

MAIMÓNIDES

Kenneth Hart Green

[Traducción de Manuel Vela Rodríguez]

Echar mano por un instante a una metáfora arquitectónica podría ayudarnos en nuestro esfuerzo por hacer evidente el impulso civilizatorio del proyecto revolucionario (educativo-filosófico-político-teológico) de Leo Strauss tal y como se apoya en Maimónides. La nueva casa construida por Spinoza —es decir, la moderna democracia liberal occidental y las formas liberales de la religión bíblica que tienen sus raíces en la política de Spinoza— continúa bajo la amenaza de derrumbarse. Mientras tanto, no siempre es el refugio para la razón que prometía ser, ya que esa casa invita a la fe exagerada o irracional en la razón que tendió a fomentar a nivel táctico, es decir, fomentando la abolición de la antigua religión, incluso sin demasiado convencimiento de la posible utilidad para la mayoría de la gente a nivel estratégico, puesto que la mayoría de la gente todavía tendría necesidad de la fe, la revelación y la Escritura, aunque solo fuese bajo la forma de la nueva religión. En lo que se refiere a Strauss, el esfuerzo por salvar el proyecto de construcción de Spinoza cuya habitabilidad, mientras no se derrumbara, Strauss no tenía reparo en reconocer, exigía un estudio imparcial de los planos del arquitecto no reconocido de la vieja casa (es decir, Maimónides) en la forma original y sin renovar en la que fue construida, y cuyos materiales, estructura y diseño se reutilizan. Del mismo modo, pensó que ese mismo esfuerzo se beneficiaría de un estudio de los terrenos circundantes (esto es, la filosofía antigua y medieval), de cuya solidez dependía su soporte. Justamente, el esfuerzo —como Strauss lo concebía— de preservar la nueva casa también requería alcanzar una comprensión nueva de la historia más profunda del pensamiento acerca de la necesidad humana, la vivienda, y la habitación que contribuyeron al diseño de la vieja casa: de lo que aguantó de su base previa y de lo que requería corrección. Con esto, Strauss descubrió también que el objetivo de Spinoza era reconstruir —aunque básicamente sobre el mismo terreno utilizado previamente por la tradición religiosa, al menos en su forma ilustrada, tal y como la concibió Maimónides— el orden político cuyo marco moral lo proporcionaron la Escritura y el Dios que la «reveló» o, mejor, la autorizó actuando como su autoridad suprema. Y ese fue justo el terreno sobre el que Maimónides se había aposentado y sobre el que todavía nos da la que sea quizá la explicación más convincente de cómo preservar en un estado saludable de las dos raíces de nuestra tradición occidental, «Jerusalén y Atenas».

De hecho, Maimónides es, como podemos reconocer a Strauss haber sugerido, casi el legislador no reconocido de la tradición occidental moderna, especialmente para los judíos, pero también casi en la misma medida para los cristianos occidentales que derivan de Tomás de Aquino, mediante cuyo «método» creemos posible «sintetizar» —aunque solo en el sentido de «armonizar» o «sincronizar»— la razón y la revelación al más alto nivel. El enfoque de Spinoza puede haber sido un digna «corrección» de Maimónides, pero pese a su crítica, se mantuvo en gran medida pegado a él, ya que Spinoza no aceptó el programa de Maquiavelo tal y como lo completaron Bacon, Descartes y Hobbes. Spinoza aceptó una de las distinciones más cruciales de Maimónides, a pesar de que le dio otros usos distintos al de cómo se puede aclarar de la mejor manera la Escritura. Así, José Faur puede escribir esto sobre la posición de Maimónides sobre cómo la razón (en forma de la ciencia) y la revelación (en forma de la Escritura) deben armonizarse: «Esencial para esta creencia [en la armonía de la Escritura y la ciencia] fue la tesis de que hay dos niveles de la Escritura: un nivel exotérico accesible al vulgo, y un nivel esotérico accesible solo para la élite. Sin esta distinción, todos los intentos de conciliar la Escritura con la ciencia son imposibles». El breve resumen de Faur sobre esta cuestión religiosa es una gran expresión de lo que hace que Maimónides sea todavía tan interesante, y por qué todavía se le puede

considerar una figura revolucionaria en el pensamiento judío y occidental. Maimónides percibió que hay una brecha crucial en la naturaleza humana que es inevitable y que no puede dejar de comportar importantes consecuencias, ya se manifiesten en la forma en las que las concibió Maimónides o en la forma divergente en que las aprehendió Spinoza. Aunque Faur persigue con esto una línea de aproximación a Maimónides bastante distinta a la de Strauss, el contraste con esta otra línea le ha enseñado a apreciar la distinción esotérico-exotérico como fundamental para comprender el pensamiento de Maimónides, sobre todo en la forma en que muestra la naturaleza humana y su división inevitable. Faur fue capaz de discernir que Maimónides había logrado el mayor entendimiento de lo que comporta el intento de reconciliar la Escritura con la ciencia o la filosofía. En este sentido, Faur percibió que tal intento tiene que basarse en una distinción general entre el nivel exotérico (es decir, escrito para los muchos intelectualmente vulgares) y el nivel esotérico (es decir, escritos para los pocos cognitivamente excelentes). Sin embargo, Faur se desvió de Strauss en que afirmaba ser el único en reconocer que esta distinción sigue siendo problemática para nosotros en nuestra organización democrática políticamente igualitaria y liberal, y en nuestra visión científica y moderna del mundo, estructurada como está por un igualitarismo metodológico, que comienza siempre desde la materia y por esto lo iguala todo. Faur puede estar en lo cierto acerca de la presencia de una dificultad, pero entonces se debe en gran medida a Spinoza, que fue quien estableció ambos órdenes: el político y el científico. Y, sin embargo, aunque Spinoza cuestionaba fuertemente el enfoque de Maimónides e hizo que la mayoría de los pensadores modernos lo pusieran radicalmente en duda, en realidad nunca abandonó sus contornos o características esenciales. Retuvo la idea de los muchos y los pocos como una distinción relevante e incluso esencial, a pesar de que no comportaran las mismas consecuencias políticas directas y «medievales» que tenían para Maimónides. Spinoza solo trasladó el asunto desde un plano a otro: lo traspuso de la verdad especulativa a la verdad moral. En otras palabras, lo llevó desde una metafísica política de las almas a una economía de las almas, con la desproporción producida desde abajo (en lugar de desde arriba) debido a las necesidades del compuesto cuerpo-alma. La Escritura que lee —supuestamente de forma «literal» en lugar de «alegóricamente»— como soporte de una enseñanza moral clara y consistente, le exigió también cierto «ajuste textual» (no literal), en el cual puede decirse —contra sí mismo— que «alegoriza», para hacer esta lectura de la Escritura casar con lo que considera que deriva de su clara y consistente enseñanza moral. Al mismo tiempo, pidió también la aceptación por parte de todos de una enseñanza moral que se supone que es de hecho buena para la mayoría de la gente, por más que resulte que no esté, según la filosofía de Spinoza, literalmente de acuerdo con la verdad filosófica.

