil. La dependencia de Hobbes es, por parte de Kojève, explícita: la autoridad proviene del «temor a la muerte violenta» (*crainte de la mort violente*). El fenómeno actual de la

tiranía exige que el nuevo Simónides evite el error de su antecesor, es decir, el aspecto utópico y hedonista de sus propuestas. Sólo el Estado universal y homogéneo puede satisfacer el deseo de reconocimiento del político o del tirano, en la medida en que su autoridad estaría reconocida por todos. El rechazo de la utopía significa que el nuevo consejero del tirano ha de atender a los «vínculos reales» (*liens réels*) con el estado presente de las cosas⁷.

El quicio de la crítica de Kojève se alcanza y cruza con la descripción del estatuto del «sabio» o del «filósofo», en relación con el estatuto propio del tirano. El filósofo, según Kojève, se caracteriza por la «dialéctica», la «libertad de prejuicios», la «apertura a lo real» y la «disposición hacia lo concreto». La tesis de Kojève consiste en defender que el filósofo «es perfectamente capaz de tomar el poder y gobernar, o de participar en el gobierno, dando, por ejemplo, consejos políticos al tirano». A la cuestión —que es la cuestión clásica por excelencia— de saber si el filósofo «quiere» gobernar, y omitiendo la respuesta negativa —también clásica—, se une la cuestión característica de Kojève, que es la cuestión moderna por excelencia: como hombre, el filósofo «necesita tiempo» para pensar y para obrar, «y el tiempo de que dispone es muy limitado». La temporalidad y la finitud del hombre obligan a la opción entre diversas «posibilidades existenciales», es decir, entre la dedicación a la sabiduría o la dedicación a la política. El filósofo se ve, así, ante la tesitura de retirarse —«aislarse», en el lenguaje de Kojève— para encontrar la sabiduría o, por el contrario, participar en los asuntos públicos. Kojève extrema los argumentos que Strauss había puesto de relieve en el estudio de la tradición de la crítica de la religión que llega hasta Spinoza, ahora a propósito de la acción política, además de la concurrencia religiosa, y llama «epicúreos» a aquellos filósofos que escogen retirarse a la vida privada y dedicarse a la teoría. La fenomenología de esta actitud epicúrea (que se corresponde con el «estoicismo» hegeliano), trazada desde el «jardín» a la «república literaria», es memorable. En clara alusión a Strauss, Kojève escribe:

Para justificar el *aislamiento* absoluto del filósofo, hay que admitir que el ser es esencialmente inmutable en sí y eternamente idéntico a sí mismo y que ha sido completamente revelado por toda la eternidad y por una inteligencia perfecta desde el princi-

7 Compárese con G. LUKÁCS, *Historia y consciencia de clase*, trad. de M. Sacristán, Orbis, Barcelona 1986, pp. 13, 40, 68. Recuérdese que Weber llamaba a la sociología «ciencia de la realidad» (cf. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, trad. de M. Faber-Kaiser, Planeta, Barcelona 1993, p. 36).

pio, siendo esta revelación adecuada de la totalidad intemporal del Ser la Verdad. El hombre (el filósofo) puede *en todo momento* participar de esta Verdad, sea como resultado de una acción que provenga de la Verdad misma (*revelación divina*), sea por su propio esfuerzo *individual* de comprensión (la *intuición intelectual* platónica), esfuerzo que no está condicionado sino por el *talento* innato del hombre que lo emprende y que no depende ni de la localización de este hombre en el espacio (en el Estado), ni de su posición en el tiempo (en la historia).

Este párrafo contiene, sin duda, la crítica más acertada y completa de los planteamientos filosóficos y políticos de Strauss hasta ese momento. Hay que atender a la confusión de profesiones —revelación y platonismo, «Jerusalén y Atenas» en el lenguaje de Strauss— y al desafecto del filósofo hacia el Estado y la historia que pone de relieve. En cierto modo, Strauss se mantendrá dentro de estas coordenadas hasta el final de su obra *ad captum vulgi*; así lo hace, desde luego, en su réplica a Kojève. A partir de este momento, sin embargo, lo más interesante será advertir cómo trata de atenuar aquella confusión y de trazar unas demarcaciones más visibles y estrictas entre la revelación y la filosofía. Esta tarea —a la que verdaderamente se ha prestado poca atención, y que es la más difícil de cuantas haya emprendido Strauss y la verdaderamente esotérica o filosófica de su obra— exige un cambio en el concepto del ser, cuyos atributos ha descrito Kojève perfectamente. No es preciso decir que, desde el punto de vista hegeliano que Kojève adopta, esta concepción «teísta» es inadmisibile, lo que implica la necesidad de la participación del filósofo en la política y, en consecuencia, su dependencia del Estado y de la historia.

