

Arte de escribir y filosofía: Leo Strauss y la escritura esotérica *

Claudia Hilb (Instituto de Investigaciones Gino Germani – Fac. Cs.Soc. UBA – CONICET)

Quien haya frecuentado así sea poco los textos de Leo Strauss sabe que la relación entre escritura (o arte de escribir) y filosofía constituye uno de los núcleos de intelección de esa obra. Sabemos que su lectura de los autores, pero también su propia escritura, está permanentemente inscripta en un doble registro esotérico y exotérico. Mi intervención propone interrogar los motivos que llevaron a Leo Strauss a sostener la necesidad, también para el filósofo contemporáneo, ciudadano de una democracia liberal como fue él mismo, de practicar la escritura exotérica, con la idea de que esta aproximación a la obra de Strauss, sin ser tal vez la aproximación más fructífera a su obra en tanto tal, sí puede ser interesante para una reunión sobre “Hermenéutica y política”.

Entonces, voy a emprender la interrogación acerca de la necesidad de la escritura exotérica para el filósofo contemporáneo partiendo del análisis de un texto del propio Strauss. Empezaré con una cita: al comienzo del último párrafo del texto "*Persecución y el arte de escribir*" Strauss afirma: "La literatura exotérica presupone que hay verdades básicas que ningún hombre decente pronunciaría en público porque dañarían a muchas personas que, habiendo sido dañadas, se sentirían naturalmente inclinadas a lastimar por su parte a aquel que pronuncia esas verdades desagradables. Presupone, en otras palabras, que la libertad de investigación, y la publicación de todos los resultados de la investigación, no está garantizada como un derecho básico. Esta literatura está relacionada esencialmente a una sociedad que no es liberal. Por lo cual puede legítimamente plantearse la pregunta de la utilidad que podría tener [la literatura exotérica] en una sociedad verdaderamente liberal".¹ El mismo párrafo contendrá una respuesta a esta pregunta –pero llegaré a la respuesta luego de un breve rodeo.

El rodeo es necesario porque la formulación de Strauss es algo engañosa: esa formulación parece sostener que la literatura exotérica perdería sentido en sociedades verdaderamente liberales que garantizan la libertad absoluta de investigación y de publicación. Pero observamos que unas páginas antes Strauss nos ha advertido que la literatura exotérica sólo perdería sentido si pensáramos –como se pensó en gran medida a partir del Siglo XVII– que habría un momento en que la persecución de la filosofía habría cesado, si pensáramos que habría un tiempo en que el progreso de la educación popular haría posible la libertad de expresión, si creyésemos que podría llegar, y que habría llegado, el momento en que ya la verdad no fuera considerada nociva para nadie.² En cambio, advierte Strauss, si creemos, como creyó el pensamiento clásico, como entendieron los filósofos islámicos medievales –y como entiende Strauss, añadido yo– que en toda época habrá necesariamente verdades que no deben ser pronunciadas públicamente y que deben quedar restringidas al dominio reservado y preservado de los filósofos, si consideramos que –dado que un abismo

* El siguiente texto, presentado a las I Jornadas Internacionales de Hermenéutica, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 8 de mayo de 2009, retoma a su vez la Conferencia presentada en ocasión de las “Jornadas sobre Filosofía y Política en Leo Strauss”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 15 al 18 de abril de 2009. He conservado en el escrito el tono coloquial de mi intervención, agregando algunas notas y referencias.

¹ “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the art of writing*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1988 [1952], p. 36. (todas las traducciones son mías. CH)

² *Ibid.*, p. 33.

(que ninguna educación puede salvar) separa a los sabios del vulgo-³ la filosofía será siempre un privilegio de los pocos y será odiada o sospechada por los muchos, si entendemos que –aún cuando los pocos no tuvieran nada que temer de un poder político en particular- la comunicación pública de las verdades filosóficas será indeseable en todo tiempo, entonces deberemos sostener que esta literatura exotérica está vinculada a *toda* forma de sociedad, o por lo menos, a toda forma de sociedad en que la filosofía pueda esperar tener cabida.

Si entonces para Strauss la literatura exotérica es necesaria para toda sociedad en la que podamos esperar que la filosofía tenga cabida, la respuesta a la pregunta acerca del uso de la literatura exotérica en una sociedad verdaderamente liberal debe apuntar al sentido más propio de la necesidad de esta literatura, que es para Strauss el que se sostiene en la existencia de verdades filosóficas cuya comunicación abierta es y será siempre indeseable. Una sociedad verdaderamente liberal es, según lo afirma Strauss en un breve artículo destinado a responder precisamente a objeciones suscitadas por *Persecution*, aquella sociedad en la que “los hombres pueden atacar en escritos accesibles para todos el orden social o político establecido como así también las creencias en las que está basado”:⁴ es decir, una sociedad verdaderamente liberal es, precisamente, aquella que no cree que haya verdades cuya comunicación es indeseable. Una sociedad verdaderamente liberal contradice la premisa central de quienes (como Strauss) consideran que hay verdades que deben *siempre* permanecer ocultas a la mayoría. Vuelvo a la pregunta, entonces: ¿cuál es la necesidad de la literatura exotérica en una sociedad liberal, para quienes como Strauss creen que hay verdades que deben permanecer ocultas en todos los tiempos? O más directamente, ¿cual es aquella verdad que debería permanecer oculta para la mayoría en todos los tiempos?