Por tanto, la noción de los dos niveles en el texto persiste como un reflejo de los dos tipos de almas en cualquier sociedad humana, aunque de forma truncada como copia de su original maimonídeo, ya que en la versión moderna de Spinoza el nivel «oculto» apunta más allá de la Escritura (debido a sus contradicciones) en lugar de hacerlo hacia sus profundidades ocultas. Spinoza desplazó la dualidad desde algo existente en la misma Escritura a la correlación de la Escritura con la sociedad. El nivel exotérico (es decir, su enseñanza moral válida) sigue siendo útil para la política y la religión; pero el nivel esotérico se encuentra, por así decirlo, «por encima» de la Escritura, es decir, en el dominio separado de la ciencia o la filosofía, para aquellos capaces de apreciarlo. La crítica bíblica señala a los estudiantes capaces el nivel histórico más alto por medio de las mismas contradicciones en la teología bíblica que esta ciencia pone de manifiesto para ellos, señalando su ulterior deficiencia. Esto no quiere decir que la crítica bíblica sea necesariamente capaz de hacer mayor justicia a la Escritura que el método lexicográfico utilizado por Maimónides, ya que su ciencia de los términos, en su significado multinivel, los deja con una profundidad potencialmente cognitiva, mientras que esto es una posibilidad que Spinoza debía anular. Pero, en cualquier caso, como Maimónides fue el primero en percibir —y como Spinoza no llevó más allá—, siempre se necesitarán los dos polos humanos de la Escritura y la ciencia, y un solo nivel nunca será suficiente debido a la complejidad de la naturaleza humana en el orden político, y siempre estarán vinculados entre sí por una conexión inextricable. De hecho, necesitarán alguna forma de la distinción exotérico-esotérico para preservar su conexión, ya que la distinción exotérico-esotérico se correlaciona, como incluso Spinoza se vio obligado a aceptar, con el judaísmo (y por tanto con la Escritura), en la medida en que esta tradición basada en un libro conserva tanto el nivel «subterráneo» o irracional como el nivel superficial o racionalizador. Este último es evidente en la ley, pero el primero es evidente tanto en su teología como en el pueblo que, a través de su supervivencia, precisamente en cuanto ayudada por la Escritura, se muestra misteriosamente poseedor del poder de regenerarse a sí mismo, para ser «elegido de nuevo»

Strauss deja clara la forma en que Spinoza adaptó el maimonideísmo para sus propios fines, sobre la base de una evaluación prudente de la forma en que podía adaptarse a la situación moderna: «A primera vista [Spinoza] bien podría parecer mucho más medieval que Descartes, por no hablar de Bacon y Hobbes [...]. Spinoza, sin embargo, intenta restaurar la concepción tradicional de la contemplación [...]. Fue así el primer gran pensador que intentó una síntesis de lo premoderno (clásico-medieval) y la filosofía moderna». En otras palabras, Strauss observó que Spinoza no se separó de la idea básica de Maimónides, que fundamentaba lo que es más esencial en los seres humanos en la vida de reflexión teórica más que en la vida de la acción práctica. Esto es así incluso si la misma idea básica («premoderna») reconoce también el deber fundamental de la moralidad como la condición principal de toda vida digna en la sociedad humana, así como de la consecución de la vida basada en la reflexión genuina: «la concepción tradicional de la contemplación», una vez «restaurada» por Spinoza sobre una base moderna, permite sin duda que la moral y la vida política común (lo que Maimónides apoda «la primera perfección» en la *Guía* 3.27) cobren mayor importancia, pero aun así sigue dando como resultado para Spinoza «la [superior] dignidad de la especulación». Strauss reconoce en Spinoza una versión básica de maimonideísmo hábilmente adaptado —aunque, desde luego, no permanezca intacto en el proceso— a las nuevas condiciones de la vida moderna.¹ Este es, pues, el sentido en el que Strauss reconoce que no se vio obligado a abandonar la moderna enseñanza práctica de Spinoza en su proceso de redescubrimiento de la mayor profundidad teórica de Maimónides: queda cierta continuidad entre los dos pensadores.

Por supuesto, Spinoza no puede seguir a Maimónides en todo; ciertamente, parece rechazar la revelación en su misma base: la tesis «fundamentalista» sobre cómo tiene lugar la revelación. Pero necesita también algo parecido, para hacer que su estructura «se mueva» como algo vital, como una forma de vida humana: su moralidad subsiste en el fruto de la revelación, que son la Escritura y la teología, aun sometidas ambas a una revisión radical. En otras palabras, Strauss percibió que el pensamiento y el arte de Maimónides alcanzaron una altura sin parangón, ya fuese anterior o posterior; incluso en el caso de que bien pudiera haber sido mejorado en algunos aspectos por Spinoza, a expensas de la crítica comprensiva de Maquiavelo. Vista desde el terreno en el que estaba Strauss mientras admiraba la altura alcanzada por Maimónides, puede ser ejemplificada así: solo él hizo posible que creyéramos que lo que es Occidente (esto es, una combinación de razón y revelación que mantiene la integridad de ambas), fuera genuinamente posible, como se puede reconocer en un estado espiritualmente honesto de la autoconciencia occidental. Maimónides rehace o completa Occidente como el intento de idear una forma de pensamiento que —en cuanto se aproxima a la verdad— sea una forma verdaderamente rigurosa de pensar, que necesite aún una fuerte tensión dialéctica para que su pensamiento se desarrolle, exigiéndonos (como los descendientes en una matriz moderna de un Spinoza maimonídeo), en nuestra forma adaptada, a la vez razón —ciencia moderna— y revelación: la Biblia hebrea. Así, Strauss disiente de la construcción histórica de Harry A. Wolfson, quien mantenía que el primer intento de conseguir por completo la armonía de la Escritura y la ciencia que define Occidente lo estableció Filón el judío o de Alejandría en el siglo I d.n.e. y fue totalmente destruido por Spinoza en el siglo XVII. Como parece ser la opinión de Strauss, esta construcción no era tan errónea históricamente como filosóficamente superficial: Filón no comprendía tan profundamente como Maimónides las implicaciones potenciales del intento de sintetizar o armonizar la razón y la revelación. Ciertamente, no presta una atención comparable a cómo leer la Escritura con el máximo cuidado ni a las razones de la gran precisión con la que fue escrita originalmente. Asimismo, Strauss consideraba que Spinoza no había deconstruido esta posibilidad de forma tan completa como creía Wolfson, ya que para Strauss el método de Spinoza no era de ningún modo capaz de «refutar» la revelación, como Spinoza reconoció tácitamente. Además, este método que supuestamente deconstruye la revelación estaba ligado a algunas de las nociones clave del modo de pensamiento de Maimónides, que supuestamente había sido superado por ser obsoleto. No puede resultar una sorpresa, así pues, que Wolfson escribiera libros extensos y complejos sobre Filón y Spinoza, pero no un libro equivalente sobre Maimónides. A juicio de Strauss, parece que hay algo profundamente importante que no refleja la gran concepción que presenta Wolfson de la historia espiritual de Occidente: la tensión o diferencia dialécticamente irresuelta entre los dos

¹ Véase 'Esoteric Knowledge and the Vulgar: Parallels between Newton and Maimonides', en *Trumah: Studien zum jüdischen Mittelalter* 12 (2002), pp. 183-91, sobre todo p. 183. Cf. 'Preface to Spinoza's Critique of Religion', en LEO STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, ed. de K. H. Green, SUNY Press, Albany, 1997, p. 157; véanse también pp. 154-55.

lados. Y esta misma tensión dialéctica sin resolver, como querella moral y cognitiva, es la garantía de la supervivencia futura del Occidente moderno: aún cuando le espera la confrontación con muchos enemigos, no necesita considerarlos filosóficamente decisivos. Sus dos reclamaciones de la verdad permanecerán, porque ninguna ha sido capaz de refutar, derrotar o engullir a la otra.² Esto se debe a que los numerosos enemigos del Occidente moderno (como nazis, comunistas, islamistas, etc.), pese a su diversidad, son capaces de construir unas críticas sólidas en las que se acusa a Occidente de cierta variedad de cargos principalmente gracias a su estudio en la escuela filosófica de Nietzsche y Heidegger: ambos elaboran las críticas más sólidas usadas por igual a derecha e izquierda. Strauss creía haber comprendido adecuadamente y mostrado persuasivamente, en el curso del estudio de Maimónides, que la integridad filosófica, la sustancia moral y la solidez teológico-política del Occidente moderno respecto a sus principios fundamentales podían defenderse de estos ataques. Para Strauss, Maimónides había anticipado la mayor parte de las críticas (más o menos antiguas) de Nietzsche al legado bíblico, y si se comprendía adecuadamente, su «reforma» podría percibirse como un reajuste del legado bíblico en una forma revisada capaz de responder a los desafíos nietzscheanos (o postnietzscheanos) más poderosos.