Kojève ha puesto de relieve también que la preferencia epicúrea por la sabiduría alejada de la vida activa involucra o es afín a una concepción judeo-calvinista de los «elegidos» y, por tanto, supone una amenaza de subjetividad justificada que Strauss debía afrontar. La enseñanza esotérica es propia de lo que Kojève ha llamado *l'esprit de chapelle*, sobre el que recae, además del cargo de subjetividad, el de esteticismo: en efecto, desde la *fugitive and cloister'd virtue* de John Milton hasta el *George-Kreis*, la virtud que se sustrae al curso del mundo propende, como denuncia Kojève, a cultivar y perpetuar los prejuicios por que se mantiene a salvo. Al «alma bella», como había escrito Hegel, «le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y soportar el ser». El deber del filósofo, por el contrario, es el de abandonar la «certeza subjetiva» *le plus rapidement et le plus complètement possible*, lo que le obliga a vivir en el mundo, a padecer la derrota de la virtud. Kojève no ignora que este enfrentamiento supone,

todavía, la asunción de que la república antigua ha desaparecido y, con ella, lo que Hegel llamaba «la sustancia del pueblo»⁸.

Kojève formula una nueva dialéctica que comprende al propio filósofo que busca su reconocimiento. De esta manera se anulan las diferencias que pudiera haber entre el tirano u hombre de Estado y el filósofo: ambos buscan por igual el reconocimiento, ya de las masas, ya de una minoría. Al cabo, la existencia de Dios, de un dios que, al menos, conozca las intenciones, es planteada por Kojève como dirimente: sólo un dios puede juzgar los motivos de los hombres, que, por tanto, son inconscientes en esos mismos hombres. Kojève, *en athée consequent*, sustituye a Dios por el Estado y la historia. Cuanto se sustrae a la verificación social no pasa de ser una opinión. El conflicto de las opiniones genera la necesidad de una pedagogía. A la distinción entre la enseñanza exotérica y la esotérica, Kojève opone la institución pedagógica del Estado. La exposición de Kojève sigue de cerca a Hegel y es polémica con Strauss, a quien acomete en los puntos flacos de sus ideas: «Si no han de contentar los solos criterios subjetivos de la *evidencia* o de la *revelación* (que no descartan el peligro de la locura), es imposible, entonces, ser filósofo sin querer ser al mismo tiempo *pedagogo* filosófico»⁹. La voluntad de enseñanza que debe caracterizar al filósofo es inseparable, según Kojève, de la participación en el gobierno. Kojève menciona explícitamente los viajes a Siracusa de Platón y la amistad de Spinoza y Jan de Witt como prueba.

Sin embargo, Kojève escribe que el conflicto del filósofo ante el tirano no es sino un caso particular del caso general del filósofo ante la acción, ante la «veleidad» o «necesidad» de actuar. Siguiendo a Hegel, Kojève llama «tragedia» a esta indecisión: es la tragedia, específicamente moderna, de Hamlet y de Fausto. «Es un conflicto trágico porque es un conflicto sin salida, un problema sin solución posible.»¹⁰.

8 Cf. G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces y R. Guerra, FCE, Madrid 1985, pp. 384 [sobre el *alma bella*], 230: «La virtud antigua tenía una significación segura y determinada, pues tenía su fundamento pleno de contenido en la sustancia del pueblo y como su fin un bien real ya existente; no iba dirigida contra la realidad como una inversión universal y contra un curso del mundo. En cambio, ésta que consideramos es una virtud que sale fuera de la sustancia, una virtud carente de esencia, una virtud solamente de la representación y de las palabras, privada de aquel contenido. Esta vacuidad de la retórica en lucha contra el curso del mundo se pondría en seguida en evidencia si se debiera decir lo que su retórica significa —por eso se la presupone como conocida». Véase G. LUKÁCS, *Historia y consciencia de clase*, *op. cit.*, pp. 21, 71, 76, 119, 204.

9 Compárese con G.W.F. HEGEL, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, trad. de C. Díaz, Libertarias, Madrid 1993, p. 55 ss.

10 Compárese con C. SCHMITT, *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, ed. de R.G. Pastor y J.L. Villacañas, Pretextos/Universidad de Murcia, Valencia 1993, p. 45.

