

la tarea de pensar, sin escapatoria, el cristianismo. En el cruce de la memoria judía y el *logos* griego, para Nancy, el acontecimiento cristiano sería la apertura radical, la desposesión de sí, de cualquier cierre que se hurtase a la relación. Esa experiencia del límite de todo lo experimentable es el *sentido*, el separarse de sí sin retorno posible. Los gestos “deconstructivos” como apertura a la alteridad serían impensables sin el cristianismo. Y así lo expone Nancy en los ensayos reunidos en *La Déclousion* (Galilée, 2005), entregados a pensar el cristianismo en el tiempo de la secularización o, como no se cansa de constatar, la secularización como efecto cristiano. Y ése es el proyecto mayor en que se inscribe el breve *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*.

El itinerario de Occidente supondría el trabajo sobre la memoria de los seguidores de Jesús, y no menos intensamente cuando se pretende desvinculado de ella: el anuncio nietzscheano de la “muerte de Dios”, por ejemplo, es impensable sin la Cruz; el imaginario lumínico esencial de la Ilustración, el aclarar de la *Aufklärung*, como apartar las tinieblas, el traer la luz al mundo — señala Jacques Derrida— busca traducir el anuncio de la Buena Nueva. El nuevo tiempo prometido por la Ilustración, la iluminación del mundo, toma su luz de un pasado que se esfuerza en ignorar. La genealogía del cristianismo inserto en las fuentes de la cultura y en la historia de las naciones, nos llevaría de la mano del propio Derrida a comprender incluso el diálogo interreligioso como la concepción cristiana del encuentro entre religiones, asumida mundialmente como marco de diálogo universal. De nuevo, la raíz que ve Nancy, la raíz del desarraigo: una experiencia de apertura sin condición.

Antes de explicitar en *La Déclousion* buena parte de su proyecto de indagación filosófica bajo el subtítulo de “la deconstrucción del cristianismo” (es decir, el cristianismo como la religión de la “salida de sí mismo”), Nancy proponía una filosofía de la afirmación del sentido como la relación sustraída a cualquier forma de totalidad o teleología de la identidad. El sentido vive el sentir como tacto que se retira antes de cualquier fusión, antes de volver a aproximarse y tocar en la distancia. Un tocar distante, la *espacialización* del propio

cuerpo, que llamó también “experiencia de la libertad”. No hay idea o esencia de la libertad, escribía, la liberación no es pensable como el cierre sobre sí de lo idéntico e inmutable. La libertad es la explosión de cualquier esencia. Pensamiento inesencial de la libertad como cruce del límite, especialmente del límite del concepto, que guardaría una relación impensada con las tradiciones cristianas.

De ahí su extraordinaria inclinación filosófica a privilegiar el misterio de la Trinidad. Lejos de criticar el supuesto carácter no racional o pre-moderno —como sí hacen algunos teólogos más proclives a contemporizar con la modernidad—, Nancy llama la atención sobre la dislocación que significó y significa para la herencia del pensamiento griego. A lo que apunta el misterio, piensa, es a la donación de sí, la quiebra de todo regreso o retención calculada del darse, la comunicación *en persona* al otro. Insiste por ello el filósofo en que la historia de los concilios de los primeros siglos estuviera interesada en defender a “Dios diferente” frente a las herejías que anulaban la apertura del darse.

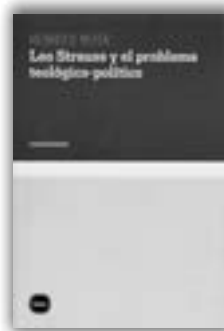
Se mostraría así, al menos como ejemplo, que la filosofía puede dejarse interpelar por una relación con la diferencia distinta a la lógica trinitaria de Hegel. También Massimo Cacciari, en su *Dell'Inizio* (1990), en el marco de una discusión con las concepciones trinitarias de Hegel y Schelling, señala que el misterio cristiano escapa tanto a la dialéctica o al concepto como a la reducción gnóstica.