Sin duda, el redescubrimiento de Maimónides bajo una luz sería filosóficamente y, por tanto, favorable no comenzó hasta el siglo XX. Esto podría tener relación con la decadencia constante que asediaba a la casa construida por Spinoza, acompañada por su derrumbe ocasional y difícil reconstrucción, a menudo manteniéndose en precario tras la estela de críticas de una hueste de oponentes «postmodernos» (es decir, postheideggerianos). El éxito del sueño de Spinoza en un proyecto de acabado tan ambiguo y a veces inestable provoca dudas acerca de su solidez y sobre la filosofía que lo apunala. Es posible que estas dudas hayan ayudado a espolear la reconsideración de aquella figura a cuyo pensamiento parecía oponerse Spinoza con más vigor, la de Maimónides, mostrando que esta oposición resulta a menudo ser filosóficamente errónea o superficial, incluso aunque sea defendible históricamente. Gran parte del principio de esta reconsideración de Maimónides como pensador serio se le puede atribuir al pensador filosófico germanojudío Hermann Cohen, cuyos comentarios actuaron como un gran acicate para Strauss. Strauss dudaba del carácter contundente de la defensa que hacía Cohen de Maimónides, que reconceptualizó su pensamiento basándolo moralmente en una forma anticipatoria del neokantismo. Al margen de su moderno neokantismo filosófico, Cohen hizo un intento serio y concertado para explorar, y al final incluso defender, lo que él fue el primero en reconocer como el pensamiento medieval platónico, o mentalidad, de Maimónides (en lugar de, como convencionalmente se afirma, simplemente aristotélico). Lo hizo con el fin de validar, de forma cuasi-tradicional, su interpretación racionalista moderna, neo-kantiana, de las fuentes del judaísmo como una religión de la razón, que estaba a su vez destinada a promover la causa de la modernidad.

En ciertos aspectos, el esquema de Cohen tiene cierto parecido con el esquema de Maimónides, pero Strauss percibió que comportaba una clara divergencia con Maimónides, suficiente para que reconociera el parecido como puramente superficial. Hubiera sido necesario que Cohen prestara mayor atención a lo filosóficamente político, así como a la prioridad del pensar en el pensamiento maimonídeo, como lo que determina su trayectoria en la mente de su autor, asuntos que Cohen se negó a considerar, ya que implicarían un compromiso para su moralidad «pura». Sin lugar a dudas, Strauss reconoció en Cohen una conciencia de la tradición occidental de la filosofía política mayor que la de todos los grandes filósofos del siglo XX que le siguieron (y que rara vez le reconocieron su contribución incluso en estos asuntos): «En cuanto a los filósofos, es suficiente contrastar el trabajo de los cuatro más grandes filósofos de los últimos cuarenta años —Bergson, Whitehead, Husserl y Heidegger— con la obra de Hermann Cohen para ver con qué rapidez y completud ha llegado la filosofía política al descrédito».

«Los últimos cuarenta años» se juzgan con la perspectiva de 1954 a 1955, años del curso académico en el que se dio en Jerusalén la lección que contiene las mencionadas observaciones sobre Cohen. No resulta demasiado evidente que quisiera decir o no, en esta declaración, que la que conciencia que Cohen tenía de

² Véase HARRY AUSTRYN WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Harvard University Press, Cambridge, 1947, y *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge, 1961. Para el punto esencial de la crítica de Strauss a la aproximación general de Wolfson, véase 'How to Study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*', en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, pp. 214-16.

la tradición de la filosofía política occidental era más profunda que la de los otros cuatro juntos, porque nunca pareció juzgar a Cohen como uno de los grandes filósofos políticos. Sin embargo, parecía dar a entender que Cohen respondió enérgicamente a esta tradición como si todavía representara un serio desafío para el pensamiento y un repositorio vital desde el cual obtener la sabiduría, cuya visión seguía siendo cierta para los filósofos hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial en el siglo XX.³ De hecho, el sistema filosófico de Cohen impresionó mucho a Strauss, a pesar de no persuadirlo finalmente. Esto fue también y especialmente cierto con respecto a la concepción que tenía Cohen de Maimónides, que Strauss consideraba digna de ser admirada por sus motivos, aunque fuese esencialmente defectuosa. No solo rechazaba Strauss el método moderno de interpretación de los textos medievales de Maimónides empleado por Cohen, sino que tampoco reconocía el pensamiento de Maimónides en el contenido de esos textos, al menos como Cohen lo explicaba. Sin embargo, como resultado de la reconsideración que hizo Strauss del intento de vindicación de Maimónides de Cohen, así como por su revisión de la bien establecida crítica de Spinoza a Maimónides, Strauss empezó a discernir en el pensamiento de Maimónides algunas características teológicas y políticas de su pensamiento que, curiosamente, le parecieron tener mayor capacidad de persuasión filosófica que casi cualquier cosa que pudiera conocer de los argumentos presentados por todo el conjunto de los pensadores judíos modernos.

Considérese de paso el comentario que hizo Strauss sobre Maimónides, que plantea la cuestión de cuál fue su intento definitivo, en la medida en que esto explica algunas de las características peculiares en su obra: «Esta es la defensa de la filosofía que se requiere siempre y en todas partes», contentar a la ciudad diciendo que los filósofos son «buenos ciudadanos e incluso los mejores ciudadanos». La doble cara de este esfuerzo ya la había advertido en su primera obra sobre Maimónides, acentuando la necesidad de equilibrar dos imperativos:

Maimónides no está creando un programa pedagógico en virtud de la filosofía soberana. Él mismo había seguido en su propia vida este consejo dado a los jóvenes. También él se crió como judío, antes de volverse hacia la filosofía. Como judío, nacido, viviendo y muriendo entre judíos, persiguió la filosofía como un maestro judío de judíos. Su argumentación sigue su curso y sus disputas se llevan a cabo en el contexto de la vida judía y a causa de este contexto. Defiende el contexto de la vida judía que amenazan los filósofos hasta donde llega esta amenaza. Ilumina el judaísmo por medio de la filosofía, en la medida en que el judaísmo puede ser iluminado. Eleva de nuevo al judaísmo por medio de la filosofía hasta la altura que alcanzó originalmente, en la medida en que el judaísmo había descendido desde esa altura como resultado del infortunio de los tiempos; la filosofía de Maimónides se basa desde el principio y en todo en el judaísmo.

No hay nada en este extracto que no pudiera haber sido repetido por Strauss en cualquier etapa de desarrollo de su propio pensamiento, aunque podría hacer falta matizar y ampliar las frases primera y última. Por muy lejos que avanzara, Strauss nunca olvidó la duplicidad dialéctica del proyecto de Maimónides, y aprendió de él a no olvidar nunca la necesidad de equilibrar los dos imperativos: perseguir y desplegar la enseñanza esotérica solo tiene sentido si uno se basa en la enseñanza exotérica.

De hecho, solo se puede sacar a la luz la primera de una forma adecuada si se respeta, se presta toda la atención y se obtienen adecuadamente las propias líneas maestras para proceder de la última. Según la escuela de filosofía antigua y medieval, que estaba intentando renovar y en cuyos elementos vitales intentaba basarse él mismo, la piedad es, por lo general, coherente con la filosofía, por más que la relación entre ellas pueda ser jerárquica. Así Catherine Zuckert hace la interesante observación de que Strauss imita la piedad de Maimónides poniendo fin a su propio «ensayo introductorio» de interpretación de la *Guía*, con los primeros setenta capítulos, que se centran de forma casi exclusiva en la exégesis bíblica. Esa estrategia literaria le permite evitar la necesidad de una confrontación *directa* con los grandes temas especulativos, por ejemplo el de si el mundo es creado o eterno; estos asuntos solo *pueden* ser confrontados de forma adecuada si se tratan oblicuamente. Considérese este comentario del mismo Maimónides en este sentido: «Pues mi propósito es que la verdad se vislumbre y después se oculte de nuevo, de tal manera que no se oponga *al divino propósito al que posiblemente nadie se puede oponer*, y que ha ocultado a los vulgares de entre el pueblo aquellas