La dialéctica antigua, por tanto, debe dejar paso al método de la verificación histórica. Kojève ha sentido, como Schmitt, la necesidad de poner fin a la discusión. La discusión interminable de la filosofía ha de terminar mediante la dispensación de la historia. «La historia *trasciende* la duración finita de la existencia individual del hombre.» El saber absoluto (la igualdad de la verdad y la certeza) significa la eliminación de la tragedia que nace de la finitud del hombre. La lección de la historia consiste, según Kojève, en demostrar que la política, incluida la tiranía, es tributaria de la filosofía. Kojève recusa el cargo de traición lanzado por Julien Benda: el filósofo es, por el contrario, un mediador intelectual, cuyo propósito —el de poder dedicarse un día únicamente a la búsqueda de la verdad— necesita, al cabo, que se produzca previamente una acción política. En opinión de Kojève, sólo el Estado universal y homogéneo, en el fin de la historia, puede dar lugar a la aparición de las condiciones necesarias para la vida contemplativa del sabio.

La conclusión de Kojève no podía ser más contraria a la del *clerc*: es la propia historia quien se encarga de «juzgar (por el resultado o efecto) los actos de los hombres de Estado o de los tiranos, que llevan a cabo (conscientemente o no) en función de las ideas de los filósofos, adaptadas para la práctica por los intelectuales». La sanción de la historia —que es el lugar de las mediaciones— hace innecesaria la búsqueda de un criterio de verdad, distinto de lo que Strauss habría considerado como una contradicción en los términos, es decir, la «verificación histórica».

La crítica de Kojève es, sin duda, la crítica más importante que se haya hecho de *Sobre la tiranía* y, en cierto sentido, de las intenciones de Strauss. Sin embargo, el propio Strauss ha prestado atención, en su *Nueva exposición del 'Hierón' de Jenofonte*, a la breve y fina crítica de Voegelin¹¹.

El proyecto filosófico de Voegelin compartía con el de Strauss la intención de restaurar las experiencias que habían suscitado la formulación de los conceptos de uso y de los símbolos de la vida política. El propio concepto de la tiranía podía ser iluminado de esta manera. Voegelin ha destacado en su recensión que el alcance del ensayo de Strauss es superior a lo que indica su sola apariencia de comentario erudito y corre, todavía, el peligro de ser malentendido a causa de su carácter esotérico. Según Voegelin, el problema a que Strauss ha dedicado, en realidad, su análisis, es el de la libertad de la

11 Cf. E. VOEGELIN, *Review of 'On Tyranny', by Leo Strauss*, en *Review of Politics* 11 (1949), pp. 241-244, ahora en *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, trans. and ed. by P. Emberley and B. Cooper, The Pennsylvania State University Press, 1993, p. 44 ss. Véase E. VOEGELIN, *La dottrina della costituzione di Carl Schmitt. Tentativo di analisi costruttiva dei suoi principi teorico-politici*, trad. di G. Zanetti, en G. DUSO (ed.), *Filosofia Politica e Pratica del Pensiero*, Franco Angeli, Milano 1988, p. 291 ss.

crítica intelectual bajo un gobierno tiránico, es decir, el problema spinoziano de la *libertas philosophandi*. Voegelin —como Kojève— objeta, todavía, que la tiranía puede convertirse en una necesidad histórica, aparte de ser el objeto de una discusión teórica. Es obvio que a Voegelin le preocupa la derivación moderna de la tiranía, en la medida en que pueda ser considerada la solución para el «ilusorio turno de democracias y tiranías» que impide el orden político en la historia. La tiranía se impone por el «miedo y terror» que inspira y al que se ve obligado en la medida en que no reconoce los derechos subjetivos. El concepto de tiranía se vuelve opaco si pierde el fundamento que lo originó. Voegelin insiste, de esta manera, en la vinculación entre Jenofonte y Maquiavelo a que Strauss se refería en el prólogo de *Sobre la tiranía*:

La distinción entre rey y tirano —escribe Voegelin— es obliterada en *El príncipe* porque Maquiavelo, como Jenofonte, se encaraba con el problema de un gobierno estabilizador y regenerador tras la ruptura de las formas constitucionales en la ciudad-Estado; es obliterada porque Maquiavelo, todavía, buscaba un tipo de gobernante más allá de la distinción de rey y tirano, que es políticamente significativa sólo *antes* de la ruptura final del orden constitucional republicano.

El tirano de Jenofonte se convierte en el *profeta armato* de Maquiavelo, entre cuyos ascendientes se cuenta el Ciro jenofonteo. Voegelin explica la deriva de nombres en el *Hierón* —del tirano al arconte— por la dificultad de hacer frente a una situación política excepcional, que requiere la aparición, de imposible ascendencia clásica, del *ultor peccatorum*. (La referencia al último capítulo de *El príncipe* y la exhortación a librarse de los bárbaros es precisa.) La tiranía moderna —según Voegelin— es el resto de la secularización de los contenidos apocalípticos del cristianismo.

