

Secularización y crítica del liberalismo moderno

Secularization and critique of modern liberalism

ANTONIO RIVERA GARCÍA

Universidad de Murcia

RESUMEN. En el siguiente artículo nos centramos en la secularización y crítica de la Modernidad que encontramos en la obra de Leo Strauss. A pesar de que este filósofo nos habla de la cólera antiteológica de los modernos, termina admitiendo que las novedades del *Neuzeit* no son absolutas y que resulta necesario apreciar cierta continuidad con respecto a la tradición judeocristiana. Otra de las peculiaridades de la interpretación straussiana es que identifica modernidad con una sola de sus corrientes, el liberalismo. En el artículo analizamos el carácter conservador e incluso reaccionario de la crítica straussiana dirigida contra el liberalismo moderno, así como sus diferencias y convergencias con el gran antiliberal del siglo, Carl Schmitt.

Palabras clave: secularización, modernidad, liberalismo, educación liberal, tratados teológico-políticos.

ABSTRACT. In the following article, the focus is mainly on the secularisation and critique of modernity that we observe in the work of Leo Strauss. Despite the fact that this philosopher talks about the anti-theological anger of modernists, he finally concedes that *Neuzeit* novelties are not absolute and also the necessity of noticing a certain continuity regarding Judeo-Christian tradition. One other peculiarity of Straussian interpretation is that he identifies modernity with only one of its trends, that of liberalism. In the article, we analyse the conservative and even reactionary nature of Straussian critique when directed towards modern liberalism. Furthermore, we analyse its differences and convergences with the biggest liberal of the century, Carl Schmitt.

Key words: secularisation, modernity, liberalism, liberal education, theologico-political treatises.

1. *La ilegitimidad de los tiempos modernos*

La secularización es un complejo concepto que puede tener tanto una significación jurídica como filosófica. La secularización como concepto filosófico es precisamente el tema de este artículo, que abordaremos aprovechando la reciente edición de varios libros cercanos a esta temática ¹, y que, en mi opi-

¹ Los libros a los que me refiero, todos ellos publicados por la editorial Katz, son los siguientes: en primer lugar Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, 2007; E. Donaggio, *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, Buenos Aires, 2006; H. Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires, 2006 (citado a partir de ahora con la abreviatura *STP*); L. Strauss,

nión, pueden ser relevantes para comprender dos maneras muy distintas de enfocar la secularización como concepto para explicar la época histórica de la Modernidad. Puede ser entendida, en primer lugar, como continuidad bajo otra forma del pensamiento cristiano e incluso de contenidos filosóficos premodernos. Aquí Löwith adquiere una relevancia fundamental, aunque también podríamos citar la teología política de los reaccionarios católicos como Donoso o la más depurada de Carl Schmitt. Se puede comprender, en segundo lugar, como ruptura o emancipación de la herencia bíblica. En un libro de hace unos años, Jean-Claude Monod ² señalaba, con la intención de exponer la complejidad de este concepto, que se trata de una categoría filosófica con dos sentidos antagónicos: alude tanto a la transferencia de contenidos teológicos a una esfera secular como a la liquidación o emancipación del cristianismo por los hombres e instituciones modernas. Tenemos así dos modelos de interpretación: el que afirma la continuidad con la época anterior, y en consecuencia, con la tradición judeocristiana; y el que sostiene la ruptura —traducida a veces en *cólera* antirreligiosa— de los nuevos tiempos con la teología y filosofía premodernas.

La frontera entre estos dos modelos no es, sin embargo, tan clara como puede parecer en principio: ni los defensores de la ruptura pueden negar la influencia de la tradición bíblica sobre los modernos; ni los partidarios de la secularización-transferencia pueden dejar de reconocer lo que la Modernidad y la misma filosofía de la historia contienen de ruptura con el pasado. En relación con este último punto el mismo Karl Löwith, en una línea que ya conocemos por Max Weber, debe admitir que el *Neuzeit* combina mistificación y desencanto, elementos religiosos y antirreligiosos ³. Y es que la filosofía de la historia asume y al mismo tiempo pervierte los conceptos cristianos. Otro de los seguidores del teorema de la secularización formulado por Löwith en *Historia del mundo y salvación*, Koselleck ⁴, reconoce en uno de sus textos las limitaciones de la tesis de la continuidad. Pues si bien es cierto que «las expectativas intramundanas de salvación están conectadas con los antiguos ritmos temporales apocalípticos», esto no significa que el progreso técnico e industrial sea deducible de premisas teológicas ⁵.

Liberalismo antiguo y moderno, Buenos Aires, 2007 (citado a partir de ahora con la abreviatura LAM).

² J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophie de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris, 2002. Este libro ha sido objeto de un amplio comentario y crítica en mi artículo «La secularización después de Blumenberg», en *Res Publica*, n.º 11-12, 2003.

³ E. Donaggio, *op. cit.*, p. 168.

⁴ El mismo Koselleck llegó a participar en la traducción al alemán de la principal obra de Löwith sobre filosofía de la historia, *Meaning in History*. Aunque el traductor principal es Hermann Kesting, Koselleck se ocupó de los tres últimos capítulos y de las notas. Cf. E. Donaggio, *op. cit.*, p. 175.

⁵ R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Pretextos, Valencia, 2003, p. 62.

Generalmente, quienes defienden la hipótesis de la continuidad, como es el caso de Schmitt a propósito de la teología política y Löwith en relación con la filosofía de la historia, acaban cuestionando la legitimidad de los tiempos modernos, tema sobre el cual Blumenberg ha escrito el que, probablemente, sea el libro más importante de la querrela de la secularización⁶ iniciada en 1962 con motivo del VII Congreso Alemán de Filosofía. Sin embargo, también hay partidarios de la tesis de la ruptura como Leo Strauss que nos ofrecen una versión reaccionaria, en el sentido de que deslegitiman la pretensión de la modernidad de constituir un progreso con respecto a la filosofía y ciencia de los antiguos o premodernos.

En las páginas siguientes nos centraremos en la secularización y crítica de la Modernidad que encontramos en Leo Strauss. A pesar de que este filósofo nos habla de la cólera antiteológica de los modernos, termina admitiendo que las novedades no son absolutas y que resulta necesario apreciar cierta continuidad con respecto a la tradición judeocristiana. La visión straussiana de la época histórica para cuya interpretación hacemos uso del complejo concepto de secularización, puede ser criticada ante todo por identificar, como ya hacía el pensamiento reaccionario del siglo XIX, los nuevos tiempos con una sola de sus corrientes, el liberalismo. Strauss, por otra parte, nos reta a demostrar que no tiene razón cuando sostiene la superioridad de la filosofía política antigua sobre el pensamiento moderno de la democracia y de la igualdad. Opino que los aspectos cuestionables de la Modernidad no deben hacernos perder de vista que también ha sido una época obsesionada por la emancipación de sujetos políticos que no son reconocidos por las instituciones. El mismo totalitarismo, como decía Lefort, constituye una reacción a los desafíos de la democracia planteada en toda su radicalidad —aunque luego no tenga traducción institucional— a partir del siglo XIX. En este artículo nos limitaremos en buena medida a hacer explícita la visión reaccionaria que de este amplio período histórico tiene Strauss y que en algunas puntos fundamentales coincide con el gran antiliberal del siglo, Carl Schmitt.