³ Véase ‘¿Qué es la filosofía política?’, en LEO STRAUSS, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Tecnos, Madrid, 2014, pp. 96-97. Pero asimismo véase su conferencia de 1931, ‘Cohen and Maimonides’, en LEO STRAUSS, *On Maimonides: The Complete Writings*, ed. de K.H. Green, University of Chicago Press, Chicago, 2013.

verdades especialmente necesarias para Su comprensión». Lo que debe resaltarse de aquí es el por qué nadie se «puede» oponer: parece no ser meramente asunto de obedecer la ley. Incluso si se siguen los pasos que dio Strauss para descubrir lo que empezaría a considerar como las profundidades literarias olvidadas de Maimónides, esto revelaría las todavía altamente relevantes enseñanzas originales de Maimónides, que preservan, elaboran, filtran y fomentan —aunque sobre bases distintas— las dos caras de su pensamiento centrado tanto en la filosofía como en la Biblia hebrea. La intención de esta enseñanza original de Strauss es la defensa, pese a su carácter supuestamente «medieval», tanto de la razón como de la revelación, mediante el intento de reclamar sus impulsos de pensamiento más profundos y sus conocimientos más rigurosos, pues la razón y la revelación, para Strauss, no están limitadas por su contexto medieval. Strauss pensó que con Maimónides había aprendido verdades que le permitían resistir a aquello con lo que era más crítico de la filosofía contemporánea. Así, por expresarlo en unos términos algo desconcertantes y sin embargo precisos, Strauss pensaba que los medievales eran críticos diligentes y agudos peritos de lo que es más relevante en el pensamiento de Maimónides, incluso para los estudiantes de hoy en día. De hecho, le impresionaba más la crítica medieval a Maimónides, basada en que la filosofía se opone aparentemente a la ley divina en vez de estar de acuerdo con ella, que la crítica moderna. De acuerdo con la crítica moderna, o Maimónides compromete la razón filosófica en el nombre de la teología o está demasiado cerca de la razón filosófica y demasiado lejos de la teología, queriendo señalar que es demasiado elitista, demasiado intelectualista y demasiado naturalista. De forma parecida, a Strauss le atraía poco la apreciación moderna de Maimónides y sus fundamentos. De acuerdo con aquello que los admiradores modernos de Maimónides alaban de él, o su filosofía favorece la moralidad suprema y autónoma en oposición al deseo de conocimiento o sus opiniones culminan en teología negativa, siendo esa una forma de pensamiento religioso aún defendible que la teología moderna no puede trascender ni superar. Lo que atraía a Strauss es lo que los defensores medievales de Maimónides apreciaron en su pensamiento, no por su medievalismo, sino por cómo podía servir de ayuda para enfrentarse a preocupaciones modernas: la filosofía y la ley divina están reunidas en un entrenamiento moral y especulativo para cultivar el supremo deseo de conocimiento, mientras que su conjunción prepara al mismo tiempo líderes y maestros adecuadamente ilustrados. Por usar términos aún más concisos, Strauss fue capaz de redescubrir el argumento filosófico perenne en el que se basaba la noción medieval de ley de Maimónides. Como resultado, Strauss también pudo articular una reafirmación precisa del argumento filosófico de Maimónides; consideraba que éste había sido rechazado principalmente porque sus críticos modernos originales lo habían malinterpretado y tergiversado deliberadamente, en especial Spinoza, pero también sus numerosos «estudiantes» modernos, que siguiendo su estela pensaron sencillamente en llevar más allá ciertos aspectos de su crítica.⁴

Esto ocurría hasta cierto punto porque Strauss era del todo consciente de la «crisis» de la modernidad y el pensamiento moderno, que llegaría a convertirse en un ataque a todos los niveles a la razón moderna y la revelación tradicional. Esa crisis vino provocada por el pensamiento radicalmente crítico sobre la modernidad de Nietzsche y Heidegger, un pensamiento radicalmente crítico que Strauss creía que iba al núcleo de lo que la modernidad es y que desafía fundamentalmente ese núcleo. Strauss mantenía que, hasta entonces, ningún pensador judío moderno previo había aceptado adecuadamente esa crisis ni se había enfrentado a ella frontalmente.⁵ Fue ese mismo predicamento moderno el que indujo a Strauss a examinar de nuevo a Maimónides, pues comenzó a pensar que tal vez se hubiera preservado en este pensador medieval algo del racionalismo original y esencial que pudiese reconciliarse mejor con la necesaria revelación que ninguna otra cosa que ofertaran los modernos, especialmente porque la revelación auténtica hacía falta y era preferible al *ersatz* y a las versiones deficientes ofrecidas por Nietzsche, Heidegger y sus numerosos herederos postmodernos. Aunque los modernos (como Spinoza) trataban la razón como su punto de partida y su posesión especial, Strauss empezó a preguntarse si en aquello que descubrió sobre el pensamiento de Maimónides, a saber, cómo escri-

⁴ LEO STRAUSS, *On Tyranny, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, ed. de V. Gourevitch y M. Roth, The University of Chicago Press, Chicago, 2013, p. 206. Véase también *On Maimonides*, caps. 2 y 8. Cf. C. H. ZUCKERT, 'Strauss's Return to Premodern Thought', en *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. de S. B. Smith, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 104, n. 17. Véase MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, trad. de S. Pines, introducción de L. Strauss, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, pp. 6-7 (con la cursiva añadida).

⁵ Véase KENNETH HART GREEN, 'Editor's Introduction', en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, pp. 6-15.

bía y lo que enseñaba, no había algo que lo hiciera más elevado o más puro como seguidor de la razón y del pensamiento crítico, sin forzarlo jamás a abandonar la revelación como el legado bíblico, y manteniendo a la vez su compromiso con la excelencia intelectual, la integridad cognitiva y la honestidad absoluta. De hecho, tras reconsiderar a Maimónides, Strauss preguntó dramáticamente si no era «el “clásico del racionalismo” en el judaísmo», o incluso «el verdadero modelo natural, el paradigma» del racionalismo *per se*,⁶ «para que pueda protegerse de cualquier distorsión y, por tanto, del gran bloqueo en el que cae el racionalismo moderno».⁷ Y sin embargo, no resulta tan fácil decir qué es *precisamente aquello* que, para Strauss, hace de Maimónides el modelo de racionalismo en cualquier época y lugar, cosa que se convierte en un asunto de convicción en el pensamiento de Strauss.

El intento de determinar si Strauss acabó considerando a Maimónides una figura singularmente fundamental en toda la historia del pensamiento occidental, como podría parecer a primera vista, requiere una reflexión considerable y prolongada de lectores serios, ya que algunos críticos consideran que esto no es maimonismo, sino más bien platonismo revivido (o farabismo) librado de sus cargas por la revelación de una forma u otra. Pero juzgando con la perspectiva de la devoción de Strauss por el estudio de Maimónides durante toda su carrera académica, no hay duda de que Strauss nunca cesó en su intento de «despertar un prejuicio a favor» de Maimónides como «verdadero modelo natural», como «pauta de racionalismo», en el judaísmo y en la filosofía misma.