En la *Nueva exposición del 'Hierón' de Jenofonte*, Strauss contesta primero a Voegelin y luego a Kojève. Strauss insiste en el uso del concepto clásico de «tiranía», en detrimento del concepto conservador o «sociológico» de «dictadura». El problema previo consiste en saber, en efecto, si el concepto de tiranía es un concepto de uso en la actualidad. La diferencia entre la tiranía clásica y la tiranía moderna es un caso particular de la diferencia de concepciones entre la filosofía o ciencia clásica y la filosofía o ciencia moderna. El programa de la filosofía moderna, sin embargo, no era desconocido para los antiguos; pero lo consideraban contrario a la naturaleza.

Es significativo que, en su respuesta, Strauss emplee un concepto que no aparece en la recensión de Voegelin, aunque se corresponda con lo tratado —el concepto de «cesarismo»—, y que cambie el sentido de la oración de

Voegelin: donde éste había escrito que la distinción de rey y tirano es «significativa sólo antes de la ruptura final del orden constitucional republicano» y, por tanto, es, aún, políticamente activa, Strauss insiste en la ruptura de tal orden, de que emerge «después» el cesarismo o «gobierno post-constitucional». No es difícil pensar que Strauss y Voegelin estuvieran aludiendo, entre líneas, a los acontecimientos de Weimar¹².

Lo que importa a Strauss es incluir también al cesarismo en el cuerpo de referencia político de los antiguos. Strauss distingue, sin embargo, entre la tiranía y un gobierno «absoluto permanente», establecido tras la ruptura del orden constitucional y cuando no exista la menor expectativa de restauración. (Esta visión, por tenue que sea, es de ascendencia schmittiana y jacobina, y está en perfecto acuerdo, como hemos visto, con el pensamiento de Kojève.) La diferencia se remonta a una diferencia fundamental: la diferencia entre el bien y el mal. El cesarismo, según el concepto corriente, se aplicaría a una sociedad corrupta, la sociedad de la decadencia que ha visto mermadas sus aspiraciones más legítimas hacia el bien común. Ésta es la razón de que los clásicos no elaborasen una teoría del cesarismo, aunque lo tolerasen en la práctica. La teoría concernía al «mejor régimen», no a un régimen, inconcebible en la antigüedad, de «pecaminosidad consumada». Strauss demuestra que ha aprendido la lección liberal de la literatura política inglesa, al corregir la aserción de que el cesarismo puede ser legítimo por la negación a distinguirlo de la tiranía, aunque esto suponga un error teórico: «La verdadera distinción —escribe— entre cesarismo y tiranía es demasiado sutil para el uso político ordinario. Es mejor para el pueblo ignorar tal distinción y considerar al César en potencia como un tirano en potencia».

Según Strauss, el propósito de Jenofonte, tanto en el *Hierón* como en la *Ciropeia*, fue esclarecer la naturaleza de la política. La conclusión es contraria a los presupuestos de la modernidad: «No existe una solución adecuada al problema de la virtud o de la felicidad en el plano político o social». Si podemos referirnos a la permanencia del problema judío en la obra de Strauss como una secularización de una situación teológica, es claro que el turno de la filosofía política consiste en plantear esta irresolución como la condición de la vida activa. En el caso de Strauss, esta condición no es angustiosa, sino que significa el secreto de la filosofía como actitud «transpolítica».

La discusión sobre Maquiavelo entre Strauss y Voegelin anuncia ya el contenido del libro que al pensador florentino dedicará Strauss en la década

12 Cf. M. WEBER, *Economía y sociedad*, trad. de J. Medina et al., FCE, México 1992, p. 721; S. BREUER, *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*, trad. de J. Navarro, Alfons el Magnànim, Valencia 1996, p. 196 ss.; O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente*, trad. de M.G. Morente, Planeta, Barcelona 1993, II, p. 503 ss. Strauss advierte que «el concepto corriente de cesarismo es, ciertamente, incompatible con los principios clásicos».

siguiente, y se incluye en la consideración teológico-política del cesarismo: sólo el menoscabo de la naturaleza humana según la entendían los clásicos, llevado a cabo por Maquiavelo o, al menos, descrito por él, permite la asunción o expectación del *principe nuovo* —como la peligrosidad daba lugar al concepto de lo político schmittiano—, además de una concepción diferente de la sabiduría. «Maquiavelo separa la sabiduría de la moderación.»¹³.

El vínculo entre Maquiavelo y Jenofonte proviene del carácter peculiar del *Hierón*. Strauss ha esbozado lo que podemos llamar una ética de la literatura, al advertir que la dificultad que existe para entender a los clásicos proviene de la exposición del lector contemporáneo a la «literatura brutal y sentimental de las últimas cinco generaciones». «Necesitamos —continúa Strauss— una segunda educación para acostumbrar nuestra mirada a la noble reserva y la tranquila grandeza de los clásicos». Esta ética de la literatura es eminentemente idealista y consiste —con palabras de Jenofonte— «en la preferencia por recordar lo bueno antes que lo malo», o —en palabras de Schiller— en «apartarse de la angustia de la tierra».