2. *El problema de la secularización en Strauss: el alcance de la ruptura con la tradición cristiana*

El pensamiento premoderno, tanto la filosofía antigua como la tradición bíblica o la filosofía judeocristiana, más allá de sus profundas diferencias, entendía la Ley como algo objetivo, como un orden eterno que el hombre recibe de fuera, de la Naturaleza o de Dios, y que debía obedecer. Por eso, la filosofía premoderna, cuando piensa en la Ley y lo justo, considera prioritario el deber sobre el derecho. Strauss nos muestra que en el origen de la filosofía

⁶ Cf. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

(política) moderna, y las figuras esenciales para comprenderlo son Maquiavelo y Hobbes, se encuentra, en cambio, la reivindicación de un orden inmanente y liberado del yugo externo de la Ley. Esta reivindicación adopta la forma de una «cólera antiteológica», de una oposición al espíritu religioso que persuade a los hombres para que obedezcan leyes de las que no son autores. Tal cólera está unida a una reactivación, sobre todo con los tratados teológico-políticos de Hobbes y Spinoza, de la crítica epicúrea que ayuda a liberarse del temor de Dios y a reconocer como único y verdadero bien la felicidad temporal. Desde Maquiavelo, la moderna cólera anti-teológica se desdobra a menudo en «rabia antiutopista»⁷ y en oposición a la filosofía política clásica que, interesada por el *mejor régimen*, construía repúblicas imaginarias o ideales. El antiutopismo implica asimismo preocupación por la efectividad. Si Maquiavelo rebaja los objetivos y criterios de acción social, y en particular las virtudes exigibles a los ciudadanos, se debe a que de este modo aumentan las posibilidades de que sea efectiva la nueva sociedad.

En principio, al pensar la modernidad como ruptura con respecto al pensamiento de la tradición bíblica y de la filosofía antigua, podría parecer que no hay espacio en Strauss para la secularización en el sentido fuerte de continuidad o transferencia de contenidos teológicos cristianos a esferas temporales. En palabras del filósofo judío, la secularización consiste en preservar «los pensamientos, sentimientos o costumbres de origen bíblico después de la pérdida o la atrofia de la fe bíblica»⁸. Se trata así de integrar lo eterno en un contexto temporal, y de este modo se puede transformar el reino de Dios en una comunidad perfecta construida por el hombre solo; o se puede convertir en temporales e inmanentes las virtudes cristianas de igualdad, amor fraternal o compasión. Ahora bien, Strauss insiste en la ruptura⁹ porque no sólo el nuevo pensamiento se produce dentro de un marco antiteológico, sino sobre todo porque el concepto de secularización enmascara el verdadero objetivo del proyecto moderno (LS, p. 210): el levantamiento de instituciones completamente inmanentes.

La secularización como transferencia o continuidad con la época premoderna constituye, al parecer de Strauss, una fábula inventada por los moder-

⁷ D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Grasset, París, 2003, pp. 205-6 (citado a partir de ahora con la abreviatura LS).

⁸ L. Strauss, «The Three Waves of Modernity», en *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, Pegasus/Bobbs-Merril, Indianapolis-Nueva York, 1975, pp. 81-98. Cf. LS, p. 209.

⁹ Strauss se opone así a la famosa tesis weberiana del espíritu del capitalismo como un secularizado de la ética protestante. En opinión de este filósofo, en lugar de considerar la teología calvinista una de las causas esenciales del capitalismo, se debería más bien señalar que la corrupción de dicha teología se halla en el origen del espíritu capitalista. Cf. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, París, 1997, pp. 65-7 (citado a partir de ahora con la abreviatura DNH). Por lo demás, critica a Weber porque concede demasiada importancia a la revolución teológica moderna y subestima la revolución racional, la ruptura, que supone el pensamiento filosófico de Maquiavelo, Bacon o Hobbes (DNH, p. 284).

nos. Esta especie de *mito* pretende ocultar la oposición radical entre la religión cristiana y las ideas modernas con el objeto de que estas últimas triunfen con más facilidad. Dentro de este relato se puede incluir todos aquellos intentos realizados después de la Revolución francesa, y en primer lugar debemos mencionar el sistema hegeliano, de armonizar modernidad y cristianismo. A juicio de Strauss, dicha mundanización (*Verweltlichung*) suponía ya desnaturalizar los conceptos teológicos. La fábula de la secularización, en correspondencia con el proceder de los ilustrados moderados, aspiraba a reconciliar, mas sin conseguirlo, la filosofía moderna con la religión cristiana. En realidad, con este proceder preparaba la victoria final de la Ilustración radical, esto es, la victoria del ateísmo y de la más inmanente de las filosofías.¹⁰ Esta valoración de Strauss entronca con el pensamiento reaccionario del siglo XIX que, aparte de advertir contra la deformación del cristianismo por los modernos, culpaba al liberalismo moderado, cuyo principal objetivo consistía en lograr una síntesis entre tradición y revolución, de favorecer con su tibia actitud ante la novedad la extensión de las corrientes ateas y socialistas.

La fábula tiene, no obstante, una parte de verdad. La filosofía moderna, cuya antropología invierte los presupuestos antiguos en la medida que supone una rebaja de las virtudes morales y la fundación de la política sobre las pasiones y el cálculo de intereses, no se puede comprender sin la oposición al mundo cristiano, sin la cólera antiteológica. Pero también podríamos hablar —para utilizar el concepto de Blumenberg— de una continuidad *funcional*¹¹, y no *sustancial* como pretenden los teoremas de la secularización, entre conceptos teológicos como la providencia cristiana y la nueva filosofía de la historia. La continuidad funcional se refiere a que tales conceptos se enfrentan a problemas intemporales, y por ello tratan de responder a preocupaciones parecidas, aunque los contenidos de las respuestas difieran según la época. Habitados desde hace siglos a esperar de la providencia alguna solución a sus males, los modernos no podían dejar de considerar como algo terrible el nuevo escenario en el que la naturaleza finita e imperfecta ya no recibe el auxilio divino. Esta condición defectuosa es una de las principales razones por la cual, según Strauss, la naturaleza —el *status naturalis* de Hobbes— se convierte en el primer enemigo que se ha de vencer. La actitud del *Neuzeit* implica rebelarse contra la providencia porque genera en el hombre un espíritu pasivo que le impide luchar contra las limitaciones naturales y por sus verdaderos intereses temporales. Desde luego, no se puede vencer la naturaleza si antes no se conoce la situación real del hombre. De ahí que en el origen

¹⁰ *LS*, p. 211. Una interpretación parecida podría hacerse de la utilización del derecho histórico por los liberales españoles en 1812: la continuidad de la nueva constitución con la antigua era en el fondo una fábula inventada por dichos liberales para hacer triunfar las novedades constitucionales.

¹¹ Véase sobre este tema O. Marquard, «Descarga del absoluto», en *Filosofía de la compensación*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 116.

del pensamiento ilustrado se encuentre —siempre desde el enfoque straussiano— la reflexión sobre el miserable y precario *status naturalis* que, en cierta manera, se corresponde —para decirlo otra vez a la manera de Blumenberg— con el absolutismo de la realidad ¹². En contraste con la filosofía antigua y la tradición bíblica, ya no se trata de partir de lo mejor, de lo perfecto o de las virtudes más excelentes, para luego descender hasta lo imperfecto y lo conveniente para un pueblo concreto, sino de empezar a construir el nuevo orden a partir de la situación real, natural, del hombre. Este nuevo pensamiento exige antes acabar con la ilusión religiosa y combatir —en palabras ahora de Hobbes— el «reino de las Tinieblas» (*LS*, pp. 212-3).

La tesis de la continuidad funcional puede seguir manteniéndose cuando advertimos que, de acuerdo con Strauss, la Modernidad *domestica* la naturaleza haciendo uso del mismo medio empleado por el cristianismo para vencer al paganismo: la *propaganda*. Se trataba entonces, al final de la Antigüedad, de liberar a los hombres mediante un mensaje universal que presuponia la igualdad de todos ellos. En el *Neuzeit* tal propaganda va a ser equivalente a la acción de emancipar al género humano mediante la difusión de la ciencia y la educación. En cualquier caso, este nuevo medio se halla unido a la concepción cristiana que otorga a cada individuo, con independencia de su saber y demás peculiaridades, un valor infinito (*LS*, p. 260). Con la propaganda, los modernos ponen la filosofía al servicio de un poder político que se abre a la multitud. Por eso escribe Strauss que, para la nueva filosofía, «la caverna se convierte en lo sustancial», es decir, la beatitud no consiste en la contemplación desinteresada del sabio sino en un asunto propio de la caverna: el aumento constante del poder necesario para actuar con eficacia (*LS*, p. 208). Desaparece así, como desarrollaremos un poco más abajo, la alternativa y la comprensión premoderna de la cuestión teológico-política, la que hablaba de la estricta separación entre la vida dedicada a la obediencia y la dedicada a la búsqueda del saber, entre la teología-política y la filosofía.