Simultáneamente, incluso con una convicción aún mayor y sin merma, Strauss nunca cesó de intentar «levantar la sospecha» contra poderosos prejuicios opuestos, ya fueran estos prejuicios dirigidos contra Maimónides por su crítico moderno más dañino, Spinoza, o generados en su favor por su defensor moderno más ardiente, Cohen. Al reflexionar sobre el carácter del logro de Strauss y el momento en el que recibió su forma y dirección definitiva, se puede hacer referencia a la Introducción a *Filosofía y Ley* como merecedora del adjetivo «monumental», en representación también de lo que se logró con todo el libro. Posteriores consideraciones sobre este libro y sobre otras obras contemporáneas de Strauss, vistas a la luz de descubrimientos recientes en su correspondencia y escritos previamente desconocidos gracias al utilísimo trabajo de búsqueda y descifrado realizado por Heinrich Meier, han hecho que sea posible trazar mejor los detalles del desarrollo del pensamiento de Strauss. Sin embargo, a pesar de esta cuidadosa investigación y la discusión vigorosa por los estudiosos serios y capaces que ha engendrado, no está claro que nos obligue a un cambio fundamental en nuestra visión de lo que representa su pensamiento en el sentido más amplio. No requiere que se retire, disminuya, o matice ese adjetivo como juicio sobre esta obra clave en el desarrollo de su pensamiento. Es de destacar que ya había hecho su descubrimiento de esoterismo en este libro, aunque de ningún modo pretendo decir que se diera cuenta inmediatamente del largo alcance de las consecuencias que este descubrimiento iba a implicar para él con el tiempo. Heinrich Meier ha caracterizado el conjunto del libro como «revolucionario». Esto no significa restar importancia a una de sus obras, ‘El carácter literario de la *Guía de perplejos*’, que ha recibido un debido y merecido reconocimiento por su impacto transformador; se trata simplemente de reconocer la obra que formó el argumento esencial y definió el momento direccional. Así, escribe Kenneth Seeskin: «Nadie duda de que el ensayo de Leo Strauss ‘El carácter literario de la *Guía de perplejos*’ revolucionó el estudio de Maimónides». Sin embargo, en el mismo espíritu de fijación de la cota más alta en el viaje de Strauss de redescubrimiento de Maimónides, Hillel Fradkin y Alfred Ivry apuntan ambos

⁶ Véase HILLEL FRADKIN, ‘Philosophy and Law: Leo Strauss as a Student of Medieval Jewish Thought’, en *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, ed. de K. L. Deutsch y W. Nicgorski, Rowman and Littlefield, Lanham, 1994, pp. 129-41. En KENNETH HART GREEN, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, SUNY Press, Albany, 1994, p. 126, sugerí que la empresa de Strauss es una «maimonización» virtual de toda la historia del pensamiento occidental, tanto de la filosofía como de la religión, ya que esta forma maimonídea del pensamiento occidental es la que mejor representa y nos ayuda a comprender mejor «el verdadero modelo natural, la pauta» del racionalismo, al menos en la forma en que encuentra su culminación en el pensamiento occidental, en cuanto que comprende la filosofía, la religión, la moralidad y la política, esto es, «Jerusalén y Atenas».

⁷ Véase MICHAEL ZANK, ‘Arousing Suspicion against a Prejudice: Leo Strauss and the Study of Maimonides’ *Guide of the Perplexed*, en *Moses Maimonides (1138-1204): His Religious, Scientific, and Philosophical “Wirkungsgeschichte” in Different Cultural Contexts*, ed. de Gorge K. Hasselhoff y Otfried Fraisse, Ergon Verlag, Würzburg, 2004, pp. 549-71, que elabora su reflexión sobre el Maimónides de Strauss a partir de esta frase del primer párrafo de la Introducción a *Filosofía y Ley*, tomado como anuncio del comprensivo proyecto en el que se embarcará Strauss: filosófico, político, teológico y moral.

a 'Cómo empezar a estudiar la *Guía de perplejos*' como contribución sin duda más significativa de Strauss. Lo que quiero decir al mencionar estas opiniones diferentes sobre el hito de la búsqueda de Strauss es simplemente que el posterior redescubrimiento de profundidades ocultas olvidadas, rechazadas o ignoradas en la *Guía* de Maimónides, o el *Mišnè^h Tôrā^h*, hecho por Strauss a través de sus otras grandes obras —en cuanto esto implicaba el descubrimiento de profundidades ocultas no detectadas previamente en la mente y el carácter de Maimónides mismo— no habría sido posible si no fuera por la revolución en el pensamiento de Strauss que tuvo lugar con la composición de *Filosofía y Ley*, y ya era evidente en ella, que preparó el despliegue de momentos transformadores de descubrimiento, como se refleja en sus cartas a Jacob Klein y a Nahum Glatzer.⁸

Al final, Strauss se dedicó a la cuidadosa exposición de la *Guía* de Maimónides durante unos cincuenta años, que caracterizó como un «estudio frecuentemente interrumpido pero nunca abandonado». En la obra que corona para algunos esta cuidadosa lectura de la *Guía* y la enseñanza a otros de cómo proceder de la misma manera, Strauss se centró en el estilo de estudio de Maimónides, que había comenzado unos veinticinco años antes de la fecha en que se hizo la declaración antes mencionada, es decir, alrededor de 1938. Sin embargo, debemos destacar también este punto: el estudio y la fascinación de Strauss por Maimónides, en cualquier estilo o de acuerdo con cualquier premisa, era una pasión que se había mantenido sin interrupción casi desde su primera juventud. Este es un hecho que merece reflexión, por importante que sea el papel que el Maimónides de un cierto tipo haya jugado en el pensamiento del posterior Strauss maduro.⁹ Esto significa que durante la mayor parte de su vida, permaneció fascinado por «su amado Maimónides», a quien «retornaba una y otra vez». ¹⁰ Sus retornos repetidos condujeron a confrontaciones nuevas y dieron lugar a profundizaciones progresivas de su comprensión, en el proceso de la cuales estaba dispuesto a reconsiderar, reformar y modificar sus puntos de vista. La noción de «progresivas profundizaciones» en los cambios de pensamiento de Strauss puede verse a la luz de lo siguiente: las etapas posteriores se construían, de forma más o menos continua, sobre aquellas que las precedieron. Por lo tanto, aunque todavía tuvieron lugar cambios significativos, estos no fueron lo suficientemente decisivos para constituir una discontinuidad completa, al menos desde la gran ruptura de finales de la década de 1930 y principios de 1940. Cualquiera que sea el número (sin importar las fechas) de tales cambios cuando se hayan podido producir, no son suficientes para alterar una constante fundamental desde el principio hasta el final del redescubrimiento que hizo Strauss de Maimónides: la afirmación de la superioridad cognitiva de Maimónides tanto frente a su amplia gama de críticos como a sus estudiantes remotos, lo que hace el pensamiento de Maimónides tan «moderno» —en el sentido de superar sus condiciones históricas— como el de Platón o el de Tomás de Aquino son capaces de serlo para sus estudiantes contemporáneos más atentos. Ciertamente, la idea de una continuidad esencial en el pensamiento de Strauss sobre Maimónides ha sido criticada por Michael Zank. Considera que esta especie de revolución en el comienzo mismo o bien no es posible o no era realmente el caso; prefiere pensar que a medida que Strauss pasaba de una etapa a otra, este movimiento representó un desarrollo por el cual se vio obligado a abandonar completamente la base antigua y proceder a partir de una base radicalmente nueva. De acuerdo con Zank, «la filosofía política platónica» no solo «se opone irreconciliablemente a la creencia en la revelación», sino

⁸ Véase ap. 4A en *On Maimonides*; GREEN, *Jew and Philosopher*, p. 8; Introducción a *Filosofía y Ley* y 'El lugar de la doctrina de la profecía según Maimónides', en en *El libro de Maimónides*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Pre-Textos, Valencia, 2012; HEINRICH MEIER, 'Vorwort', en *Philosophie und Gesetz: Frühe Schriften*, vol. 2 de *Gesammelte Schriften*, J. B. Metzler, Stuttgart y Weimar, 2004, p. ix. Véase también ZANK, 'Arousing Suspicion against a Prejudice', pp. 549-71, y especialmente pp. 561-62; KENNETH SEESKIN, 'Maimonides' Conception of Philosophy', en *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revisited*, ed. de David Novak, Rowman and Littlefield, Lanham, 1996, p. 87; HILLEL FRADKIN, 'A Word Fitly Spoken: The Interpretation of Maimonides and the Legacy of Leo Strauss', pp. 55-85, y ALFRED IVRY, 'Leo Strauss on Maimonides', pp. 75-91, en *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, ed. de Alan Udoff, Lynne Rienner, Boulder, 1991.

⁹ 'Cómo empezar a estudiar la *Guía de perplejos*', en *El libro de Maimónides*; HEINRICH MEIER, en 'Editor's discussion', n. 104 de 'Introduction to Maimonides' *Guide*', cap. 10 de *On Maimonides*.