La cuestión del gusto literario sirve de transición en la respuesta de Strauss, de Voegelin a Kojève. Strauss trata de atenuar el alcance de la desavenencia. «Kojève es un filósofo y no un intelectual.» Sin embargo, lo que los separa es demasiado evidente. La devoción hegeliana de Kojève —la fascinación del Estado— es inadmisibles para Strauss. La cuestión es dilucidar el valor de la utopía. Al sentido neutral, e incluso «técnico», que el concepto de utopía pueda tener, Strauss agrega el sentido de la legitimidad de las mejoras de gobierno. Descendiendo al terreno de la política real, Strauss ironiza respecto a la «tiranía» del *Estado Novo* de Antonio Salazar o de la URSS de Josif Stalin, «utópicas» en el sentido que les da Kojève.

Kojève había negado, como Voegelin, que el cuerpo clásico de referencia para la tiranía fuera suficiente y afirmado que había de incluirse un elemento bíblico de comparación. Ese elemento bíblico o cristiano es el «espíritu» hegeliano, que «tiene que superar la bella vida ética». El propósito de Kojève, como el de Hegel, es procurar una síntesis entre la moralidad clásica y la moralidad bíblica. Strauss es crítico con esta intención: la tensión entre Jerusalén y Atenas se mantiene sin que aquella síntesis se produzca. «Las síntesis —escribe Strauss— logran milagros. La síntesis, de Kojève o de Hegel, entre la moralidad clásica y la bíblica logra el milagro de producir una moralidad sorprendentemente laxa a partir de ambas moralidades, que solicitaban muy estrictamente la propia restricción». Strauss responde, a la dialéctica del amo y el esclavo y al deseo de reconocimiento, con las proposiciones que ya había establecido a propósito de Hobbes. La discusión sobre la tiranía

13 Véase L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe 1958 [The University of Chicago Press, Chicago & London 1978].

reitera la concernencia con la genealogía de la moral moderna. Strauss teme que el establecimiento del Estado universal y homogéneo haga superflua la filosofía o impida la disensión, de origen religioso o referida a la pregunta por lo justo.

La objeción fundamental de Kojève —la soledad del filósofo— es repugnada por Strauss con el argumento clásico de la amistad. El motivo de Strauss sigue siendo eludir la subjetividad, «la esencial debilidad de la mente individual». La amistad es el lugar natural de la «elite». Sin embargo, el filósofo no puede permanecer en el seno del círculo de amigos, pues la amistad no resuelve —como había escrito Kojève de la «capilla»— el problema de la certeza subjetiva. La conclusión de Strauss es que el propio ejercicio de la filosofía es político, en la medida en que la búsqueda intransigente de la verdad que lo caracteriza impide la acomodación a cualquier grupo o partido y, en general, la acomodación a las opiniones establecidas de cualquier sociedad o comunidad, de manera que el contraste ha de ser necesariamente polémico. La filosofía, de suyo, es una acción política. Strauss recalca la naturaleza intransigente de la filosofía: si hubiera de optar entre la secta y la «república literaria», el filósofo habría de optar por la secta, pues la «república literaria» es relativista o ecléctica. La preferencia por la secta es típica del judaísmo —como lo demuestra la ascendencia veterotestamentaria de los partidos religiosos tras la Reforma— y, en comparación con el filósofo, circunscrita a una opción; el filósofo, en realidad, se debe sólo a sí mismo. El reconocimiento genuino del filósofo no proviene del deseo, sino de la ignorancia y, en consecuencia, de la conciencia de problemas irresueltos. El filósofo puede eludir la subjetividad por el sostenimiento de la conciencia de los problemas.

La filosofía, al consistir en la búsqueda de la verdad, ansía el conocimiento del orden eterno o de las causas eternas del todo. Esta definición excluye el afecto por las cosas y los seres humanos, contingentes y finitos. La filosofía es lo contrario de la política, definida como la dedicación a las cosas y los seres humanos y la administración del tiempo o duración de esa finitud. Sin embargo, si la filosofía no muestra afecto por los seres humanos, ¿por qué habría de comunicarles, aun de una manera esotérica, su conocimiento? «El desafecto radical del filósofo hacia los seres humanos debe ser compatible con cierto afecto hacia los seres humanos». La relación que se establezca entre el filósofo y la ciudad debe, en cualquier caso, permitirle al filósofo proseguir con su investigación. Kojève y Strauss pueden mostrarse de acuerdo respecto a la necesidad de pensar en un tipo de sociedad afín a, o permisiva del cultivo de la filosofía; la divergencia se produce entre el Estado universal y homogéneo y la democracia liberal, en que Strauss reconoce por fin el lugar adecuado para la práctica transpolítica de la filosofía. En el seno de la democracia liberal, la tragedia es impensable. Ya no es —como pensaba Kojève— una tragedia de individuos solitarios, ni es tampoco el destino de Sócrates, que los clásicos no consideraban trágico.