De todas formas, Strauss parece conceder en algunas ocasiones a la hipótesis de la secularización, a la prolongación del cristianismo en la Modernidad, un papel más importante que el de una simple continuidad funcional. Como ha demostrado Tanguay se podría encontrar en su obra elementos suficientes para sostener que una parte del espíritu moderno es fruto de la herencia bíblica (*LS*, p. 254). Más allá de que el pensamiento premoderno se distancie del subjetivismo posterior cuando afirma la exterioridad de la Ley con respecto al individuo, lo cierto es que la tradición bíblica se halla en el origen de un concepto extraño a la filosofía griega, el de dignidad moral de cada uno de los individuos; concepto que Strauss vincula a otro tan importante para la

¹² El argumento sobre el «absolutismo de la realidad» se despliega a lo largo de toda la obra de Blumenberg, pero cabe destacar fundamentalmente sus dos monumentales libros *Trabajo sobre el mito* (Paidós, Barcelona, 2003) y *Salidas de caverna* (A. Machado Libros, Madrid, 2004).

nueva moral como las buenas intenciones ¹³. La insistencia de las Escrituras en la igualdad de todas las criaturas ante Dios puede haber influido, junto a la centralidad alcanzada por la efectividad, en la sustitución del derecho natural antiguo centrado en el *mejor régimen* por el moderno interesado exclusivamente en la legitimidad del poder. Pues mientras la *optima politia* no puede ser democrática ¹⁴, la legitimidad sí puede tener un origen o fundamento democrático.

Con la aparición del concepto de *civitas Dei*, el cristianismo anunció que el destino del individuo ya no resultaba inmanente a la ciudad terrenal, y que dicho destino estaba en principio abierto a todos los hombres que a partir de ahora debían considerarse iguales por naturaleza. Ciertamente, los antiguos ya hablaban de fines *transpolíticos* cuando se referían a la superioridad de la vida filosófica sobre la política, pero lo decisivo es que esta vida superior estaba reservada a unos pocos, a una minoría. El cambio introducido por el cristianismo no puede ser de mayor alcance: si bien no todos los hombres pueden ser filósofos, sí pueden cumplir los mandatos de Dios y aspirar a la felicidad que supone entrar en el reino celestial. Esta acentuación de la igualdad por el cristianismo, que pasaba por priorizar la dimensión de la voluntad sobre la del entendimiento, encontrará un indudable eco en la filosofía moderna, empezando por el iusnaturalismo formal y protestante que Strauss siempre ha situado en el origen de la crisis del derecho natural de la Antigüedad y Edad Media.

El filósofo judío nos invita a pensar que la tradición bíblica se adelanta al igualitarismo moderno cuando afirma que todos los individuos pueden alcanzar la felicidad. Para ello antes debe mantenerse que la vida perfecta no consiste en la minoritaria contemplación teórica sino en la felicidad moral. Como escribirán más tarde Rousseau y Kant, tanto el hombre sabio como el ignorante tienen acceso a la voz de la conciencia que prescribe las grandes leyes de la moralidad. La tesis secularizadora está relacionada, por tanto, con el igualitarismo, con el hecho de que ya en la Biblia encontramos el fundamento de la ley natural moderna y del nuevo liberalismo democrático: el valor infinito del individuo y la presencia de una conciencia moral compartida por todos (LS, pp. 256-7).

¹³ En la época del liberalismo moderno, el lugar de la minoritaria educación antigua va a ser en gran medida ocupado, según Strauss, por esas buenas intenciones que se hallan en el núcleo de la dignidad de un ser moral y pueden predicarse de todos: «De lo único que puede sostenerse que es bueno en términos absolutos es [...] de una buena intención, y de tener buenas intenciones todos son igualmente capaces, independientemente de la educación» (LAM, p. 41).

¹⁴ En la época moderna la democracia es un asunto de poder legítimo y no de gobierno, como bien lo expresa el filósofo ginebrino cuando, después de reconocer que «tomando el término en su acepción más rigurosa jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás», concluye con estas palabras: «si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres» (J.-J. Rousseau, *Del contrato social*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 72-3).

Strauss, sin embargo, se pone de parte de los antiguos y mantiene la tesis de la desigualdad natural de los hombres. El abismo que separa a los sabios de los demás resulta infranqueable: ni la educación ni la difusión de las ciencias pueden cerrarlo. De lo contrario, corremos el riesgo de conformarnos con una educación mediocre. Esta opinión contraria a que todos los hombres puedan perseguir el bien más elevado, la sabiduría, implica rechazar el fin ilustrado de emancipar a la humanidad mediante la difusión del conocimiento. Emancipación universal que necesariamente resulta incompatible con aquella distinción primera e insuperable entre sabios e ignorantes.

Según Tanguay, lo que impide aplicar sin reservas a Strauss la tesis de la secularización, en el sentido de que en el origen de Modernidad se halla una *temporalización* de los conceptos cristianos, es el acuerdo de religiones reveladas y filosofía antigua en torno a la obediencia a una Ley que permanece exterior, trascendente, al hombre. Por este motivo, el concepto de secularización no sirve para explicar bien, como ya hemos comentado, la intención antiteológica de la Ilustración radical (*LS*, pp. 260-1), la que opta por la inmanencia y por el abandono de todo recurso a la utopía o a cualquier reino imaginario, ya sea éste el *régimen mejor* de los antiguos o la ciudad de Dios de los cristianos. Si compartimos esta hipótesis, apreciaremos que la Edad Moderna no sólo rompe con la filosofía antigua sino también con las religiones reveladas y, por supuesto, con el cristianismo.

3. *El liberalismo moderno como el mejor ejemplo de la secularización-ruptura*

3.1. *Los tratados teológico-políticos del siglo XVII* y la problemática eliminación de la alternativa religiosa. Una de las primeras expresiones de la ruptura moderna con respecto a la tradición bíblica, o lo que es lo mismo, de la secularización como emancipación de la religión, puede apreciarse en los tratados teológico-políticos del siglo XVII, fundamentalmente en los de Hobbes y Spinoza. La liberación de la religión buscada por dichos tratados va a fracasar porque, en lugar de demostrar la falsedad de la revelación y la superioridad de la alternativa moderna, se limitaron a contrarrestar el potencial peligro político de la religión desplazándola hasta el ámbito privado. Los tratados modernos, como el *Tratado Teológico-político* de Spinoza, pretendieron la salvaguarda de la *libertas philosophandi* mediante, primero, la separación de la filosofía con respecto a la teología (*STP*, p. 47); y, segundo, mediante la alianza de la filosofía con el soberano moderno. Esta alianza se advierte cuando comprobamos que aquellos tratados, y en especial los del proto-liberal Hobbes, se caracterizan por partir de una antropología que concluye en la necesidad de un progresivo dominio y transformación de las condiciones de vida natural. La filosofía, en la medida que proporciona las leyes naturales

que tienen como objetivo alcanzar la paz y la seguridad, se encuentra a disposición del fin político de la conquista de la naturaleza.