Esta pregunta tiene en la obra de Strauss, dos respuestas estrechamente relacionadas: la primera indica que, en defensa del filósofo, lo que debe permanecer oculto a la mayoría es que la vida contemplativa es la mejor forma de vida, y que esta forma de vida superior sólo es accesible para una minoría.⁵ Dedicado a una forma de vida cuya utilidad para la ciudad es incomprensible para el vulgo, el filósofo imprudente corre el riesgo de aparecer a ojos de la ciudad como un parásito, que no sólo se alimenta de ella para dedicarse a una actividad improductiva, sino que además se entretiene subvirtiendo a sus jóvenes, cuestionando sus valores, interrogando los fundamentos mismos de la vida de la ciudad.

La segunda respuesta nos dice que lo que debe permanecer oculto ante los no-filósofos es que los valores sobre los que se sostiene la justicia de la ciudad –su moralidad- están

³ Véase, entre otras numerosas afirmaciones en el mismo sentido, “Persecution and the art of writing”, cit., p.34: “They [the earlier type of writers] believed that the gulf separating the “wise” from the “vulgar” was a basic fact of human nature which could not be influenced by any progress of popular education: philosophy, or science, was essentially a privilege of the “few”. They were convinced that philosophy as such was suspect to, and hated by, the majority of men”.

⁴ “On a forgotten art of writing”, in. *What is political philosophy*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1988 [1959], p. 224 (en adelante, *WIPP*)

⁵ En la búsqueda a la respuesta, exigida por su función política, a la pregunta “qué es la virtud”, el filósofo descubre que la respuesta a esta pregunta le exige trascender no sólo la opinión de la ciudad, sino la vida de la ciudad misma: la virtud, “última finalidad de la vida política, no puede ser alcanzada por la vida política sino sólo por una vida dedicada a la contemplación, a la filosofía” (“On Classical Political Philosophy”, in. *WIPP*, op.cit., p. 91). Respecto del carácter por naturaleza minoritario del acceso a la filosofía, entre numerosísimas referencias en *WIPP*, p.38, la referencia a la “highest education of those who are by nature fit for it”, o *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1972[1953]. p.134 (en adelante *NRH*).

desprovistos de un fundamento último que estaría en posesión del filósofo, que debe permanecer oculto que estos valores morales no son pasibles de demostración.⁶ Como lo señala Strauss en múltiples oportunidades la filosofía no es posesión de las respuestas últimas sino búsqueda permanente de estas respuestas, interrogación tal vez sin respuesta definitiva alrededor de las preguntas fundamentales.⁷ Y, “no puede haber derecho natural si el problema fundamental de la filosofía política no puede ser solucionado de modo definitivo”.⁸ Pero el acceso a esa verdad –que la filosofía no dispone de las respuestas, y que por lo tanto los valores de la ciudad no son demostrables filosóficamente, operaría como dinamita sobre la ciudad que necesita, sostiene Strauss, creer en los valores que encarna y defiende.⁹

Ambas respuestas están estrechamente relacionadas, decía, y se asientan sobre la afirmación de la existencia de una jerarquía natural de las formas de vida, en cuya cima está la vida filosófica.¹⁰ Como lo señala Strauss una y otra vez, sólo algunos pocos, especialmente dotados para ello, pueden acceder a esta forma de vida, consistente en la interrogación acerca de lo Bueno, de lo Justo, de la naturaleza del Todo. Al interrogarse acerca de la naturaleza del Todo el filósofo descubre que las verdades sobre las que se afirma la vida política –la justicia, la moral- no están a su disposición, y, más radicalmente, que tal vez no sean susceptibles de una respuesta definitiva. Y comprende también que esta

⁶ Con esto quiero decir que no sólo la justicia de la ciudad es, en la pluma de Strauss, siempre necesariamente una dilución del derecho natural, sino que el derecho natural mismo –la determinación de lo justo por naturaleza- no está tampoco en posesión del filósofo.

⁷ “Philosophy as such is nothing but the genuine awareness of the problems, i.e., of the fundamental and comprehensive problems. It is impossible to think about these problems without becoming inclined toward a solution, toward one or the other of the very few typical solutions. Yet as long as there is no wisdom but only quest of wisdom, the evidence of all solutions is necessarily smaller than the evidence of the problems. Therefore the philosopher ceases to be a philosopher at the moment at which the “subjective certainty” becomes stronger than his awareness of the problematic character of that solution”. Leo Strauss, “Restatement on Xenophon’s Hiero”, in *On Tyranny*, Chicago, University of Chicago Press, 2000 [1961], p. 196. La misma idea de la filosofía como búsqueda de una sabiduría inaccesible se repite a lo largo de la obra de Strauss (véase, por ejemplo, *Natural Right and History*, p. 125-6, “What is liberal education”, in *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 1995 [1968], p. 6-7, e.a.).