La conclusión de Strauss —como sus premisas— es clásica. Los antiguos no creían en el fin de la historia, porque se mostraban moderados en sus expectativas respecto al poder del hombre. Dejaban al azar la posibilidad de que se produjera en la práctica la utopía. De esa manera, el contenido normativo de la utopía servía de contraste con lo existente. No es lo mismo que la utopía sea improbable a que sea imposible. Strauss ha explicado que el fin de la historia o el Estado universal y homogéneo pueden tener lugar sólo si lo que se espera de ellos entra en contradicción con sus propios presupuestos; de otra manera, puede darse la situación, perfectamente moderna, de que los contenidos constitucionales y las instituciones del Estado den por acabada la formación del carácter humano. Sin embargo, «existen diferencias naturales políticamente relevantes entre los hombres que no pueden ser abolidas ni neutralizadas por el avance de la tecnología científica» (cf. con *Político* 294 b). La tiranía moderna consiste en la atribución de sabiduría al tirano, además del empleo del poder, y en la igualación de las condiciones de los súbditos. Un tirano universal —aunque se limitara a ser un mero administrador de la máquina del Estado, del tiempo, como pensaba Kojève— supondría el final de la filosofía sobre la tierra.

La última página de la *Mise au point*, cuya redacción data de 1950 y de cuyas premisas depende la coherencia de las conclusiones de Strauss, no fue reimpresa en 1959, cuando el original en inglés, *Restatement on Xenophon's 'Hiero'* (*Nueva exposición del 'Hierón' de Jenofonte*), fue incluido en *¿Qué es filosofía política?*, ni en 1963, cuando apareció la primera versión inglesa de la discusión. La correspondencia de Strauss con Kojève —quien hace referencia explícita a esta página— o con Voegelin —a quien escribe en los mismos términos sobre las «condiciones» y la «fuente» de la verdad— no proporcionan explicación alguna para esta omisión, que no puede pasar desapercibida, sin embargo, para ningún lector de Strauss.

La página en cuestión es la siguiente:

Lo más importante que puedo esperar haber mostrado, en la discusión con la tesis de Kojève respecto a la relación de la tiranía con la sabiduría, es que la tesis de Jenofonte respecto a este grave asunto no sólo es compatible con la idea de la filosofía, sino que es requerida por ésta. Esto es muy poco. Pues inmediatamente se eleva la cuestión de si la idea de filosofía no está de suyo necesitada de legitimación. La filosofía, en el sentido estricto y clásico, es la búsqueda del orden eterno o de la causa eterna o de las causas de todas las cosas. Presupone, entonces, que existe un orden eterno e incambiable, en cuyo seno tiene lugar la Historia y a que en ningún caso afecta la Historia. Presupone, en otras palabras, que cualquier *reino de libertad* no es más que una provincia dependiente del

reino de la necesidad. Presupone, en palabras de Kojève, que «el Ser es esencialmente inmutable en sí y eternamente idéntico consigo mismo». Esta presuposición no es evidente de suyo. Kojève la rechaza a favor de la perspectiva de que «el Ser se crea a sí mismo en el curso de la Historia», o de que el ser más alto es la Sociedad y la Historia, o de que la eternidad no es sino la totalidad de lo histórico, es decir, el tiempo finito. Según la presuposición clásica, debe hacerse una distinción radical entre las condiciones de entendimiento y las fuentes de entendimiento, entre las condiciones de la existencia y perpetuación de la filosofía (sociedades de cierta clase y demás) y las fuentes del discernimiento filosófico. Según la presuposición de Kojève, tal distinción pierde su significación crucial: el cambio social o sino afecta al ser, si no es idéntico con el Ser, y en consecuencia afecta a la verdad. Según las presuposiciones de Kojève, un afecto incondicional a la concernencia humana se convierte en la fuente del entendimiento filosófico: el hombre debe encontrarse absolutamente en casa sobre la tierra, debe ser un ciudadano en absoluto de la tierra, si no un ciudadano de una parte de la tierra inhabitable. Según la presuposición clásica, la filosofía requiere un desafecto radical de la concernencia humana: el hombre no debe encontrarse absolutamente en casa sobre la tierra, debe ser un ciudadano del todo. En nuestra discusión, el conflicto entre las dos presuposiciones básicas opuestas apenas ha sido mencionado. Sin embargo, hemos sido en todo momento conscientes de él. Pues ambos, en apariencia, nos hemos apartado del Ser y allegado a la Tiranía porque hemos advertido que aquellos que carecieron del valor para contemplar los resultados de la Tiranía, quienes, en consecuencia *et humiliter serviebant et superbe dominabantur* [o se humillan con servilismo o señorean con altivez], se vieron forzados a evadir también el Ser, precisamente porque no hacían sino hablar del Ser¹⁴.