En *Noli me tangere*, Nancy recorre imágenes de la historia de la pintura que tratan la escena del encuentro entre Jesús y María Magdalena junto al sepulcro. Obras de Correggio, Quintin Metsys, Rembrandt, Durero y Alonso Cano son interpretadas según el acontecer corporal del “sentido” que Nancy había descrito en libros como *Corpus* (2000): la aproximación sólo puede darse si responde a una retirada. La gloria del tacto, para brillar, necesita la prohibición de tocar. “No me toques”, pues, por más paradójico que resulte —por ser la *paradoxa*—, si llegaras a tocarme, el contacto sería imposible.

Sin duda, la indagación filosófica de Nancy en el cristianismo merecería toda la atención posible por parte de los filósofos. Pero también

de los teólogos. Una interpelación les llega desde el campo filosófico, a la que, creemos, podrían dar una respuesta que desbordaría muchos tópicos. En esa dirección, la obra del teólogo Adolphe Gesché es un testimonio inestimable de escucha y respuesta hospitalarias a planteamientos como los de Nancy.

En ese sentido se suscitan algunas preguntas que quizá compartan otros lectores. Primero, en *Noli me tangere*, ¿no estaríamos quizá ante una forzada proyección o aplicación de la propia posición filosófica previa a las escenas sobre María Magdalena? Segundo, en lo que respecta al proyecto en general de pensar el cristianismo, ¿no se le hace necesario a Nancy ocuparse de la división o separación entre filosofía y teología? La separación debe ser trazada por una instancia que esté a la vez en los dos lados que se separan, o que pueda desplazarse de un lado al otro. Entonces, ¿cuál sería la identidad de la instancia desde la que Nancy piensa el cristianismo? Y finalmente nos preguntamos si la visión de Nancy no será presa de cierto eurocentrismo. Que Occidente y la secularización sean impensables sin el cristianismo no significa que éste no encuentre caminos radicalmente inéditos en otras experiencias de frontera, un porvenir desconocido.



LA TEOLOGÍA POLÍTICA STRAUSSIANA

HEINRICH MEIER
**Leo Strauss y el problema
teológico-político**

(trad. de M. A. Gregor y M.
Dimopulos, Katz, Buenos Aires, 2006).

Antonio Ferrer

Acceder a la obra de Leo Strauss ha sido un reto para varias generaciones. Su figura personal, enmas-

carada y dedicada a una tarea titánica, se redujo al ámbito académico para crear su propia escuela con alumnos estrictamente seleccionados y orientados. Su fama, especialmente parte de su mala fama, corre parejas al carácter intangible de la filosofía, del que era plenamente consciente, pero del que no se le puede hacer responsable.

Heinrich Meier, largos años dedicado al estudio y edición de su obra completa, ha escrito una serie de artículos reunidos bajo el título genérico de *Leo Strauss y el problema teológico-político* que ven ahora a la luz en castellano gracias a la editorial Katz, con desigual traducción. La minuciosa tarea de Strauss no se deja desentrañar fácilmente; los minuciosos estudiosos de Strauss tampoco creen que deba ser desentrañada del todo. En este sentido, los straussianos más apasionados tal vez se sientan molestos ante alguno de los artículos de Meier. El desencanto, sin embargo, no traerá causa de la decepción que les produzcan. Tal vez sí de su claridad. Se ha dicho que Maimónides, en la *Guía de Perplejos*, nos hace conscientes de que el acercamiento a la verdad es parecido a vislumbrar, momentáneamente, una luz intensa que luego desaparece de nuestra percepción para siempre, dejándonos ante el contradictorio consuelo de la alegoría.¹ Si esto es así —si esto debe ser así— a los más habituados a la prosa straussiana este libro los cegará. Su virtud, por el contrario, consistirá en acercarnos a uno de los grandes problemas estudiados por el filósofo de Kirchhain para darnos una más que suficiente información del compromiso de su obra.