El problema teológico-político ni es exclusivamente moderno ni fue descubierto por los tratados del siglo XVII. Según el Strauss más antihistoricista, se trata de una cuestión perenne¹⁵ que gira en torno a la pregunta política de cuál es la mejor forma de vida. El filósofo judío tiende a reducir esta pregunta a la alternativa entre fe y razón, a saber si la vida más perfecta consiste en la pasiva obediencia a los preceptos revelados o a la ley de la ciudad, o, por el contrario, consiste en la vida filosófica entregada a la búsqueda de la verdad. En relación con este tema nos parece legítimo criticar a Strauss por tener una noción muy estrecha de la Modernidad y acabar identificando esta última con el liberalismo¹⁶. No debe extrañar así que, a su juicio, la solución moderna al problema teológico-político sea simplemente liberal. Esta posición implica, como nos recuerda Heinrich Meier, dividir «la vida humana en una multitud de provincias culturales autónomas» (religión, política, economía, arte, filosofía, etc.), y seguidamente afirmar la cooperación pacífica de todas esas esferas (*STP*, p. 46). El liberalismo no concibe el mundo escindido en alternativas incompatibles, sino que aspira a neutralizar los conflictos, empezando por el que a comienzos del *Neuzeit* enfrenta a la teología y al orden político. Se comprende así que los tratados teológico-políticos del siglo XVII sirvan al secularizado Estado liberal, a un Estado que resuelve aquel primer litigio de las guerras de religión convirtiendo a la revelación en un asunto privado y, por lo tanto, no decisivo. En el fondo, el secreto del liberalismo radica en eliminar las situaciones decisivas o litigiosas mediante la afirmación del pluralismo de los valores y la neutralización de cualquier situación conflictiva. De ahí que los antiliberales de izquierdas y derechas, desde George Sorel hasta Carl Schmitt, reaccionen subrayando la importancia de la excepcionalidad y de las alternativas serias.

Leo Strauss discute el éxito de la Modernidad cuando analiza el fracaso de los tratados teológico-políticos del XVII y de la posterior Ilustración. En su opinión, la cólera anti-teológica no sirvió para derrotar al poderoso enemigo de las luces modernas, enemigo que, en contra de la filosofía liberal, exigía un sacrificio incondicional a sus fieles. La neutralidad y tolerancia liberales, las cuales asumían un escepticismo de fondo que, como diría Weber, resultaba incapaz de dirimir entre las distintas cosmovisiones o sistemas de valores, nunca podría por principio llegar a resolver el problema teológico-político. El

¹⁵ En contra del historicismo y positivismo modernos, Strauss afirma la existencia de problemas intemporales: «Damos por sentado que existen alternativas fundamentales, alternativas que son permanentes o coexistentes con el hombre.» (L. Strauss, *Meditación sobre Maquiavelo*, IEP, Madrid, 1964, p. 15).

¹⁶ S. Visentin («El profeta y la multitud», en *Res publica*, n.º 8, p. 146) critica en este sentido la estrecha concepción straussiana de la teoría política moderna como una totalidad homogénea y carente de elementos conflictivos y de tensiones internas.

enemigo sólo podría haber sido derrotado si a la verdad de la religión se hubiera opuesto una nueva verdad de orden político, filosófico, etc. En cambio, la tolerancia liberal estaba obligada a admitir como *posible* la opción del adversario.

La misma crítica de la religión de Spinoza, cuyo principal fin radicaba en separar la teología de la filosofía y de esta manera acabar con los prejuicios de los teólogos que impedían la libertad imprescindible para filosofar, fracasa porque, como descubrió Strauss en su primer libro ¹⁷, dicha crítica se basaba en el «motivo epicúreo», en una decisión no evidente o en un acto de voluntad similar a la fe en la que se funda la revelación. No se trataba, por tanto, de una alternativa completamente racional a la confesión religiosa. El citado motivo epicúreo demostraba que la filosofía se empleaba para lograr los fines de la comunidad política, y, en primer lugar, para vencer las causas del fanatismo de las guerras de religión, fundamentalmente el temor a los dioses y a las llamas del infierno. El Estado moderno no podía triunfar mientras el miedo a los espíritus y a la religión fuera mayor que el temor a la muerte violenta, es decir, mientras la gente creyera más en las potencias invisibles y en la religión que en el poder del Estado para favorecer la vida feliz de sus súbditos.

Desde el libro de 1935, *Philosophie und Gesetz*, Strauss se va a proponer realizar otra teología política que vaya en sentido inverso a los tratados del siglo XVII (*STP*, p. 47) y, por consiguiente, en dirección contraria a los tiempos modernos. Desde entonces, los escritos de este filósofo se convierten en esa otra teología-política caracterizada por afirmar la superioridad de la vida filosófica, por polemizar con las exigencias de superioridad de la religión y la política, y por oponerse a que la filosofía sirva a fines de otras esferas. Ello implica asimismo un retorno al racionalismo premoderno que, sin embargo, juzgaba imposible en su primer libro (*LAM*, p. 370). Este retorno le permitirá centrarse en el análisis del *nómos*, o de la ley entendida en un sentido amplio que abarca tanto a la religión como a la política, y así tener claro la *alternativa* fundamental que se había oscurecido con el éxito del liberalismo moderno: la oposición entre, por un lado, la vida sustentada en la fe y en la obediencia a la Ley, sea revelada o de la ciudad, y, por otro, la vida del filósofo dedicada a la búsqueda de la verdad.

El liberalismo no puede reconocer esta alternativa radical porque su relativismo y neutralidad le lleva a aseverar la posibilidad y cooperación pacífica de ambas formas de vida. El reconocimiento —nos aclara Strauss— de la posibilidad de la revelación siempre pone en peligro a la misma filosofía, por cuanto significa reconocer que la manera de expresar las cosas y de vivir del

¹⁷ Cf. L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981. Como complemento a este libro puede consultarse la valiosa edición francesa de los textos del joven Strauss que se articulan alrededor de Spinoza y los problemas del judaísmo: L. Strauss, *Le testament de Spinoza*, Cerf, París, 2004.

filósofo no supone necesariamente la exposición de la verdad¹⁸. Implica admitir la posibilidad de que la mejor forma de vida sea la enseñada por la revelación: la vida piadosa y la obediencia a la Ley. Mas si la existencia entregada a la búsqueda de un conocimiento necesario se convierte en una opción más, si reposa al final sobre una decisión no evidente, sobre un acto de voluntad como la fe, la búsqueda filosófica ya no tiene sentido.

En relación con la lucha entre revelación y filosofía, Strauss parece haber adoptado la solución de Al Farabi al problema teológico-político: la religión no tiene ningún valor cognitivo para la filosofía (*LS*, p. 363). Si el filósofo se conformaba con las leyes religiosas se debe a que apreciaba su utilidad práctica. Como la ciudad y la mayoría de los individuos tenían necesidad de leyes trascendentes reveladas o naturales, el filósofo, a quien no le interesaba acabar con las creencias del pueblo, no atacaba directamente a las autoridades religiosas. La filosofía premoderna de los neoplatónicos judíos y musulmanes se caracterizaba por su moderación, esto es, por aceptar la utilidad de las convicciones religiosas para que la multitud, siempre ajena al conocimiento filosófico, pudiera llevar una vida moral. En el plano exotérico se producía así una cohabitación pacífica de filosofía y fe. En cambio, el hombre moderno carece de ese espíritu moderado cuando se propone como fin —que a su vez puede ser analizado como un secularizado de la escatología cristiana— lograr una sociedad racional y universal que convierta a las confesiones reveladas en simples ornamentos de la vida privada. De ahí que el postulado primero de la Ilustración moderna sea que cualquier hombre pueda, en potencia, convertirse en un filósofo ilustrado. Esto forma parte de lo que Strauss denomina la politización moderna de la filosofía. El autor de *Liberalismo antiguo y moderno* rechaza tajantemente este postulado porque, a su juicio, existe un abismo infranqueable entre los sabios y el resto. Es más, considera peligroso deshacerse de la religión pensando que los individuos actuarán de manera autónoma e ilustrada. En realidad, la solución moderna de propagar el saber a todos consiste —siempre según la limitada y cuestionable posición de Strauss— en rebajar los deberes del individuo y, por consiguiente, en un estrechamiento de las posibilidades humanas.

3.2. *La educación liberal moderna o el individualismo más bajo.* Siguiendo el punto de vista straussiano, y sobre todo su análisis comparativo de antiguos y modernos, se podría establecer una jerarquía entre distintos individuos.