14 Cf. L. STRAUSS, *Restatement on Xenophon's 'Hiero' [The Last Paragraph]*, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (1997), pp. 471-472. Véase E. BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, op. cit., p. 67: «Nuestro sistema político está en una justa correspondencia y simetría con el orden del mundo. [...] Nos guía un espíritu de analogía filosófica». Kojève respondió a Strauss: «Estoy de acuerdo en todo con la conclusión. Podría aun ser más claro decir que la diferencia fundamental respecto a la cuestión del ser no sólo atañe al problema del criterio de la verdad, sino también al del bien y el mal. Usted apela a la conciencia moral para refutar mi criterio-argumento. Pero lo uno es tan problemático como lo otro. [...] El Estado universal y homogéneo es bueno sólo porque es el último (porque ni la guerra ni la revolución son concebibles en él: la mera insatisfacción no es suficiente)». Véase L. STRAUSS, *On Tyranny* (1991), p. 255 ss.

A estas conclusiones se vio empujado Strauss por la fuerza de la propia discusión, pero resumen, en cierto modo, toda su trayectoria hasta el momento. En sí no son, por tanto, distintas de planteamientos ya conocidos. ¿Qué fue lo que movió a Strauss a eliminarlas a la hora de volver a publicar la *Nueva exposición*? Es posible, desde luego, pensar en un error en la primera ocasión de reeditarla; que en la segunda se reprodujera convierte esta omisión en una cruz de la interpretación. El mismo título de la contrarréplica (*Restatement*, «nueva exposición») indicaba, según Strauss, que los problemas planteados quedaban pendientes de resolución al empezar de nuevo y, en efecto, la célebre última página era apenas persuasiva y en exceso convencida. La respuesta a nuestra pregunta, sin embargo, sólo puede lograrse con la prosecución del estudio del resto de obras de Strauss. Después de *Sobre la tiranía* y antes de su dedicación casi plena a los clásicos, Strauss escribirá polémicamente sobre la modernidad, de Weber a Maquiavelo. La página en cuestión, sin embargo, contiene una alusión a Heidegger (no sólo por la cita de Tito Livio), que puede ayudarnos a contestar.

Igual que ocurre con Lessing —la fuente más clara de Strauss—, a propósito de Heidegger nos encontramos con el silencio, al menos en lo que se refiere a la publicación de un texto dedicado al «filósofo» por excelencia, por contraposición al *scholar* o «profesor de filosofía». Las alusiones, por el contrario, son innumerables. Este silencio es elocuente y revierte sobre la edición póstuma del texto de una conferencia pronunciada por Strauss en la década de los cincuenta, llamada por el editor *Una introducción al existencialismo heideggeriano* y por el propio Strauss *Introducción al existencialismo*¹⁵. En principio, Strauss puede estar de acuerdo con el existencialismo, que ha puesto de manifiesto «la vieja advertencia socrática» respecto a la limitación del conocimiento humano; no puede estar de acuerdo, sin embargo, en la síntesis entre esta moderación y la denigración religiosa de la razón humana.

El existencialismo —según Strauss— debe toda su potencia filosófica a Heidegger. Rememorando sus años de aprendizaje, Strauss indica que la imposibilidad de la ética que Heidegger había planteado —ante Cassirer— en el debate de Davos sobre la filosofía de Kant conducía, necesariamente, al «abismo» abierto desde las críticas kantianas. El pensamiento de Heidegger

15 Cf. L. STRAUSS, *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. by T.L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago & London 1989, pp. 27-46, con *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, en *Studies of Platonic Political Philosophy*, ed. by J. Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago & London 1983, pp. 29-37. Véase M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, Planeta, Barcelona 1993, § 82; *Escritos sobre la Universidad alemana. Entrevista con 'Der Spiegel'*, ed. de R. Rodríguez, Tecnos, Madrid 1989, pp. 10, 12, 72, 81.

suponía una radicalización de la fenomenología de Husserl en el sentido del entendimiento precientífico del mundo, al prescindir de la conciencia pura y destacar la finitud y la mortalidad del hombre o del «ser-ahí». Strauss advierte que, ante el existencialismo de Heidegger, «todas las posiciones filosóficas liberales han perdido su significación y poder». Sin embargo —agrega—, es preciso hacer frente a Heidegger. Strauss se refiere a la participación de Heidegger en el nacionalsocialismo, de un modo que resulta cercano a la discusión con Kojève y a la propia concernencia con la ascendencia hebrea y que pone de resalto lo que podríamos llamar el comunitarismo exotérico straussiano.