Si para Strauss la política es el problema esencial de la filosofía, y es el primero de ellos, la configuración de la vida en comunidad, y del poder bajo el que opere, tendrá que considerarse su campo de acción. La *Teshuvah* o retorno a la tradición, que Strauss sabe ya imposible, conocía las pautas y los senderos por los que el buen orden de la ciudad debía transitar. El moderno iluminismo (p. 54) ha desbrozado el camino, que es ya fácilmente transitable; cada uno de nosotros lo recorrerá con la fidelidad del que sigue la huella del que le precede, dando por hecho que cualquier senda, por el hecho de estar terminada, es ya transitable. Además,

múltiples entrecruces de disolventes opciones alternativas crean la apariencia de una ficticia seguridad. Parecida idea refleja Meier al dejar claro que uno de los problemas de la filosofía moderna se encuentra en la constante especialización de campos de conocimiento (p. 46): la economía, la física, la sociología, la psicología, etc., como queda reflejado en el aforismo popular: “Conocemos tanto de tan pocas cosas que terminaremos sabiéndolo todo de nada”. El sabio, el antiguo filósofo, lidiaba con un problema más sencillo: cuál es la mejor vida posible. Un hecho le permitía poder dedicar a ello su tarea: la mayor aspiración de trascendencia de todo hombre pasaba por ser fiel a su ciudad. La obra entera de Strauss parece girar en círculos concéntricos en torno a esta idea en sus distintas variantes, que Meier pone de relieve: el liberalismo antiguo y moderno, el ciudadano y la comunidad, la teología y la política, la filosofía y el ocultismo. La posibilidad que tenía el clásico de encontrar esa mejor vida posible pasaba por un presupuesto: su campo de acción era aparentemente translegal desde el punto de vista del derecho positivo.² Pero la ciudad le amparaba por la misma razón que le necesitaba.

La claridad con que Meier nos enfrenta al problema moral y filosófico nos revela a un Strauss comprometido. La incompreensión de su obra, que no le es achacable en exclusiva, ha supuesto algún obstáculo, pero ha cumplido el papel para el que estaba encomendada. Sin embargo la claridad de su compromiso con la filosofía fue de tal naturaleza que le llevó a reforzar todo lo posible al único rival que aquella podía tener: la Revelación. En *Derecho natural e historia* ya afirmaba la idea de soberanía como el cambio que no admite vuelta atrás y que convierte a Strauss en un irónico, en un melancólico irónico, si se permite la expresión. Años antes, en su estudio sobre Hobbes, había invocado a la asamblea griega reunida en lo alto del monte Pnyx; asamblea soberana, pero cuya soberanía no negaba la de las leyes eternas.³ Meier, en su obra, hace un parecido juego de espejos al hilo de *Más allá del bien y del mal*. El error de Nietzsche, afirma Meier (p. 42), fue despreciar el papel de la política como si fuera un asunto menor. Considerar determi-

nantes sólo la teología y la filosofía rompía una tradición que había conocido algunos de los mayores logros de nuestra civilización. Eliminar la política, la primera de las filosofías (*Pol.* 1253a) como si no constituyese una filosofía esencial, obligaba al hombre a convivir con la mayor de las dificultades: la de los dos campos eternamente irreconciliables. El hombre moderno es un hombre fracturado; un hombre que puede mirar atrás con nostalgia o envidia y que puede aspirar a una tradición ejemplar que le sirva de ejemplo, pero que se le escapa como se escapan entre nuestros dedos las gotas de agua del mar. La misma visión de la luz que se aleja para siempre ha dejado muchos ciegos también para siempre. Strauss se propuso la ingente tarea de volver a poner el sutil velo que recompusiese la figura fracturada. Meier da cuenta de ello en su comparación con Nietzsche. El único rival posible de la filosofía es la Revelación. Si no es necesario probar la verdad de un conocimiento, nos salimos del único marco de acción del que dispone el hombre: la razón. Por eso el verdadero rival de la razón será la fe; y el de la filosofía, la Revelación. Así, la política, en cuyo seno se libra la confrontación que antes no era expresa, requiere una filosofía que le sea propia, la filosofía política, porque, en definitiva, el filósofo se ve en la encrucijada de analizar también la naturaleza humana, que, por cierto, no le es ajena, y que le obliga a acotar el campo de acción en el que el hombre desarrolla su vida: la comunidad (pp. 192-3). No se puede evitar el *riesgo de lo político*. Por eso Meier añade sin ambages: “La filosofía necesita de la filosofía política no sólo teniendo en cuenta su defensa política sino ante todo en consideración a su fundamento racional. La filosofía política acoge las pretensiones político-teológicas con las que se ve confrontada la vida filosófica. Pone en el centro de su atención aquella forma de vida en la que podría llevar a la destrucción la propia respuesta a la pregunta por lo correcto (p. 200).