¹⁰ ARNALDO MOMIGLIANO, 'Hermeneutics and Classical Political Thought in Leo Strauss', en *Essays on Ancient and Modern Judaism*, ed. de S. Berti, trad. de M. Masella-Gayley, The University of Chicago Press, Chicago, 1994, p. 179 ('Hermenéutica y pensamiento político clásico en Leo Strauss', en *Páginas hebraicas*, trad. de G. Cue, Mondadori, Madrid, 1990). En su reseña de 1967 de *Socrates and Aristophanes*, en *Commentary* (Octubre de 1967), pp. 102-104, Momigliano ya había hablado del «libro al que [Strauss] retornaba una y otra vez durante los últimos treinta y cinco años con un cuidado siempre amoroso, la *Guía de Perplejos* de Maimónides».

que además es expresamente adversa, si no antagónica, a «la asunción de su credibilidad» basada en el «juicio filosófico informado». Esta afirmación se basa presumiblemente en la premisa de que los filósofos saben, en vez de simplemente creer, que la revelación es imposible; como resultado, la visión a favor de la continuidad se mantiene solo en la medida en que la seriedad aparente de Strauss acerca de la revelación pueda ser «una defensa exotérica de la ortodoxia» o «una alternativa sustancial a las respuestas postmodernas a la “crisis de la modernidad”». La posición que predica una discontinuidad radical en el pensamiento de Strauss es, en mi opinión, una vuelta a una especie de «averroísmo latino» modernizado, que Strauss distinguía cuidadosamente del genuino. Sin embargo, Joel L. Kraemer ha afirmado recientemente que Strauss vio a Maimónides como un «averroísta», a quien tiene cuidado de no discutir. Como añade de forma significativa, esto estaba «en línea con los mejores de sus comentadores judíos medievales». Pero evita el dilema que se plantea entre los tan anunciados dogmas filosóficos medievales (es decir, «averroístas») de «los mejores de sus comentadores» y lo que Strauss enseña sobre las opiniones ocultas de Maimónides. Porque si Maimónides, a diferencia de la mayoría de sus comentadores, recurrió en sus obras a un lenguaje agudamente distractor enraizado en la lógica de la contradicción (es decir, el esoterismo), lo hizo, como sostiene Strauss, porque estaba convencido de que era necesario para él ocultar lo que «creía» acerca de la verdad.¹¹ Una de las razones de este ocultamiento, dice Strauss, es que Maimónides estaba menos seguro y era más escéptico de lo que parecía ante la posibilidad de conocimiento demostrado de las más altas verdades de la física y la metafísica. Con el fin de probar el valor y garantizar la aceptación de la filosofía en la sociedad judía, necesitó afirmar el carácter demostrado de la verdad como un hecho.

Por otra parte, no está claro si Kraemer piensa que incluso esta serie de «creencias» filosóficas sobre la verdad se basan en algo distinto a aquello a lo que Strauss se refiere en ocasiones como «la religión de los filósofos» (también conocida como «averroísmo latino»). Si los comentadores medievales seleccionados interpretaron a Maimónides como un «averroísta», no es del todo imposible o absurdo pensar (una vez que tenemos en cuenta a Strauss) que lo hicieran por error, debido a que su exégesis se siguió en gran medida sus convicciones, que ya estaban arraigadas en las enseñanzas «averroístas»; ni consideraron los puntos de vista de Maimónides tal cual eran, ni tuvieron en cuenta el profundo esoterismo que los unía. En otras palabras, se separaron casi uniformemente de él en el asunto más fundamental, al menos como Strauss presenta a Maimónides a sus lectores modernos. Strauss pensaba que la posición filosófica dependía de una pretensión de conocimiento del todo (a menudo rehecho por los modernos como el conocimiento genealógico), que desea poseer, pero que no se es capaz de alcanzar y, sin embargo, del cual depende para demostrar que su modo de la vida es cognoscible como el mejor modo de vida humana por naturaleza. Esta posición, que Strauss equipara con la filosofía perseguida en el espíritu de Sócrates —un hilo mucho más delgado que cualquier averroísmo— puede poseer un conocimiento amplio de una «parte», el ser humano, que como tal es bastante persuasivo. Pero en última instancia, esta posición se basa en la plausibilidad de alcanzar la perfección humana a través del conocimiento completo del todo, lo cual es algo que no puede lograr, o hasta ahora no ha sido capaz de ello. Ciertamente, el Maimónides que Strauss redescubrió no basa sus afirmaciones sobre la base del conocimiento integral alcanzado, por más que su Maimónides admitiera la legitimidad de los esfuerzos para luchar por este tipo de conocimiento. Strauss discernía en el esfuerzo de Maimónides para legitimar la búsqueda del conocimiento integral que eso era preferible con mucho a la aceptación de los conocimientos meramente aparentes como si se trataran de conocimiento auténtico. Por tanto, lo que Strauss descubrió primero y confirmó más tarde en sus escritos es que Maimónides aceptaba plenamente el «deseo natural de conocimiento» del hombre, lo que le llevó a «avisar, no contra el deseo de conocimiento integral, sino contra el conocimiento aparente». Con esto, Maimónides afirma la búsqueda de conocimiento o sabiduría como verdadero fin del hombre. Pero también considera que es una promesa sin cumplir. Y como resultado, Strauss parecía percibir que Maimónides advertía al buscador honesto que tuviera cuidado de no afirmar prematuramente su consecución de la verdad, por vulnerable que tal falta de consecución dejara al buscador ante la

¹¹ Véase KENNETH HART GREEN, 'Editor's Introduction: Leo Strauss's Essays and Lectures on Maimonides', en *On Maimonides; Jew and Philosopher*, p. 180, n. 76. Véase también JOEL L. KRAEMER, 'The Medieval Arabic Enlightenment', en *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, p. 165. Cf. especialmente 'Progress or Return?', en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*.

acusación de futilidad, cosa que es probable que hicieran los críticos morales y religiosos de la búsqueda como forma correcta de vida del hombre.

Procediendo tenazmente a lo largo de estas líneas, Strauss produjo un número considerable de innovadores ensayos y conferencias sobre Maimónides que revolucionaron la manera en que la *Guía* de Maimónides, y el 'Sefer ha-Madda' de la *Mishné Torá*, se leen en la actualidad, y con cuya ayuda los estudiantes del pensamiento de Maimónides continuarán estudiando estos trabajos en el futuro. Estos ensayos y conferencias, sin duda, continuarán siendo excavados, debido a sus ideas aún sin explotar, por las futuras generaciones de estudiantes y académicos y, por supuesto, discutidos por sus controvertidas premisas, métodos de estudio y conclusiones. En cada uno de estos ensayos y conferencias sondeó el pensamiento de Maimónides hasta una profundidad insondable hasta entonces, y avanzó más de un estadio en la comprensión y el reconocimiento de sus ideas principales, cada una de las cuales manifestaba un nivel de destreza mayor del que algunos echaban en falta, desde una profundidad que parecía impenetrable en su lejanía de sombras. De hecho, el último ensayo totalmente elaborado, 'Cómo empezar a estudiar la *Guía de perplejos*' —introducción a la traducción en inglés de Shlomo Pines— alcanzó un punto de complejidad de pensamiento, y de sutileza en la construcción, que es equivalente a las dificultades que la mayoría de los lectores encuentran en el estudio de la propia *Guía*, dificultades que tal vez reproduzca deliberadamente e incluso supere. Algunos consideraron el citado ensayo como una guía de cómo empezar a estudiar el gran libro de Maimónides ¡pero solo para un par de eruditos que comenzaran prácticamente en el mismo nivel que el propio Strauss! Considérese el comentario general de Allan Bloom sobre las últimas o más maduras obras de Strauss:

Aquellos [trabajos] del tercer período son ignorados. Parecen demasiado lejos de la manera en que vemos las cosas y la manera en que hablamos. Pero estos libros son el auténtico, el gran Strauss al que todo lo demás es solamente prolegómeno.