¹⁸ *DHN*, pp. 77-8. Así se expresa también Strauss en este fragmento de «Reason and revelation»: «Si hay revelación en la filosofía se vuelve algo infinitamente no importante; la *posibilidad* de revelación implica la *posible falta de sentido* de la filosofía. Si la posibilidad de la revelación queda como una cuestión abierta, la *importancia de la filosofía* también queda como una cuestión abierta. Por lo tanto, la filosofía permanece o cae en la discusión de que ella es “la cosa necesaria”, o la posibilidad más alta del hombre. La filosofía no puede exigir menos: no puede permitirse ser modesta.» (Cit. en *STP*, p. 74). Así que la refutación de la fe en la revelación se vuelve una tarea indispensable para la filosofía.

En el nivel más bajo estaría el hombre moderno sólo interesado por su autoconservación, el sujeto que no sobrepasa la individualidad física. Después vendría el ciudadano o señor antiguo, quien ve en la ciudad un todo particular más elevado que su propia existencia. Y en el nivel más elevado se situaría la forma auténtica de individualidad, la del filósofo antiguo ¹⁹. Para Strauss, el individuo más excelso no es el ciudadano sino el filósofo, cuya forma de vida supera los límites del orden comunitario en la medida que incita a contemplar las cosas más elevadas y mejores. Si bien la filosofía era en la Antigüedad la actividad superior, no resulta menos cierto que la virtud y gobierno del señor seguía siendo un reflejo de la virtud y gobierno del filósofo (*LAM*, p. 30).

La educación de los señores, de los hombres ricos que gozaban de ocio para buscar lo bueno y la verdad, puede ser calificada —según Strauss— de *liberal* en sentido originario. Liberalismo quería decir entonces «practicar la virtud de la liberalidad». Además, como todas las virtudes en su perfección se consideraban inseparables, el hombre liberal coincidía al final con el genuino hombre virtuoso. Para la filosofía política surgida de esta educación, la sociedad natural se identificaba con la ciudad, una comunidad cerrada que, en contraste con el ideal moderno de un Estado universal y homogéneo, estaba hecha a la medida de la percepción del hombre. Era asimismo una sociedad particular que no podía ser reemplazada por el conocimiento, lo cual exigía del filósofo moderación en su escritura pública o exotérica. Moderación que, a juicio de Strauss, falta en la filosofía liberal moderna cuando critica abiertamente cualquier obstáculo que frene el universalismo de la razón.

La educación liberal de los antiguos no se podía universalizar. Ésta era la causa profunda por la que el gobierno democrático, considerado como el régimen de los no educados (*LAM*, p. 28), no constituía la mejor *politia* o el gobierno que favorece al mismo tiempo la virtud del individuo y el bien de la ciudad. No olvidemos que el sujeto no podía ser virtuoso si no recibía aquella educación, la cual exigía a su vez de ocio y de un determinado nivel de riqueza que no estaban al alcance de todos. La misma idea moderna de educación universal, esto es, la posibilidad, sin la cual la democracia no puede ser el mejor régimen, de que todos pudieran llegar a ser virtuosos, resultaba para los antiguos impensable. La idea de educación universal les habría obligado a sustituir la economía de la escasez por una economía de la abundancia capaz de acabar con las diferencias sociales. Mas este pensamiento sólo resulta factible dentro del sistema de convicciones modernas acerca del progreso y de la técnica ²⁰.

¹⁹ Strauss reconoce que ya no existen filósofos: «Platón considera que el filósofo [...] posee todas las excelencias de las que es capaz la mente humana en su grado máximo. De esto debemos concluir que no podemos ser filósofos [...]. No podemos ser filósofos, pero podemos amar la filosofía; podemos hacer el intento de filosofar» (*LAM*, pp. 18-19).

²⁰ L. Strauss, *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970, pp. 47-50. Los antiguos también consideraban insatisfactorio que los señores gobernarán sobre la base de la elección, pues esto significaba que lo más alto debiera responder ante lo más bajo (*LAM*, p. 27).

En las antípodas de la educación liberal del señor antiguo, y ya no digamos del filósofo, Strauss coloca el egoísmo de los modernos, aquel que lleva a interesarse principalmente por la autoconservación de cada individuo. Y es que, según el autor de *Derecho natural e historia*, los modernos buscaron un común denominador a todos los hombres, algo que permitiera afirmar la igualdad universal y fundamentar la democracia. Lo encontraron en lo más bajo, en el deseo de autoconservación y en el amor propio. Desde ese momento, el principal objetivo del individuo ya no va a ser, como ocurría en la educación liberal de los antiguos, el perfeccionamiento y desarrollo de las virtudes, sino el deseo de conservar su propio cuerpo necesariamente amenazado por la muerte. El hedonismo político de los modernos se funda así sobre un *absolutismo* de la realidad, sobre un estado de imperfección de la criatura, que debe ser superado (*LS*, p. 249). Para conseguir este fin, la filosofía y la ciencia se ponen a disposición de la humanidad. Este hecho se refleja en la nueva educación liberal, la cual ya no aspira a la contemplación desinteresada de la verdad o de lo eterno sino al alivio de la condición humana (*LAM*, p. 38), fin que además podría ser considerado un secularizado de la caridad bíblica. Los modernos oponen de esta manera una concepción realista del hombre, dado que parten de su penosa condición natural, al *idealismo* o pensamiento utópico de los clásicos. Al mismo tiempo la filosofía deja de ser un fin en sí mismo y entra —como decíamos antes— al servicio de la política, esto es, de un poder que busca prolongar la vida y hacerla más feliz. Este cambio en la manera de entender la filosofía, que deja de ser moderada y aspira a cambiar la condición de toda la humanidad, implica una esperanza ilimitada en el progreso, pero también una mayor confianza en las instituciones que en la formación del carácter por medio de la educación liberal (*LAM*, p. 40).

Igualdad y relativismo son, para Strauss, dos conceptos decisivos para explicar los cambios sucedidos en el *Neuzeit*. En oposición al igualitarismo de los nuevos tiempos, nuestro filósofo, como enemigo declarado de la democracia radical, llega a escribir que «es una exigencia de la justicia que exista una correspondencia razonable entre la jerarquía social [o política] y la jerarquía natural» que distingue entre sabios e ignorantes. Esta correspondencia tiende a desvanecerse, aunque todas las reacciones conservadoras pretendan su restauración, en la Modernidad. Pues en esta época, «se volvió cada vez más fácil, partiendo de la premisa de que la desigualdad natural tiene muy poco que ver con la desigualdad social, argumentar que en términos prácticos o políticos se puede suponer de forma segura que todos los hombres son iguales por naturaleza, y que todos los hombres poseen los mismos derechos» e incluso «las mismas oportunidades que los demás» (*LAM*, p. 40). Fuera de que estemos en desacuerdo con Strauss y apostemos por una filosofía *plebeya* que en el espacio de este artículo no podemos desarrollar, debemos darle la razón cuando expresa que la democracia liberal contemporánea no supone un

gobierno de las masas, pues el mando sigue estando como siempre en manos de élites, con independencia de que estén legitimadas democráticamente. Más bien supone una «cultura de masas» que puede adquirirse sin apenas esfuerzo y a bajo precio (*LAM*, p. 16). El antídoto straussiano contra esta baja cultura no puede ser más incompatible con nuestras convicciones democráticas: se trata de retornar a una educación liberal en sentido originario, educación que sólo puede estar pensada para una minoría ²¹.

Si la educación liberal de los antiguos resulta incompatible con la igualdad de los modernos, también lo es con el relativismo, más o menos radical, que domina en la filosofía tras la crisis del derecho natural clásico. Las consecuencias de que no haya un conocimiento racional de los valores, o en otras palabras, de que la ciencia no pueda distinguir entre fines buenos y malos, no pueden ser —siempre según Strauss— más negativas. De una parte, la excelencia y la virtud dejan de coincidir con la perfección hacia la cual tiende el hombre por naturaleza. De otra, como los valores son convencionales, el lugar de la educación moral es ocupado por la simple adaptación a la sociedad particular (*LAM*, p. 44).