⁸ “There cannot be natural right if the fundamental problem of political philosophy cannot be solved in a final matter” (*NRH*, 35).

⁹ No ignoro que estoy sintetizando en una frase lo que considero dos desarrollos absolutamente nodales del pensamiento straussiano, a saber la no-disposición del conocimiento, por un lado, y por el otro la de la imposibilidad de la ciudad justa, y por lo tanto, del carácter necesariamente *político, diluido*, del derecho natural. En ese sentido, para completar de manera adecuada el argumento, sería preciso también seguir el hilo según el cual el filósofo entendería, por otra parte, que la ciudad perfecta sólo es posible en palabra, y que la solución justa al problema político de una comunidad dada no coincide, por ende, con el mejor régimen. Pero que entendería a la vez que es necesario sostener exotéricamente el carácter filosóficamente sustentable de los valores sobre los que descansa la ciudad. Dicho de otra manera, según este argumento, imposible de desarrollar aquí pero que podemos seguir sobre todo en la lectura straussiana de “La República” en *City and Man*, y en las cruciales páginas 139 a 164 de *NRH*, la justicia sería siempre política, y no propiamente natural. Ambos argumentos, el de la no-disposición del conocimiento y el de la imposibilidad (por naturaleza) de la ciudad justa concurren a mi entender a la destitución del derecho natural en sentido propio.

¹⁰ Traducidas al lenguaje de *NRH*, esto significa que “la justicia que es posible en la ciudad sólo puede ser imperfecta o no puede ser incuestionablemente buena”, y que “el hombre que es meramente justo o moral sin ser un filósofo aparece como un ser humano mutilado” (*NRH*, p. 151). Respecto de la jerarquía natural de las inclinaciones, véase por ejemplo *NRH*, p.126-127. Véase también Rosen, Stanley, “Leo Strauss and the possibility of philosophy”, *The Review of Metaphysics*, 53, marzo de 2000, p. 547 (incluido en Claudia Hilb (comp.), *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*, Buenos Aires, Prometeo, en prensa).

verdad –que no disponemos de un fundamento fehaciente para la justicia- es destructiva de la vida política que necesita, ella, sostenerse sobre la creencia en los valores que sustentan a la ciudad.

La filosofía política es, en esta lectura de Strauss, política por su objeto y sobre todo por su función: es la filosofía en su madurez, que ha entendido que la expresión abierta de su comprensión de las cosas políticas es letal para la ciudad. Si seguimos a Strauss en *Sócrates y Aristófanes*, el Sócrates inmoderado retratado por Aristófanes en *Las Nubes* es, en efecto, el joven Sócrates que, perdido en la contemplación de los cielos, no ha comprendido aún la necesidad de responsabilidad del filósofo: la destrucción del *pensadero*, ese antro de especulación que en “Las Nubes” regentea un Sócrates inmoderado y grosero, es el destino que espera al filósofo irresponsable, que se muestra abiertamente como enemigo de los valores de la ciudad. La filosofía se hace política, nos dice Strauss, cuando descubre que hay verdades que, en aras de la ciudad y en aras también de la vida del filósofo, deben permanecer ocultas: lejos de ridiculizar la ley como el joven e inmoderado Sócrates de Aristófanes, el Sócrates maduro, el Sócrates platónico que ha comprendido que la defensa de la filosofía exige la sumisión pública a las verdades de la ciudad, adaptará la expresión más comprensible de su discurso a las exigencias de los valores de la ciudad y se someterá incluso, en defensa de la filosofía, al veredicto mortal del pueblo de Atenas.¹¹

Hay, en todas las épocas, entiende Strauss, verdades que, en aras de la protección de la ciudad y en aras de la protección de la vida filosófica, no deben ser pronunciadas abiertamente y en voz alta. El abismo que separa al pensamiento clásico del pensamiento moderno es la convicción clásica de que debe permanecer oculto que la filosofía no dispone de la respuesta definitiva a la pregunta acerca de la justicia –o dicho de otra manera, que debe permanecer oculto que la filosofía no puede confirmar el derecho natural.¹² Maquiavelo, dirá Strauss una y mil veces, no dice nada que los clásicos no supieran ya; pero al decir en voz alta y en su propio nombre verdades que para los clásicos sólo debían proferirse a puertas cerradas o por boca de otros personajes –al decir en voz alta que la justicia se funda en la injusticia, que el origen de la ciudad está asentado en el crimen- da muestras de una mutación radical de la comprensión clásica del orden de los asuntos humanos, y de la jerarquía de las formas de vida.¹³

Lo cual nos permite entender entonces que Strauss escriba, siempre en *Persecución y el arte de escribir*, que “la actitud que la gente adopta en relación a la discusión pública

¹¹ Véase, por ejemplo, “Restatement”, en *On Tyranny*, cit., p.205: “In what then does philosophic politics consist? In satisfying the city that the philosophers are not atheists, that they do not desecrate everything that is sacred to the city, that they reverence what the city reverences, that they are not subversives, in short, that they are not irresponsible adventurers but good citizens and event the best of citizens. **That is the defense of philosophy which was required always and everywhere**” (énfasis mío).