En cuanto a la fuerza que mueve la acción, Meier cree que Strauss nunca consideró que fuera la voluntad de conocimiento. Ése es precisamente el terreno en el que se debe mover la Revelación. Haber reducido la cuestión a mero *decisionismo* supondría tanto como no

¹ R. RAMÓN GUERRERO, Seminario ‘Immanencia y Potencia’, Facultad de Filosofía, UCM, Febrero, 2007.

² ANTONIO FERRER, ‘Una posible doctrina de la tiranía’, en *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 1 (L'Eliana, 2006), pp.72-73.

³ L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, The Clarendon Press, Oxford, 1963, p.156.

entender lo que constituye la naturaleza misma del *eros* filosófico (p. 71). Esa tendencia que mueve al conocimiento nunca puede estar orientada, mucho menos aún originada, por la voluntad. Por el contrario, el hombre sometido a la ley tiene en último término la posibilidad de negarla. Dos estirpes de conocimiento entran en juego. La decisión misma del acatamiento de la ley hace al hombre de fe decidirse por el juego de lo que puede estar más allá de la razón. El *eros* del filósofo le obliga a encaminarse a un fin que no le viene impuesto por voluntad ni decisión alguna: es simple naturaleza. Este plano de la realidad destruye y regenera. Meier encabeza su trabajo con una cita de Strauss —una nota de abril de 1937— que merece ser traída aquí: “Filosofar es: la búsqueda de la verdad conscientes de la absoluta caducidad de todo lo humano, pero al mismo tiempo como si toda la eternidad estuviera a nuestra disposición, con perfecta calma, sin prisa alguna —siempre urgidos pero jamás apurados—, con ánimo para emprender la bella aventura y constantemente dispuestos a empezar desde el principio” (p. 24).

Difícil rival será para la filosofía aquél para el que la verdad le venga ya dada. Esta dificultad, este rival aún vivo es al que Strauss se propuso dejar vía libre para que volviera a ser reforzado. Meier habla de la obligación del filósofo de enfrentarse contra la pretensión de conocimiento que hay en la fe en la Revelación: el terreno común en el que combatir en buena lid las dignas disputas. Strauss señaló ese camino por la vía de la heterogeneidad noética enfrentada a la moral recogida en la ley. Este terreno común es el que le ha sido vedado al hombre moderno por menospreciar la filosofía política. La erudición de Meier permite rastrear el uso del término en la obra de Strauss. Pero más útil para esta recensión pudiera ser destacar que: abandonada la política como una de las materias de la filosofía; puesto al descubierto que la ciudad ya no es el camino de la salvación del hombre, como quiso enseñar Sócrates; eliminada la máscara que permitía convivir en el diálogo teológico-filosófico, así las cosas, al hombre moderno ya sólo le queda vivir en abierta disputa consigo mismo y su fractura. La soñada reconstrucción de las piezas que

Strauss emprende en su escuela (p. 56) difícilmente rendirá frutos. Toda regeneración estará condenada al mismo fin.