En una línea similar, Alexander Altmann comentó específicamente las últimas obras de Strauss sobre Maimónides, que comparaba con las últimas obras de Beethoven:

Tanto se sumergió en el intento de desentrañar el presunto esoterismo de Maimónides que descubrió claves extrañas y respuestas a menudo abstrusas. La comparación con los últimos cuartetos de Beethoven puede no estar completamente fuera de lugar. Uno encuentra una voluntad similar de exégesis en su conferencia 'Jerusalén y Atenas'.

En contraste con estos dos juicios sobre el arte literario propio de Strauss y su historia, esto es, sobre el «auténtico» o «gran» Strauss frente al intérprete «abstruso» y exégeta «obstinado», también es útil tener en cuenta la evaluación de Stanley Rosen:

Strauss fue la mayor parte del tiempo un practicante de la prosa académica estándar, con ciertas excepciones notables al principio y hacia el final de su carrera académica. Con el debido reconocimiento de estas excepciones, se puede decir con justicia que el estilo literario de Strauss era, en general, sencillo y de profesor. En este sentido, reflejaba la sobriedad de su pensamiento. De vez en cuando, se levantaba desde el nivel de la sobriedad a la polémica, como por ejemplo cuando denunciaba los defectos del régimen comunista en Rusia, o defendía la religión frente a las críticas insatisfactorias de la Ilustración moderna. Como mejor podría expresar mi percepción de Strauss como escritor o conferenciante es diciendo que nunca fue estridente e incluso que su ingenio me recordaba más a Aristóteles que a Platón.

Aunque podríamos fijarnos en los diferentes énfasis de los juicios mencionados sobre Strauss como artista literario en diferentes momentos de su carrera, el hecho es que muestran que renovaba su propio estilo de forma visible e intencionada, a pesar de que esto no aclare el significado que ha de atribuirse a tales renovaciones.¹² Sin embargo, que estos juicios subrayen el estilo de Strauss como el de un escritor experto demuestra una de las principales lecciones que Maimónides le había enseñado: la «revolución» en el estu-

¹² Véase, acerca de las obras tardías de Strauss en general, ALLAN BLOOM, 'Leo Strauss: September 20, 1899—October 18, 1973', en *Giants and Dwarfs: Essays, 1960-1990*, Simon and Schuster, Nueva York, 1990, pp. 247-50; ALEXANDER ALTMANN, 'Leo Strauss: 1899-1973', en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 41-42 (1975), p. xxxvi; STANLEY ROSEN, 'Leo Strauss and the Problem of the Modern', in *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, p. 122.

dio de Maimónides de la que él fue la causa era en realidad el resultado de una revolución en él de la que Maimónides había sido la causa. Esta lección puede enunciarse como sigue: si un escritor asume la tarea de transmitir a los lectores seleccionados una sutileza profundamente dialéctica en el pensamiento que también representa un desafío profundo a la convención, transformando así radicalmente su comprensión acerca de las cosas más graves, también tiene el deber de hacerlo al mismo tiempo que ayuda a preservar la moderación en su discernimiento, actitudes y conducta. Esto requiere del escritor —aunque se trate de un estudioso de la historia— que luche por el perfeccionamiento del arte literario y, sobre todo, de aquel arte que a su juicio mejor se adapte al fin de engendrar en sus lectores una recepción vivificante para la mente pero aún moralmente conservadora en su multifacético y con frecuencia radical mensaje. Independientemente de si Strauss logró su objetivo en estas renovaciones o no, podemos establecer que esta experimentación con la retórica y estilos académicos tenía una intención fuertemente «maimonídea», que conecta estrechamente lo que intentaba enseñar con la forma en que intentaba enseñarlo.

Mientras que esta «revolución» provocada por Strauss todavía no ha sido debidamente reconocida o quizás incluso adecuadamente ampliada por todos los eruditos de Maimónides, en la actualidad se acepta generalizadamente, en la medida en que prácticamente todos los interesados en el estudio de Maimónides continúan, voluntaria o involuntariamente, el legado pionero de Strauss. De hecho, las grandes obras de Herbert Davidson y Joel Kraemer representan muy bien los dos polos en la actitud de los eruditos hacia Strauss. Ciertamente, ninguno de los dos pudo evitar ponerlo, implícita o explícitamente, en el centro de sus discusiones, aunque en el tratamiento de su obra son casi opuestos en su simpatía y orientación. Completan y resumen los esfuerzos de toda una generación de eruditos para absorber el impacto causado por las innovaciones de Strauss. Ya que las cosas están, como poco, por resolver, y ya que la presencia del enfoque de Strauss sigue siendo provocadora, es una expectativa poco probable que las futuras generaciones de estudiosos maimonídeos puedan escapar fácilmente del enorme poder gravitacional de su logro, ya sea por estar «a favor» o «en contra». Sus ensayos y conferencias sobre Maimónides, me atrevo a predecir, continuarán desafiando, fascinando, y ejerciendo una poderosa influencia. De hecho, la mayoría de los estudiosos de Maimónides actuales sigue cultivando la tierra que Strauss despejó primero, ya sea para corregir sus errores, esclarecer lo que sigue siendo oscuro o responder a su desafío. De hecho, por mucho que no sea probable que las críticas mordaces cesen, tampoco es probable que los críticos académicos de Strauss vayan a ser capaces de enterrar su logro rechazándolo como una fase superada.¹³

Pero no es adecuado reducir la constante polémica sobre Leo Strauss y Maimónides a un debate meramente académico, por mucha importancia que pueda haber tenido el asunto académico en el que estas disputas tuvieron sus orígenes. Ese asunto se limita a plantear la cuestión más elevada de si Strauss estaba intentando la empresa de una revolución teológico-política maimonídea. Se convierte en el foco de la discusión sobre la base de la convicción inquebrantable y desconcertante de Strauss de que Maimónides era un pensador más profundo que sus rivales, críticos y estudiantes modernos, por grande que sea el crédito que da a Spinoza como el filósofo político que ideó la democracia liberal. El intento de dar una respuesta adecuada conduce menos a las obras maimónicas que al debate filosófico-político entre Strauss y Kojève sobre la tiranía y el fin de la historia, con el que puede compararse más acertadamente. La base ostensible de este debate fue una diferencia académica menor sobre qué es lo que Jenofonte discutió y logró como pensador, cómo escribió, y qué enseñó. Sin embargo, lo que emerge es un debate filosófico sobre Platón, como representante de los antiguos, frente a Hegel, como representante de los modernos. En esa disputa, tanto Strauss como Kojève argumentan de forma sólida a favor de su respectivo bando. Se puede imaginar una defensa similar en contra de la opinión de Strauss sobre Maimónides, ofrecido tal vez por alguien adherido a un historicismo racionalmente convincente que hubiese absorbido las enseñanzas de su rama radical (es decir, de Heidegger), sin haber sido engullido por ella, si esto es lo Kojève intentaba, como parece ser el caso. Mediante el redescubrimiento de ciertos hechos «simples» sobre Maimónides (como hizo con Jenofonte), como la forma sutil de sus libros y el inmenso cuidado con que los escribió, Strauss cambió permanentemente la concepción

¹³ HERBERT DAVIDSON, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford University Press, Nueva York, 2004; JOEL L. KRAEMER, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, Doubleday, New York, 2008.

de quién era Maimónides y por qué escribió sus libros. Hizo prácticamente imposible tanto el retorno a una perspectiva *naïf* de Maimónides (ya sea moderna o medieval) como la reducción de su importancia rebajándolo a un «simple» organizador de la ley o dogmatizador de la creencia. En este sentido, la analogía más ajustada para la revolución que Strauss efectúa en relación con Maimónides es tal vez la revolución de la ciencia moderna: una vez que se han puesto al descubierto ciertas fuerzas en la naturaleza como causas probadas, puede transformarse la propia visión de lo que la naturaleza es y lo que puede hacer.¹⁴