¹² Como se desprende de lo dicho más arriba, coincido con la conclusión a la que arriba Victor Gourevitch cuando afirma que Strauss “evidentemente piensa que la relación de la justicia a la vida filosófica es semejante a la de lo útil o necesario a lo bueno” (Gourevitch, Victor, “The problem of natural right and the fundamental alternatives in *Natural Right and History*”, in. Kenneth Deutsch and Walter Soffer, *The Crisis of Liberal Democracy. A Straussian Perspective*, New York, SUNY Press, 1987, p.39. El artículo de Gourevitch está incluido en Claudia Hilb (comp.), *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*, Buenos Aires, Prometeo, en prensa).

¹³ Véase, por ejemplo, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, University of Chicago Press, 1978 [1958] pp. 232 y 295; o también “What is political philosophy?”, cit., p. 43

depende decisivamente de lo que piense de la educación popular y sus límites”.¹⁴ Los filósofos modernos, herederos de Spinoza y en oposición a los clásicos, entienden, dice Strauss, que llegará el día en que, de resultas de la educación popular, “nadie sufriría mal alguno por escuchar verdad alguna”, el día en que ya ninguna verdad podría hacer daño a nadie. La educación popular es, para el pensamiento moderno, la solución definitiva para la peligrosidad de la filosofía. Cuando todos hayan alcanzado la educación suficiente, ya no habrá verdades peligrosas, el filósofo hablará libremente en forma pública, y no habrá por ende más necesidad de literatura exotérica.

Llegamos así al final del rodeo. Habíamos partido de la pregunta acerca “de la utilidad que podría tener [la literatura exotérica] en una sociedad verdaderamente liberal”. Como lo decíamos recién, si nos atenemos a la creencia de los filósofos modernos en una sociedad verdaderamente liberal en la que la educación pública hubiera alcanzado su cometido ya no habría más necesidad de literatura exotérica. Pero Strauss, ya lo advertimos, se sitúa del lado de quienes *no creen* que la educación popular pueda volver innecesaria la moderación pública del filósofo, de quienes *no creen* que la educación popular pueda hacer innecesaria la existencia de mentiras nobles que afirmen los valores de la ciudad y que la resguarden de verdades insoportables para ella y peligrosas para la vida filosófica. Es por eso que en primera instancia podría sorprendernos que en conclusión a *Persecución y el arte de escribir* Strauss conteste a la pregunta acerca de la utilidad de la literatura exotérica en una sociedad liberal diciendo (cito) que “la respuesta que dieron los filósofos clásicos es educación”.

Respuesta en primera instancia sorprendente, digo, porque parecería que el mismo camino, el de la educación, sea invocado como lo señalábamos hace apenas unas frases por los herederos de Spinoza para *poner fin* a la necesidad de la escritura exotérica, y sea ahora invocado por el propio Strauss como el camino para *reintroducir* esa necesidad. ¿Qué quiere decir Strauss cuando afirma que, ateniéndose a los clásicos, la utilidad, o el sentido, de la escritura exotérica en una sociedad liberal debe ser la educación? ¿Qué entiende Strauss por educación, que le permite oponer esta noción de manera radical a la de educación popular? ¿Cuál es, para Strauss, la función de la educación en una sociedad liberal?

Para responder a esta pregunta detengámonos un instante en los textos que Strauss dedicó de manera explícita al tema de la educación liberal. Encontramos allí nuevamente la distinción entre filosofía clásica y filosofía moderna: “la filosofía moderna”, dice Strauss en *Educación liberal y responsabilidad*, “surge en el momento en que la finalidad de la filosofía es identificada con una finalidad capaz de ser perseguida, o perseguida de hecho, por todos los hombres”.¹⁵ En otras palabras: si todos los hombres pueden perseguir la finalidad de la filosofía es porque ya no existe ninguna distinción jerárquica entre filósofos y no-filósofos. Ahora bien, si la finalidad de la filosofía puede ser perseguida por todos los hombres sin distinciones esto quiere decir o bien que –elevados todos los hombres a la sabiduría– las verdades de la filosofía han dejado de ser peligrosas para la vida política, o bien que esa finalidad de la filosofía ya no es la misma, que esa finalidad ha sido rebajada por la modernidad hasta ponerla al alcance de todos los hombres sin distinciones. Strauss,

¹⁴ “Persecution...”, in *PAW*, cit., p.33.