Meier rescata el prefacio de Strauss a su *Spinoza's Critique of Religion* en el que nos coloca en el laberinto de la seguridad y el terror, el laberinto moderno visible también en Hobbes.⁴ Una aseveración no terminará siendo más firme por imponerse en virtud del consuelo que produzca, pero tampoco por el terror que cause. Esto hace que entre en turbia pugna esa sutil mezcla de pasiones. Sin embargo lo que Meier llama la *capacidad de crueldad contra sí mismo* del hombre moderno —en su artículo ‘La Muerte como Dios’ (p. 127)— y que le sirve para marcar las diferencias entre Strauss y Heidegger, facilita un rayo de esperanza. Servir al pensamiento como última orientación permite que, aun obedeciendo la crueldad contra sí mismo, nos despedamos cada vez de un deseo, añoranza o seguridad; ello, sin embargo, conduce a otro paso que será el deseo de rastrear y negar otra añoranza y atacar así una nueva seguridad, tal vez más sólida: “En tanto perdure algo que puede ser negado, supuestamente la crueldad no habrá sido lo bastante atroz” (p. 127). La lógica de “*la última virtud*” heideggeriana se podría entonces interrumpir o detener. Se atribuye a esta *cultura de la muerte* —en su expresión popular— o *cofre de la nada* —según la metáfora original— la nota de ser una filosofía que no puede salvar racionalmente su derecho y su necesidad. Más aún: “Entra en la filosofía, no por azar, una devoción de otra clase que libera nuevas expectativas irracionales” (pp. 129, 203, 209).

La melancólica ironía del sabio de Kirchhain, refugiado en su cátedra y rodeado de sus alumnos, cargado de dignidad emprendedora tras cada derrumbamiento del mundo (p. 218), nos convierte en adultos que saben que ya nunca volverán a ser niños. Saber que ya no vamos a poder estar bajo la posibilidad del *conocimiento alegado*, como define Strauss la fuente de la que procede el conocimiento de la Revelación, esto es, la Ley, elimina la obligación que tiene la fe de hacer creíble alguno de sus puntos a los no creyentes; pero, lo que es peor, limita el campo de acción de uno de los puntos esenciales de la

tradición de Occidente, la tradición de la Revelación, que ha constituido uno de los contrafuertes del edificio. El hecho de que fe, moralidad y Ley hayan ido de la mano es tan necesario como el carácter heterogéneo y noético de la filosofía translegal que abandona la ciudad, cuerpo que amparaba la acción del sabio platónico. Meier, con mayor prudencia en este punto, elabora un ordenado plan de factores, por otra parte esenciales en la obra de Strauss, que cito, precisamente, como las razones que hacen imposible el retorno: a) pretender conocer por medio de la fe; b) la contradicción entre la idea de seguridad y la de querer fijar nuestros propios límites, inherente a la idea misma de soberanía; c) la renuncia a la filosofía política, y su atroz consecuencia que lleva a tener que explicar la Revelación, y d) la pregunta acerca de Dios, dado por muerto por la filosofía moderna, que ya no sirve de nexo entre protección y obediencia.

En cuanto al último de los puntos citados, dice Meier, el *quid* del que inquiriere la pregunta —*quid sit deus?*— obliga a explicar lo que se comprende y reconoce como Dios (pp. 39, 52). Este paso elimina la función alegórica del Libro, de la que daba cuenta Maimónides, y encapsula en conceptos múltiples y cerrados tantas ideas posibles como personas se acerquen a la idea. Según el feliz ejemplo de Strauss en ‘¿Qué es filosofía política?’, en la antigüedad se fabricaban pares sueltos de zapatos, los mejores posibles; la modernidad, por el contrario, es un enorme museo de zapatos fabricados por aficionados. Queda marcado el tránsito de la filosofía política *valorativa* clásica a la ciencia política *avalorativa* moderna. Volviendo a Meier: ¿no sería entonces, cuando la filosofía no era visible porque el debate era el teológico-político, cuando en verdad era posible descubrir *la mejor forma de vida*, en vez de en el actual *anything goes?* (pp. 87, 217). Ni Platón ni Jenofonte, insiste Meier, expusieron la vida de Sócrates como la vida *decididamente filosófica*; su muerte, expuesta por Montaigne como un mero acontecimiento natural, resulta indiferente desde el punto de vista moral; desde luego, ese morir, natural pese a todo, algo tiene que ver con todo lo dicho.

⁴ T. HOBBS, *Elementos de Derecho natural y Político*, trad. de D. Negro, Alianza Editorial, Madrid, 2005. p.144: “¿De qué pasión procede el placer de contemplar desde la orilla el peligro de los que se encuentran en el mar con una tempestad, o en la lucha, o el de ver, desde una fortaleza segura, cómo combaten dos ejércitos en el campo de batalla?”.