Este relativismo no obsta para que la democracia y el liberalismo modernos incurran en el exceso racionalista de considerar como fin último la sociedad universal y sin clases (*LAM*, p. 7). Strauss añade que únicamente los conservadores actuales, al defender una tradición que forzosamente ha de ser particular y heterogénea, logran oponerse con eficacia a ese racional Estado universal y homogéneo. En el prefacio de *Liberalismo antiguo y moderno* podemos leer que «el conservadurismo de nuestra época es idéntico al liberalismo originario, más o menos modificado por cambios en la dirección del liberalismo actual» (*LAM*, p. 10). Estos cambios, como indica en *Derecho natural e historia*, tienen que ver con la adaptación del pensamiento conservador, cuyo mejor representante sería Burke, a esa filosofía moderna que desprecia las antiguas normas trascendentes, las cuales, aparte de uniformes e inmutables, tendrían a restar importancia a la diversidad individual (*DNH*, pp. 278-9). En cualquier caso, y más allá de tales adaptaciones, Strauss tan sólo encuentra rastros de liberalismo originario en la postura conservadora contemporánea.

²¹ «No debemos esperar —mantiene Strauss— que la educación liberal se convierta alguna vez en la educación universal. Siempre seguirá siendo la obligación y el privilegio de una minoría» (*LAM*, p. 44).

4. *La fallida superación del liberalismo: la versión existencial de la teología y la política*

Para acabar nuestro examen straussiano de la ruptura moderna, abordaremos por qué, para este filósofo, la versión existencial de la teología y de la política, cuyo desarrollo tiene lugar después de la Primera Guerra Mundial, fracasa en su intento de superar el Estado liberal, el gran secularizado de la Modernidad. Detrás de esta crítica se halla la tesis de que únicamente una verdadera teología-política, esto es, sólo el pensamiento que sea capaz de hacer explícita la gran alternativa, podrá engendrar una filosofía del futuro ajena a los supuestos historicistas del liberalismo moderno ²².

4.1. *La crítica de la teología y filosofía del encuentro.* En sus años de juventud, los que coinciden con su obra *La crítica de la religión en Spinoza*, Strauss conoce un retorno a la teología judía que se presenta como una alternativa a la cosmovisión liberal y al fracasado intento del liberalismo por asimilar al judío. El problema es que ese regreso sólo aparentemente va a lograr escapar al horizonte secular de la época moderna. Ante todo porque el giro contemporáneo en favor de la revelación, tal como lo encontramos en la teología existencial de Rosenzweig y Buber entre otros, no busca pruebas objetivas que lo justifiquen. Se refiere, por el contrario, a una experiencia de encuentro personal con Dios, con un Tú absoluto, que se presenta ante el yo humano en su más radical alteridad, que viene a mí y se me impone sin que pueda penetrar su identidad, pues de otro modo desaparecería su completa alteridad. La experiencia de Dios, de forma similar a las descripciones místicas, es la de un Otro que no puede ser aprehendido por el lenguaje (*LS*, p. 285). Buber, en contraste con la ortodoxia religiosa, señala así que la experiencia fundadora del encuentro con un Tú irreductible a la conciencia humana no es propia de ninguna tradición ni lenguaje religioso particular (*LS*, p. 286). Nos encontramos, en suma, ante una experiencia y una revelación que son radicalmente subjetivas e individuales.

Este Otro absoluto del cual nos habla el existencialismo del siglo veinte puede ser tanto el Dios bíblico como la nada o la muerte. La versión religiosa de la alteridad radical tiene como máximos representantes a Rosenzweig y Buber y la atea a Heidegger. Todos ellos otorgan una importancia fundamental a la finitud humana porque revela la verdadera esencia temporal del hombre, pero ya no piensan lo mismo cuando se trata de interpretar la significación de la muerte. Para la teología existencial, la confrontación con la finitud, con la nada, revela al hombre su condición de criatura y, al mismo tiempo, le permite abrirse a la revelación y a la promesa de vida eterna. En cambio, para Heidegger la muerte es el momento real que pone a prueba al *Dasein*, ya que la decisión de asumir su «ser-para-la-muerte» le permite conquistar la verdadera libertad.

²² L. Strauss, *¿Qué es filosofía política?*, cit., p. 103.

Strauss critica el subjetivismo de la filosofía de la existencia, ya sea en su versión religiosa o atea. Ambos se fundan en una interpretación de la experiencia que no se puede objetivar. Le parece, sin embargo, más coherente el punto de vista religioso que el ateo. Rosenzweig o Buber son más congruentes con sus presupuestos cuando basan el retorno a la revelación en un acto de creencia, que Heidegger o Nietzsche cuando también fundan su filosofía —que debería ser racional— en un acto de voluntad. El ateísmo nietzscheano o heideggeriano, un ateísmo por probidad intelectual, es analizado por Strauss como una versión secularizada de la fe cristiana. Todo ello redundaría en la opinión de que estos pensadores crean una nueva religión secular o filosofía religiosa sin Dios, sin trascendencia. El mismo Heidegger sigue prisionero de la antropología bíblica cuando en *Ser y Tiempo* emplea las categorías de ser-para-la-muerte, angustia, conciencia y culpa²³.

Puede que la teología existencialista sea más coherente que el existencialismo ateo, pero esto no impide que Strauss la critique por caer en las trampas del subjetivismo moderno. Como ningún criterio objetivo puede garantizar la validez universal de la creencia fundada sobre aquella experiencia fundamental, el nuevo teólogo debe conformarse con el criterio proporcionado por la intensidad del compromiso. La experiencia de la angustia que revela la finitud radical del hombre debe escogerse, por lo tanto, como la interpretación más auténtica de la condición humana sin que nada objetivo te obligue a ello.

Strauss considera que, en el caso de ser el retorno a la religión la solución al problema judío y, por extensión, a los males de la neutralización liberal, entonces debería ser un retorno a la ortodoxia pura y no a una neo-ortodoxia transformada por el existencialismo y demasiado parecida al ateísmo por probidad intelectual (*LS*, p. 297). La auténtica alternativa se daría entonces entre ortodoxia y ateísmo. El concepto ortodoxo de revelación supone aceptar la fe en la creación del mundo, en la revelación del Sinaí, en la realidad de los milagros descritos por la Biblia, y en el carácter inmutable y obligatorio de la ley revelada. Esto último significa para el judío Strauss aceptar la Torá como el don de un Dios creador y omnipotente. Mas la Torá no es recibida por el fiel en la efusión mística, en el éxtasis de una experiencia inefable, sino transmitida por la tradición. La concepción straussiana de la revelación judía, de la ortodoxia, es así absolutamente extraña a la visión mística y existencial de la experiencia religiosa. La tradición se convierte en el contenido objetivo que permite escapar a las trampas del subjetivismo moderno.

Las afirmaciones de la ortodoxia no son —agrega Strauss— verdaderas intrínsecamente, sino en cuanto son creídas. La ortodoxia triunfa si se circunscribe al ámbito de las creencias; pero está condenada al fracaso, y gana entonces la crítica de la religión de Spinoza, si se presentan los dogmas como

²³ *LAM*, pp. 340-341. Para la exposición de la teología y filosofía de carácter existencial he seguido también *LS*, pp. 289-93.

un saber, si se pretende que la revelación sea justificada por la razón (LS, p. 300). En suma, dado que la asunción de lo revelado no procede del conocimiento, del saber filosófico, sino de un acto de obediencia y fe en la ley divina, queda clara la alternativa radical entre religión y filosofía.