¹⁵ “Liberal education and responsibility”, in *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 1995 [1968], p. 19 (en adelante *LAM*).

señalaba yo antes, *no cree* que todos los hombres puedan elevarse a la sabiduría. Sí entiende, en cambio, que la filosofía moderna ha rebajado sus pretensiones: la finalidad de la filosofía puede, para los modernos, ser alcanzada por todos los hombres porque esa finalidad ya no es la felicidad entendida como sabiduría sino la felicidad entendida como satisfacción de los placeres más primarios. El rebajamiento de la finalidad de la filosofía, de los estándares con que se juzgan la bondad del orden político y las virtudes morales, se corresponden con el igualitarismo moderno, con el abandono de una idea jerárquica de las formas de vida y de los hombres capaces de acceder a ellas. Asimismo, las virtudes morales clásicas se han rebajado hasta convertirse en virtudes sociales –el buen hombre de los clásicos ha devenido en el 'good sport', el “buen tipo”, el amigazo. Todos los hombres son susceptibles de constituirse en la máxima expresión del 'buen ciudadano' porque la noción del buen ciudadano ya no supone que debamos anteponer la moralidad al deseo, o el amor a la ciudad al amor por los bienes sensuales; el orden moderno inscribe el amor a las instituciones en continuidad, y no en tensión, con los intereses y pasiones. Así, dice Strauss, si en primera instancia para quienes propugnaban la educación popular el resultado debía ser la elevación de los más a la altura de los mejores, es decir, el camino hacia una aristocracia universal,¹⁶ el resultado es que la democracia de masas, lejos de ser una aristocracia universal, nos condujo al peligro de pérdida de la excelencia humana, de la pérdida de la filosofía en su sentido clásico, aplastada bajo el peso de la cultura de masas. Enfrentada a esta realidad desjerarquizadora de la democracia de masas, la educación liberal –la educación en la excelencia, en la búsqueda filosófica de la verdad–, dirá Strauss, “la escalera por la que intentamos ascender de la democracia de masas hacia la democracia como se la entendió originariamente. La educación liberal es el esfuerzo por fundar una aristocracia en el seno de la sociedad democrática de masas”.¹⁷

Comprendemos mejor ahora la referencia a la educación al final del texto sobre la *Persecución y el arte de escribir*: tal como es leída por Strauss, la educación que propusieron los filósofos clásicos es aquella que educaba a la aristocracia en los valores morales, y que al mismo tiempo en que inculcaba a la aristocracia los valores morales conducía a sus mejores hijos a la filosofía. Lejos de creer en la posibilidad de la igualación a través de la educación, esa enseñanza era por el contrario necesariamente exo y esotérica, en tanto debía simultáneamente reforzar la creencia de la aristocracia en los valores morales (filosóficamente indemostrables), al tiempo que atraía, a los más dotados de los hijos de esa aristocracia, al descubrimiento de que esos valores eran objeto de la *búsqueda*, y no del saber, de la filosofía. Es decir, al mismo tiempo que alejaba a los mejores de las certezas de la moralidad para llevarlos a las preguntas de la filosofía.

De un modo similar, la educación liberal en la sociedad democrática de masas debe según Strauss mostrarse ella también fiel a los valores de la sociedad democrática, al mismo tiempo que procura, en su seno, elevar a un número restringido y privilegiado de personas especialmente aptas para ello al encuentro con la grandeza humana, con aquello que sobrepasa el denominador común de la sociedad de masas.

“La educación liberal”, decía la cita de Strauss, “es el esfuerzo por fundar una aristocracia en el seno de la sociedad democrática de masas”. Existe, afirma Strauss en *Liberal Education and Responsibility*, una conexión directa entre el régimen mixto clásico y el republicanismo moderno. Pero existe, agrega, una diferencia esencial entre ambos: la

¹⁶ “What is liberal education”, *LAM*, p. 4.

¹⁷ “What is liberal education”, *LAM*, p. 5.

doctrina moderna parte de la igualdad natural de todos los hombres.¹⁸ La educación liberal es entonces para Strauss, en las condiciones modernas, el esfuerzo por introducir una aristocracia en el seno de este régimen igualitario, es el esfuerzo por aproximar de manera discreta la república democrática moderna al régimen mixto clásico –por contribuir a conformar una aristocracia en el seno de la democracia. Si para los clásicos la educación diferenciada debía educar a la aristocracia en la virtud moral y a sus mejores hijos en el acceso a la filosofía –en aquello que trasciende la moral-, descubrimos así que la tarea del filósofo en la sociedad de masas es más ardua: antes de educar a la aristocracia en la moralidad, y de extraer de ella a los futuros filósofos que trascenderán la moral, debe primero conformar esa aristocracia inexistente.