Strauss relaciona la experiencia existencialista de la angustia con la revelación: ambas carecen de argumento y presentan un *factum* ineludible. La revelación de la angustia es característica del hombre moderno, pero no es esencial en el hombre; procede de la decepción de las expectativas científicas propias de la modernidad: al contrario de lo que Kojève piensa, no se ha obtenido una explicación del todo que permita abandonar el credo religioso. De este modo, los mitos pueden hacer su aparición para aportar un sentido a lo que carece de sentido. Sea el mito o sea el postulado de la libertad, el existencialismo ha negado que puedan transformarse en una ética de la conducta. No puede darse una ética de la facticidad. La existencia genera un conocimiento de la finitud que impide la vuelta a la metafísica en el sentido clásico:

Nos enfrentamos —escribe Strauss en referencia a *El ser y el tiempo*— a la mera facticidad o contingencia. Pero, ¿no somos capaces ni estamos compelidos tampoco a elevar la cuestión de las causas de nosotros mismos y de las cosas en el mundo? No podemos, de hecho, evitar las cuestiones relativas al origen y a la meta, o al todo. Sin embargo, no conocemos ni podemos conocer el origen. El hombre no puede entenderse a sí mismo a la luz del todo, a la luz de su origen o de su fin. Esta irremediable ignorancia es el fundamento de su desorientación o el corazón de la situación humana. Al formular esta aserción, el existencialismo restaura la noción de Kant de la cosa-en-sí incognoscible y de la capacidad del hombre para comprender el hecho de su libertad en los límites del conocimiento objetivo y como el fundamento del conocimiento objetivo. Pero en el existencialismo no hay ley moral ni otro mundo.

La diferencia entre el existencialismo y la subjetividad trascendental reside en el hecho de que la subjetividad trascendental no es subjetivista: «La filosofía existencial consiste en una verdad subjetiva respecto a una verdad

subjetiva». El posterior rechazo del existencialismo por Heidegger es comparable —según Strauss— a la crítica de Hegel a la Ilustración. Sin embargo, el existencialismo surge como rechazo de las conclusiones hegelianas sobre el fin de la historia y el advenimiento del saber absoluto. Sólo por el rechazo del hegelianismo puede entenderse la posición política de Heidegger. Strauss, en cierto modo, comparte el rechazo de las tesis de Hegel y de Kojève con Heidegger; pero el acuerdo no se extiende hasta la concepción del ser histórico de Heidegger. La idea clásica del ser excluye que el modo de acceso o participación sea la condición expuesta o finita del hombre. Los griegos entendían el ser del hombre como una sustancia y no como un proyecto o como una caída. En el intento por comprender el todo se encuentra la presuposición de que este todo sea inteligible. «Trascender los límites del racionalismo —escribe Strauss, contraponiendo el racionalismo antiguo al racionalismo hegeliano o kojéviano— requiere descubrir los límites del racionalismo.»

Sólo la aversión completa por la subjetividad moderna ha dictado la última página de Strauss. El peligro que corre es el de acercarse a una concepción del ser como la que él mismo atribuye al cabo a Heidegger (y atribuía a Kojève). Heidegger entiende el ser, según Strauss, como «una síntesis de las ideas platónicas y del Dios bíblico: [...] tan impersonal como las ideas platónicas y tan elusivo como el Dios bíblico». En la medida en que toda síntesis —según Strauss— es ya una opción, la propia opción de Strauss será no procurar ninguna síntesis, sino mantener la tensión específica entre Jerusalén y Atenas, entre la revelación, con todas las modificaciones que ha generado —desde Jacobi a Heidegger—, y el pensamiento estrictamente filosófico. El mantenimiento de esta tensión es eminentemente político: se corresponde con el quicio de la discusión con Kojève. ¿Cuál es la acción política del filósofo, cuya dedicación fundamental no se corresponde con el afecto hacia los seres humanos? ¿Cuál es el criterio de una acción tan contradictoria? A la tiranía y el ser han de suceder la preocupación exotérica por la educación liberal y el concepto funcional, aunque esotérico, de la «heterogeneidad noética», que procura la lectura de los clásicos y el ejemplo de la vida de Sócrates. El «descubrimiento de la naturaleza», sin embargo, prepara el camino para una concepción del ser distinta a la manifestada en la última página de la *Nueva exposición*, de manera que el hombre no tenga que regirse por el misterio, es decir, por la iniquidad, sino por la ley. En aquello en lo que Atenas y Jerusalén convergen es, precisamente, en la sustitución de la voluntad política por la norma política de la comunidad.