4.2. *La crítica straussiana de «El concepto de lo político»: la paradoja de un antiliberalismo liberal.* La Modernidad impone una concepción de la política que rompe con el derecho natural premoderno. En el origen de esta ruptura se encuentra —nos informa Strauss— el iusnaturalismo formal iniciado por Hobbes y que culmina en el sistema neutral y relativista del liberalismo. Por los años en que surge la filosofía de Heidegger y la teología existencial como una alternativa a la cosmovisión dominante de la modernidad, también asistimos, dentro de esta corriente intelectual, a la publicación del libro de Carl Schmitt *Der Begriff des Politischen*. Strauss da cuenta inmediatamente de la recepción del libro en una relevante nota crítica²⁴. Este artículo pone de relieve lo difícil que resulta escapar del marco establecido por el liberalismo, pues incluso el gran jurista anti-liberal sigue inmerso dentro del horizonte conceptual denunciado. Entre las contradicciones o aporías en las cuales incurre, no es menor el hecho de que considere a Hobbes un gran pensador político cuando en realidad debería ser juzgado, si utilizamos el criterio de Schmitt, como todo lo contrario. Desde el punto de vista straussiano, la superación del marco liberal pasa por cuestionar el propio significado de liberalismo, por oponer, como observamos en un apartado anterior, las versiones distintas que acerca de esta misma palabra nos ofrecen los antiguos y los modernos. El cambio decisivo en el pensamiento de Strauss se produce después de advertir que resulta posible volver atrás y que la filosofía del futuro ha de parecerse a la del pasado.

Lo político —leemos en la nota de 1932— pertenece al género de la cultura. De ahí que la pregunta por el concepto de lo político lleve implícita la cuestión de la diferencia entre la cultura premoderna y la cultura que, como la liberal, alude a la confluencia pacífica de diversas esferas autónomas de la vida. Schmitt sigue dentro del horizonte liberal-moderno cuando reconoce estos diferentes ámbitos culturales, mas parece alejarse de él cuando señala que el dominio político, el relativo a asuntos tan serios y decisivos para la vida humana como la enemistad y la guerra, no constituye una esfera más sino la fundamental.

Cultura implica cultivar la naturaleza, ya sea ésta la tierra o el espíritu humano (LAM, p. 14). Mientras el concepto moderno de cultura hace referencia

²⁴ L. Strauss, «Anmerkungen zu Carl Schmitt. *Der Begriff des Politischen*», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII, n.º 6, agosto-septiembre, 1932, pp. 732-749. Para elaborar este último apartado he consultado asimismo la edición castellana, «Apuntaciones sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt», en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996; y la edición francesa, «Observations sur *Le Concept du politique* de Carl Schmitt», en *Le Testament de Spinoza*, cit.

a la creación soberana del espíritu humano e implica vencer la naturaleza, la cultura premoderna convierte, sin embargo, a la naturaleza en un orden paradigmático que debe ser respetado. En ambos casos, cultura lo es de la naturaleza social, la cual fue estudiada por los autores del siglo XVII bajo el nombre de *estado natural*. La comprensión del origen del liberalismo pasa por comprender dicho estado, y, en especial, la versión proporcionada por Hobbes. En este tema puede observarse claramente los intentos de Schmitt por desprenderse del cosmos liberal. El filósofo inglés y el jurista alemán entienden de forma muy distinta el estado de naturaleza: para Hobbes opera sólo entre individuos y debe abandonarse; para Schmitt, en cambio, se trata de un estado de guerra entre pueblos o grupos de individuos que, como no puede eliminarse, convierte a lo político en un destino, en una realidad permanente.

La superación del estado hobbesiano de naturaleza abre la vía para alcanzar el ideal de civilización, esto es, la sociedad racional y universal formada por una sola asociación de consumidores y productores. Se trata de un ideal derivado del derecho inalienable a la vida de cada individuo, para cuya protección se constituyen precisamente los Estados. Hobbes, el verdadero fundador del liberalismo si seguimos la opinión de Strauss, reconoce, en la medida que aún vive en un mundo no liberal, que la maldad natural del hombre constituye un duro obstáculo para el triunfo del mencionado ideal de civilización. Los sucesores de Hobbes, ya dentro de un contexto liberal, o bien olvidarán el estado de naturaleza en el que el hombre es a la vez peligroso y está en peligro, o bien lo convertirán en una fábula o en un sueño.

Schmitt, por su parte, considera impensable la eliminación de lo político o de la enemistad que siempre puede desembocar en una guerra. Esta elevada posibilidad de conflictos serios viene dada por la misma naturaleza humana. Es decir, el saber acerca de lo real, de lo que es, obliga a admitir que lo político constituye el destino de la humanidad, y que las verdaderas teorías políticas presuponen la peligrosidad (maldad) del hombre. Ahora bien, Schmitt sigue dentro del campo liberal cuando indica que esta tesis constituye una mera presunción o una profesión de fe. Téngase en cuenta que, en opinión de Strauss, el liberalismo moderno camina hacia el escepticismo y el relativismo. Por este motivo no se puede superar esta cosmovisión si nos limitamos a admitir la posibilidad de la opción anti-liberal, pues no enfrentamos precisamente al pensamiento de lo posible, de la tolerancia de esferas y valores diversos.

Hay dos maneras —prosigue la nota crítica— de entender la maldad o la peligrosidad, como *natura potentia y humana impotentia*. La primera versión la comparten los filósofos del siglo XVII, quienes hallan en la naturaleza humana una especie de «maldad inocente» o un egoísmo primigenio que fundamenta los derechos naturales, todos ellos relativos a lo necesario para no sólo conservar la vida sino aspirar a la felicidad. Derechos que además el Estado debe respetar e incluso fomentar. La distinción entre maldad y bondad pierde

importancia cuando advertimos que se trata de una maldad superable, cuando pensamos que la peligrosidad del individuo puede eliminarse a través de la propaganda o la educación.

La segunda forma de comprender la maldad, como *humana impotentia*, subyace al pensamiento de Schmitt. La crítica radical del liberalismo emprendida por el alemán exige anular —como ya había hecho el reaccionario católico Donoso Cortés— la concepción de la maldad inocente y volver a la malignidad moral. El filósofo o científico debe limitarse a reconocer esta naturaleza impotente del ser humano. Desde luego, no se puede afirmar ni la depravación moral ni la guerra, pues ello implicaría convertirlas en algo deseable, pero sí se puede afirmar polémicamente lo político entendido a la manera de Schmitt, esto es, como la esfera donde la enemistad entre los grupos de individuos alcanza tal intensidad que puede acabar en guerra y exigir el sacrificio de vidas. Tal afirmación, para Strauss y Schmitt, se sitúa en el extremo opuesto al paradigma liberal que tiende a negar lo serio de nuestra existencia y a convertirla en un mero juego o divertimento. El concepto de lo político se encuentra unido a la contradicción entre posiciones y sistemas de valores lo suficientemente importantes como para exigir la muerte de los hombres en la guerra. Desde los presupuestos protoliberales de Hobbes, la guerra tiende, en cambio, a desaparecer del horizonte humano (*DNH*, pp. 177-8).

Schmitt, ya muy lejos de Hobbes, piensa que lo serio de la vida está amenazado cuando también lo está lo político. O, dicho de otro modo, las alternativas graves y decisivas desaparecen cuando el liberalismo convierte la escena política en el ámbito del consenso y en la esfera neutral donde pueden concurrir sin graves problemas convicciones opuestas. Este ocultamiento de los enfrentamientos radicales resurge al analizar la tesis schmittiana de la Modernidad como edad de despolitización. Repasemos brevemente la teoría, antiliberal y por ello antimoderna, expuesta en «La era de las neutralizaciones y despolitizaciones».

Schmitt concibe la humanidad dividida en totalidades que pueden entrar en lucha unas contra otras, lo cual implica admitir, en contra de la misma hipótesis schmittiana de que todos los conceptos del espíritu tienen un significado polémico, que existen problemas perennes en la historia. En cada época cambia el motivo por el cual se lucha, ya sea la teología, la metafísica, la moral, la economía o, como sucede a partir del siglo veinte, la técnica. Cambia el centro que origina los enfrentamientos, pero el destino sigue siendo el mismo, lo político. Ahora bien, el liberalismo moderno ha tendido a ocultar o negar este destino, y por ello ha puesto todo su empeño en lograr la despolitización o neutralización —tan sólo aparente— de los conflictos. Strauss argumenta que, al ser la discusión motivada generalmente por fines y valores, la paz a todo precio perseguida por los liberales modernos pasa por considerar indiferentes tales fines, por afirmar la neutralidad del Estado con respecto a las

grandes ideologías y por alcanzar el acuerdo sobre los medios. Ésta es la actitud de Benjamin Constant cuando al comenzar el siglo XIX pretende situarse entre los dos bandos dogmáticos enfrentados tras la Revolución francesa, los jacobinos y los ultras. Desde un enfoque histórico, el comienzo de esta neutralidad coincide con el término de las guerras civiles religiosas y la instauración del nuevo orden westfaliano que permite en algunas ocasiones la indiferencia o neutralidad del Estado frente a las distintas confesiones religiosas. Y el final, según Schmitt y Strauss, coincide con la centralidad de la técnica que, lejos de ser neutra, se pone al servicio del Estado.