Esta afirmación nos acerca a la célebre metáfora straussiana de la “segunda caverna” a la que habría descendido la modernidad:¹⁹ si la caverna –la primera caverna- es, en la lectura de Strauss, esencialmente el ámbito de la ignorancia natural del hombre común, el ámbito en el que los hombres se orientan naturalmente por una idea no interrogada de lo bueno y lo malo y afirman valores y jerarquías que dan consistencia a la vida en común, la segunda caverna a la que ha descendido el pensamiento moderno consiste en la negación dogmática de la existencia misma de valores y jerarquías. Antes de emerger de la caverna hacia la luz de la filosofía el hombre moderno deberá remontar de la segunda a la primera caverna. El igualitarismo moderno, heredero legítimo de la negación dogmática moderna de la naturaleza como estándar o de la diferencia de jerarquías naturales, ha hecho descender a los contemporáneos a esta segunda caverna, historicista, nihilista, igualitarista, de afirmación dogmática de la inexistencia de valores morales y de jerarquías naturales, de donde, si queremos volver a hacer renacer la filosofía en sentido clásico, será preciso hacerlos emerger.

El ascenso de la segunda a la primera caverna figura así para Strauss el pasaje del relativismo moral moderno a la restitución de la posibilidad de la afirmación de la moralidad, a la afirmación y defensa moral de los valores de la propia ciudad, al renacimiento del *gusto* por las distinciones morales. Es necesario, entiende Strauss, recrear el interés por lo bueno y lo justo, la creencia en la pertinencia de las distinciones morales, para desde allí ascender a su cuestionamiento.²⁰ La restitución de la moralidad de la ciudad, de la creencia de la ciudad en las distinciones morales, es necesaria para la vida de la ciudad –su negación ha abierto el paso a las peores catástrofes del Siglo XX- y es necesaria para la filosofía –sólo recuperando el punto de partida de la aproximación natural al mundo podrá la filosofía interrogar esa aproximación, ascender desde ella. La conformación de una aristocracia en el seno de la democracia de masas es así el ámbito en

¹⁸ “Liberal Education and Responsibility”, *LAM*, p. 15.

¹⁹ Leo Strauss, “Besprechung von Julius Ebbinghaus”, in *Gesammelte Schriften Band 2, Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, Stuttgart, Hsgb. Heinrich Meier, J. B. Metzler, 1997, p. 437-439. La referencia reaparece luego en la célebre nota 2 de la Introducción a *Philosophie und Gesetz*.

²⁰ Comparar con “On Classical Political Philosophy”: “Classical political philosophy limited itself to addressing men who, because of their natural inclinations as well as their upbringing, took those distinctions [between courage and cowardice, justice and injustice, human kindness and selfishness, gentleness and cruelty, urbanity and rudeness] for granted. It knew that one can perhaps silence but not truly convince such people as have no taste for the moral distinctions and their significance” (in *What is political philosophy*, op.cit., p.89). Como resultado de la caída en la segunda caverna ha quedado obturada la inclinación natural a orientarse por estas distinciones que caracterizaba a los “hombres decentes”. La creación de una aristocracia en el seno de la democracia a través de la educación liberal es un modo de nombrar la necesidad de recrear la posibilidad de hacer surgir dichas inclinaciones.

el que el filósofo podrá ejercer su vocación pedagógica, en el que podrá reclutar, en el seno de los hombres (¿y mujeres?)²¹ educados, sensibles a las distinciones morales, a aquellos más capaces de acceder a la filosofía. Para decirlo de otra manera: se trata de remontar del relativismo popular, del nihilismo ininterrogado propio de la segunda caverna, a la caverna clásica de afirmación de los valores de la ciudad, para desde allí, desde el plano de la moralidad, hacer ascender a los más dotados para la filosofía a una forma distinta de trascendencia –por arriba, podríamos decir– de los valores morales hacia su interrogación filosófica.

Strauss no se mostró nunca como un enemigo de la democracia liberal, y mucho menos del régimen americano que lo acogió a partir de los años '40. Pero podemos preguntarnos: ¿porqué, si su propósito fuera propender a un régimen aristocrático, no habría optado Strauss directamente por mostrarse como un opositor a la democracia? ¿Por qué defenderla exotéricamente y subvertirla esotéricamente? La respuesta podría en primera instancia formularse así: en una época que ha perdido el gusto por las distinciones morales y la creencia en las diferencias naturales, la promoción abierta de la aristocracia por parte del filósofo sería una tarea estéril y peligrosa.²² Pero es posible aventurar también, como ha sugerido Rémi Brague, que en la defensa de Strauss de los valores de la democracia norteamericana, de lo que Brague denomina religión civil americana, se replicaría la lección que Strauss reconoce en Maimónides y Farabi: la de “mantener el rol político de la religión, favorecer en la religión aquello que contribuye más o menos con la filosofía y neutralizar lo que podría dañar a la comunidad religiosa o civil cuya salud es la primera condición de la vida del filósofo y de la vida filosófica”.²³ Y así como es cierto que la sociedad democrática de masas alienta el conformismo y dificulta por ende el despertar a la filosofía de los más dotados de sus hijos, es cierto también que, permisiva como es, no persigue a los filósofos ni perseguirá tampoco sus emprendimientos educativos. La educación liberal tendrá por fin constituir, sin herir las convicciones igualitarias de la sociedad democrática de masas, una aristocracia en su seno, con el doble propósito de conformar una casta dirigente de "gentilhombres", de hombres decentes que creen en las distinciones morales y en los valores de su patria, y un semillero de jóvenes filósofos, de quienes, leyendo entre líneas la enseñanza esotérica del filósofo, podrán trascender las distinciones morales y el patriotismo en la dedicación a la más alta forma de vida, la vida dedicada a la interrogación de la verdad.

Pero, ¿qué es lo que el joven filósofo, atraído por Strauss a la interrogación de la verdad, descubrirá en su acceso a la búsqueda filosófica? Con la respuesta a esta pregunta daremos

²¹ Permítaseme esta pequeña ironía; es notable la ausencia de mujeres entre los discípulos y comentaristas de Strauss, y circula también la idea de que en los círculos de estudiantes avanzados nucleados alrededor de Strauss la presencia de mujeres era tan poco probable como la realización de la mejor ciudad. No me detendré a reflexionar sobre este hecho, que aún encontrándolo llamativo dejo a consideración de otros/as...

²² “When the authoritative type is the common man, everything has to justify itself before the tribunal of the common man; everything which cannot be justified before that tribunal becomes, at best, merely tolerated, if not despised or suspect” (NRH, p. 137).

²³ “Se trata de hacer”, continúa Brague “una *ficción* de la religión, en sentido jurídico: cambiar el principio subyacente al tiempo que se disimula el cambio a través de la conservación de la formulación cuyo sentido original se encuentra a partir de ahora superado (...) Esta operación (...) puede ser aplicada a otras tradiciones, más o menos religiosas –por ejemplo, la religión civil americana”. Brague, Rémi, “Leo Strauss and Maimonides”, in. Alan Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, Boulder & London, Lynne Rienner Publishers, 1991, p.103.

un último paso en la comprensión de la necesidad de la escritura exotérica: al mismo tiempo que descubrirá que la forma de vida filosófica es la que le provee la más alta satisfacción, ese joven filósofo descubrirá también que así como no puede demostrar la superioridad de los valores morales de la ciudad, tampoco la superioridad de la vida filosófica puede ser demostrada teóricamente. Descubrirá que sólo podría afirmarse teóricamente la superioridad de la vida filosófica si pudiera demostrarse, contra los postulados del historicismo radical, que existe una correspondencia entre “lo bueno para nosotros” y el orden del mundo, si pudiera demostrarse teóricamente –y no sólo como experiencia erótica- que “un alma ordenada [es decir, el alma del filósofo] es más afín al orden eterno, o a las causas del todo, que un alma caótica”.²⁴ Como han señalado algunos de los intérpretes más perspicaces de la obra straussiana, de toda ella se desprende que, para Strauss, la filosofía puede *orientarse* por esta perspectiva, pero que la demostración de dicha correspondencia, que exigiría ante todo la demostración de que, en lo que concierne a los problemas de la filosofía, “existe un horizonte absoluto, distinto del horizonte históricamente cambiante”, escapa a sus posibilidades.²⁵ Pero si esto es así, si la filosofía straussiana conduce a la aporía de que está sostenida sobre la afirmación de una superioridad de la vida filosófica que no puede demostrar filosóficamente, el intérprete de Strauss tiene dos alternativas: puede extraer la conclusión de que Strauss sostiene dogmáticamente una afirmación que no puede probar teóricamente, de que es un simple ideólogo,²⁶ o bien puede inferir que, aún afirmándola exotéricamente,

²⁴ “Restatement”, *OT*, p. 201. “By realizing that we are ignorant of the most important things, we realize at the same time that the most important thing for us, or the one thing needful, is quest for knowledge of the most important things, or philosophy. In other words, we realize that only by philosophizing can a man’s soul become well-ordered (...). Still, observations of this kind do not prove, the assumption, for example, that the well-ordered soul is more akin to the eternal order, or to the eternal cause or causes of the whole, than is a chaotic soul (...). We must leave it open whether one can thus explain (...) the immediate pleasure which the philosopher experiences when he sees a well-ordered soul or the immediate pleasure which we experience when we observe signs of human nobility” (*ibid*, 201-202). Véase también la crítica straussiana de la defensa en términos hedonistas de la vida de excelencia como vida conforme a la naturaleza, en *NRH*, p.128.