Resulta muy importante advertir el precio pagado para conseguir el entendimiento a todo precio: la renuncia a lo que da sentido a la vida, a plantear la cuestión del verdadero bien. Pues de otro modo podría abrirse un conflicto a vida o muerte que exigiera los mayores sacrificios. De aquí Strauss saca una consecuencia que Schmitt, todavía demasiado ligado al horizonte neutral del liberalismo, no acierta o no se atreve a expresar: sólo el verdadero bien, la preocupación principal de la filosofía práctica de los antiguos, justifica lo político, la agrupación de la humanidad según amigos y enemigos.

No obstante hay algunos fragmentos de la obra de Schmitt que apuntan en la dirección querida por Strauss. La afirmación de lo político o de la naturaleza del hombre —tan diferente al estado natural teorizado por Hobbes— nos lleva a considerar la guerra como una realidad siempre posible. Ello no implica una afirmación de los conflictos bélicos sino una «renuncia a la seguridad del *statu quo*», no porque la guerra sea algo ideal, un fin, sino porque sólo de esta manera se puede retornar —en palabras de Schmitt— «al principio simple de la propia especie», a «una naturaleza intacta y no corrompida»²⁵. Y concluye el mismo jurista que «es de la fuerza de un saber íntegro de donde nace el orden de las cosas humanas. *Ab integro nascitur ordo*» (CP, p. 122). De estas frases Strauss saca la conclusión de que la superación del liberalismo debe llevarnos a una genuina moral, a la búsqueda, como pretendía el derecho natural antiguo, del verdadero bien, de un orden (concreto) extraído de un saber tan imparcial como la filosofía política antigua, y en las antípodas de la unilateralidad y parcialidad del positivismo o, aún peor, del historicismo que sirve a la causa liberal.

Esta vuelta a principios morales de validez universal choca con la oposición abierta por Schmitt entre moral y política, que en el fondo equivale a rechazar la primacía de lo privado —lo moral— sobre lo público o político. Según Strauss, aquí podemos observar un buen ejemplo de que el jurista no ha conseguido liberarse de las categorías filosóficas proporcionadas por el propio liberalismo. Schmitt sigue aceptando la definición de moral establecida por sus enemigos, pues, en lugar de proponer otro concepto de moral, asume

²⁵ C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, p. 120 (citado a partir de ahora con la abreviatura CP).

el liberal y se limita a defender, en contra de la jerarquía moderna, la supremacía de lo político. Muy distinta es la actitud de Strauss cuando ni siquiera acepta la noción de educación liberal suministrada por los modernos y nos habla, como comentábamos más arriba, de un auténtico y filosófico liberalismo antiguo. Desde el enfoque straussiano, no se puede superar el horizonte delimitado por los enemigos si antes no se reconoce que la afirmación de lo político constituye un juicio moral y una obligación que trasciende el orden privado. Es decir, resulta necesario desvincular el juicio moral de una decisión privada, «libre, no controlable y que no debe nada más que a la libertad de quien decide». Ahora bien, como el autor de *Der Begriff des Politischen* concede al enemigo que los ideales y valores son privados y no obligatorios, la afirmación de lo político, en lugar de ser comprendida como un deber moral, se convierte en un destino, en una necesidad, al que no se puede escapar.

Strauss descubre que el primado schmittiano de la esfera política sobre la moral no es más que un liberalismo de signo inverso. Ciertamente, el genuino ser político se alinea con lo «serio de la vida», pero afirmar, a la manera weberiana, el conflicto con independencia de las razones morales por las que se combate, de la bondad o justicia de la acción, constituye una simple inversión de la neutralidad liberal²⁶. Pues del mismo modo que el demócrata contemporáneo ha de respetar todas las convicciones compatibles con la paz y el orden establecido por la ley, Schmitt y quienes afirman lo político cometen la incongruencia de tolerar a todos los que toman decisiones *serias* y adquieren conciencia de la posibilidad real de la guerra. Es decir, no se puede al mismo tiempo hablar de alternativas graves e incompatibles y luego admitir a cualquiera de ellas con tal de que niegue con gran intensidad al enemigo.

En realidad, como ya sabía Donoso Cortés, el combate más importante no es contra el liberalismo, contra una corriente de pensamiento que se muestra ciega a la verdadera alternativa acerca de cuáles son los valores y formas de vida mejores. El combate decisivo sólo puede enfrentar a las ideologías o sistemas de pensamiento que creen saber cuál es el verdadero bien. Uno de estos litigios será —opina Strauss— el que enfrente el espíritu de la técnica contra el espíritu opuesto que, para decirlo con palabras de Schmitt, debe referirse «al orden de las cosas humanas». El jurista no escapa, sin embargo, al liberalismo cuando, tras olvidar aquel orden natural íntegro, señala que «todos los conceptos de la esfera del espíritu, incluido el concepto mismo de espíritu son en sí mismos pluralistas, y se entienden únicamente a partir de la existencia política concreta» (*CP*, p. 112), o cuando expresa que «todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido polémico» (*CP*, p. 60). Con estos términos

²⁶ Si seguimos el punto de vista de Strauss, podemos afirmar que hay mucho de Weber en este error schmittiano. Para el filósofo judío, la negativa weberiana a admitir una posible solución al litigio planteado entre los distintos sistemas de valores es una consecuencia de pensar la vida humana como un conflicto insuperable (*DNH*, p. 69), lo cual no puede dejar de recordarnos la schmittiana concepción de lo político como destino.

niega la existencia de una verdad, de un saber necesario e íntegro o de un concepto no polémico de naturaleza, y, en cambio, se acerca al relativismo que implica admitir la posibilidad del pensamiento opuesto. Podríamos decir —parafraseando a un liberal como Kelsen²⁷— que Schmitt incurre en la contradicción de, por un lado, defender el absolutismo político —lo político como una necesidad o destino— y, por otro, aceptar el relativismo filosófico —el orden natural defendido es un presupuesto o una «profesión de fe»— que se encuentra en la base del liberalismo.

Se podría decir de forma resumida que el proyecto schmittiano consiste en superar lo peor de la modernidad secularizada, el liberalismo. Esta superación pasa por explicar la complejidad de la obra de Hobbes. Y no siempre Schmitt ha tenido claro su significado: si en la época de *El concepto de lo político* es uno de los autores políticos por excelencia, luego en obras posteriores más bien podría ser considerado como anti-político en la medida que planta irresponsablemente las semillas del liberalismo. En una serie de obras, como *Legalidad y legitimidad*, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* o *El Leviatán*, se desmarca de Hobbes y del decisionismo absolutista y positivista porque advierte que la neutralidad decisionista permanece dentro del horizonte liberal. De ahí la necesidad de afirmar la importancia de la legitimidad y de los órdenes concretos que se derivan del orden íntegro de la naturaleza. Todo ello nos lleva a una concepción de la Modernidad como una época ilegítima que no se toma nada en serio, que tolera prácticamente cualquier cosa compatible con la paz y que acepta el politeísmo de los valores. Strauss y, a pesar de sus contradicciones, Schmitt nos muestran una salida que, en nuestra opinión, debe ser calificada de reaccionaria. O, como mínimo, de conservadora, pues no consiste en otra cosa que en el retorno al pensamiento premoderno, a la filosofía antigua y a la teología judeocristiana anterior a la Reforma.

²⁷ Cf. H. Kelsen, «Absolutismo y relativismo en filosofía y política», en *¿Qué es justicia?*, Ariel, Barcelona, 1986.