²⁵ Véase entre otros Rosen, Stanley, “Leo Strauss and the possibility of philosophy”, *cit.*, y Colmo, Christopher, “Theory and practice: Alfarabi’s Plato revisited”, *The American Political Science Review*, vol. 86, núm. 4, diciembre de 1992 [1966-1976] (ambos incluidos en C. Hilb (comp.), *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*, *cit.*). El texto de Rosen aventura la hipótesis de que dificultades insolubles del texto de Strauss, entre ellos la imposibilidad de encontrar suficientemente fundada la respuesta respecto de la posibilidad de acceder a “las alternativas fundamentales” de otro modo que como aporía, se tornan inteligibles si consideramos que el verdadero secreto que la filosofía de Strauss se propone preservar es la imposibilidad de la filosofía. Por su parte, Colmo sostiene que en “Alfarabi’s Plato” Strauss parece dar por sentado que la filosofía entendida en los términos de la investigación *teórica* puede ser conocida como la mejor forma de vida, y que el problema consiste en determinar si ese conocimiento de que la filosofía (como investigación teórica) es la mejor forma de vida es por su parte un conocimiento de orden práctico o de orden teórico. Strauss, afirma Colmo, “contesta la pregunta claramente afirmando que el conocimiento de la mejor forma de vida es él mismo práctico, no teórico” (la fórmula definitiva que propone Colmo es que “sabemos a través del conocimiento teórico que el conocimiento de que la vida teórica es la mejor forma de vida es un conocimiento práctico”). Véase en particular pp. 967 y 968.

²⁶ Ésta parece ser la conclusión a la que arriba Shadia Drury, quien a partir de la publicación de *The Political Ideas of Leo Strauss*, Hampshire y Londres, MacMillan Press, 1988, se ha convertido por ello en la “bête noire” de los straussianos. Los escritos de Drury contienen a mi entender desarrollos muchas veces inteligentes y perspicaces, como así también conclusiones excesivas o erradas en lo que concierne a la “intención” de Strauss y de su obra.

Strauss *niega* esotéricamente a través de su obra la posibilidad de sostener de manera consistente la certeza de la afirmación primera de la superioridad de la vida filosófica. Esta última es, en efecto, mi interpretación: en la cima del esoterismo de Strauss debemos colocar la afirmación exotérica de la superioridad de la vida filosófica, que la filosofía sabe que no puede ser demostrada teóricamente. ¿Por qué es necesario para la filosofía sostener esta afirmación de la superioridad de la vida filosófica? Descendiendo el camino que habíamos escalado podemos comprender, en primer lugar, que si la superioridad de la vida filosófica es teóricamente indemostrable, la prédica moral (exotérica) del filósofo pierde ella también su carácter evidente: la labor educativa, moralizadora, del filósofo, decíamos antes, está sostenida en la creencia en la superioridad demostrable de su saber sobre la moral. Y comprendemos en segundo lugar que si no podemos ordenar jerárquicamente las formas de vida según su correspondencia con el orden natural, el valor de la vida dedicada al conocimiento volverá a sucumbir en las aguas turbias del relativismo, y la vida filosófica no podrá justificar su mayor dignidad frente a cualquier otra forma de vida.²⁷ Para el filósofo Strauss la tierra sería inhabitable sin la existencia de mentiras nobles, destinadas a apuntalar las murallas del mundo. (Esa responsabilidad del filósofo ya distingue, según Strauss, a Platón del epicureísmo, como lo distingue también a él mismo de Maquiavelo o de Nietzsche). Pero no sólo se trata de la estabilidad de la ciudad: para el filósofo Strauss el mundo sería también difícilmente habitable si no concediera que debemos ser capaces de distinguir en nuestra jerarquización de las formas de vida, entre quienes persiguen el conocimiento y la búsqueda de la verdad y entre quienes, digamos, construyen barcos con escarbadientes en una botella. La superioridad de la filosofía no puede ser experimentada por el filósofo más que como superioridad práctica, en la experiencia del eros filosófico. Por mor del mundo, por mor de la filosofía, la más noble mentira de la filosofía que la escritura exotérica debe preservar es la afirmación teórica de la superioridad de la filosofía.

²⁷ Entiendo, por mi parte, que la abierta admisión por parte de Strauss de la imposibilidad de la filosofía por refutar a la teología encubre una afirmación esotérica mucho más peligrosa para Strauss, la de la imposibilidad de derrotar al nihilismo y relativismo modernos. Tanto la filosofía como el orden moral de la ciudad parecen, para Strauss, amenazados de manera especialmente radical por el relativismo, de manera tal vez más radical de lo que los amenazara el orden teológico, que por su parte brindaba a la filosofía, siempre que ésta reconociera públicamente sus verdades, la posibilidad de filosofar en forma privada: “Philosophy owes its authorization to the law; *it’s freedom depends on its bondage*” (*Philosophy and Law*, Albany, SUNY Press, 1995, p. 88). Como Platón en Grecia, como Cicerón en Roma, Farabi en el mundo islámico o Maimónides en el judaísmo (*OT*, 206), Strauss parece proponerse la defensa de la filosofía en condiciones altamente adversas, en las que la acción política de la filosofía, adquiriendo un aire ya totalmente inofensivo en tanto expresión de una opinión más entre tantas, parece casi haberse tornado “demasiado exitosa” (*ibid.*).