A otros, que dicen rechazar de raíz el enfoque de Strauss sobre Maimónides y su importancia, todavía les queda hacer un gran esfuerzo antes de ser capaces de argumentar en contra de las sólidas pruebas de Strauss, que no son tan fáciles de eliminar. Y si son intelectualmente honestos, no pueden evitar la expectativa de que la justificación de este rechazo muestra cómo las pruebas que descubrió deben ser desestimadas, y sus implicaciones descartadas. Con respecto a los múltiples desafíos planteados por la obra de Strauss sobre Maimónides, debe decirse que como mínimo, lo hacen (en palabras de George Steiner) «inevitable» (*incontournable*).¹⁵ David Novak establece como el punto principal en una reseña que a pesar de la diversidad de estudios sobre el pensamiento de Maimónides (estaba reseñando obras de Eliezer Schweid, Marvin Fox, Oliver Leaman, y Kenneth Seeskin), hay una unidad que se manifiesta, de una manera u otra, en la necesidad de dar cuenta del reto de Strauss: es el núcleo de todos los esfuerzos contemporáneos, que tratan de construir a partir de esta aproximación (ya sea revisándola o refinándola) o intentar asestarle un golpe letal. En otras palabras, prácticamente todos los especialistas o pensadores contemporáneos serios cuyo estudio se dedica a la comprensión exacta del pensamiento de Maimónides están obligados en última instancia a pensar bastante acerca del logro de Strauss, sobre todo su pretensión de haber redescubierto un Maimónides completamente diferente al que la sabiduría convencional, tanto tradicional como moderna, había considerado: sigue eludiendo a aquellos que tratan de hacerlo más pequeño de lo que es. Alan Verskin, por otro lado, tiene un enfoque diferente. Duda de que el logro de Strauss lo sea sobre algo académico. Considera en cambio que Strauss emplea a Maimónides con el fin de avanzar en un proyecto que es mucho más grande que cualquier sencillo redescubrimiento histórico. Incluso si Strauss persiguió el estudio de Maimónides con los escrúpulos propios del erudito, esto no fue más que una estrategia retórica para un cierto segmento de lectores al que sus trabajos académicos se dirigen. Ese «proyecto personal», que era de naturaleza filosófico-teológico-política, puede compararse con el proyecto similar de Spinoza, pero a la inversa. De acuerdo con este punto de vista, uno de los principales objetivos de Strauss era influir en los judíos desilusionados con la Ilustración para que tomaran el judaísmo en serio otra vez, dejando que Maimónides, reconfigurado por Strauss, pareciera dar el mismo peso esotérico al conflicto entre la razón y la revelación que Spinoza. Esto permitiría supuestamente a Strauss mostrar cómo Maimónides fue capaz de permanecer leal a ambas, pero en diferentes niveles y por diferentes razones, como modelo de lealtad al judaísmo en la modernidad, precisamente con el objetivo de fortalecer espiritualmente a estos judíos desilusionados con la Ilustración. Sin embargo, uno de los principales defectos de esta perspectiva es la pregunta de por qué Strauss establecería un esquema como el que caracteriza Verskin, a la que no da respuesta. Básicamente, parece reducir la exégesis intensamente detallada que Strauss hace de Maimónides a una especie de spinozismo con rostro humano. Sin duda, esta es una explicación original e interesante, pero me parece que no puede dar cuenta de algunas de las corrientes clave que fluyen a través de la obra real de Strauss sobre Maimónides: se aclara a la vez demasiado y demasiado poco. En los confines, Verskin afirma: «Strauss dice que Maimónides estuvo de acuerdo en secreto con la creencia de Spinoza de que estas verdades [de la profecía] son infraracionales, y por consiguiente, que no son verda-

¹⁴ Curiosamente, dos de los estudiantes canadienses de Strauss, Emil Fackenheim y George Grant, se trasladaron de Hegel a Heidegger, y la lectura de Strauss les ayudó hasta cierto punto a hacerlo. Sigue siendo un dilema no resuelto si Fackenheim o Grant sucumbieron a los tentadores encantos del heideggerianismo “teológico”, por más ateo que su pensamiento pueda ser, o evitaron de alguna manera tal capitulación (en la lucha con Heidegger) escuchando la advertencia de Strauss.

¹⁵ Véase GEORGE STEINER, ‘Inscrutable and Tragic: Leo Strauss’s Vision of the Jewish Destiny’, reseña de *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, en *Times Literary Supplement* 14 (Noviembre de 1997), pp. 4-5. La opinión de Steiner sobre la «presencia» filosófica de Strauss en general es esta: se trata de «una provocación» y «un impedimento» frente a seguir como si nada hubiera cambiado. Steiner mantiene que, para Strauss, Maimónides «estaba siempre cerca». De hecho, lo que escribe sobre la «presencia» de Strauss es aún más pertinente en su obra específica sobre Maimónides.

des en absoluto». Aunque Verskin lleva a cabo una lectura que es muy inteligente («es razonable aplicar a los propios escritos [de Strauss] la hermenéutica que se aplica a los demás»), este enfoque es algo apresurado, si no descuidado, ya que se apresura a dudar de la exactitud histórica o textual de las lecturas académicas que hizo Strauss de Maimónides, incluso si Verskin considera los que llama sus «errores» hermenéuticos como deliberados. Sin duda merece la pena considerar como un elemento de los motivos de la obra de Strauss el que pudiera desear, como sostiene Verskin, reparar la «ruptura con la tradición» comenzada por Spinoza. Sin embargo, este motivo, supuestamente dominante, no comporta que Strauss hubiera de forzar sus lecturas de Maimónides.¹⁶ Strauss no se vio obligado a negar ningún «concepto de verdad en la revelación» a causa de Maimónides. Esa es la posición mantenida por Spinoza, aunque lo es por ser la única posición compatible con la honestidad racional. De forma muy diferente, la revelación es un concepto que Strauss, junto a Maimónides, pareció considerar, al menos, filosóficamente «posible». Según esta lógica, solicita también a cualquier persona que esté pensando filosóficamente que se abstenga de dogmatismo sobre lo que es verdaderamente cognoscible. Cualesquiera cosas que filósofos como Spinoza puedan querer creer sobre la condición necesaria para la filosofía misma, Strauss contrastó esto con lo que los filósofos realmente pueden demostrar y, por tanto, lo que la razón se basta para conocer, lo cual significa estar en contra de las reivindicaciones jactanciosas y embellecidas. Esa es la modestia de la razón en que se convierte, en la medida en que es indecoroso exagerar lo que realmente puede saber. Los filósofos, tanto para Strauss como para Maimónides, no saben las respuestas a todas las preguntas esenciales sobre la naturaleza fundamental de las cosas. Esa parece haber sido una verdad que, por similares que Maimónides y Spinoza puedan parecer en varios puntos clave, sigue dividiendo a los dos pensadores.

Strauss mostró la forma en que la *Guía* debe leerse si ha de ser comprendida con precisión, en cuanto que el modo de lectura que Strauss sacó a la luz puede defender que sigue la propia expresión que el autor hizo de su intención. No solo siguió Strauss instrucciones de la «gran águila» para leer detenidamente los libros que el propio Maimónides consideraba más cuidadosamente escritos (como los de al-Fârâbî), sino que siguió también el ejemplo de Maimónides al leer «más cuidadosamente los libros que están más cuidadosamente escritos» en la medida en esto se ejemplifica en el propio Maimónides, que indica acerca de su propio libro que se escribió «lo más cuidadosamente posible». Puede ser valioso tener en cuenta que, entre aquellos libros seleccionados que Maimónides juzgaba ser los «más cuidadosamente escritos» (la Tora, Aristóteles, al-Fârâbî y su propia *Guía*) están algunos de los libros en los que Strauss se sumergió y a cuya lectura sería dedicó enormes y continuados esfuerzos. Por supuesto, Strauss fue más allá de la lista de lecturas establecida por Maimónides; de hecho, su propia lista abarcaba la mayor parte de los libros de más importancia en el canon filosófico occidental. Sin embargo, parte de la inspiración para considerar esta lista altamente seleccionada como la clave de la «mente occidental» puede haber derivado de su lectura de Maimónides. Strauss parece sugerir que el mismo Maimónides le dio la pista de que no siempre manifestaba su verdadera evaluación de numerosos libros si esto no estaba en su agenda inmediata: uno de sus objetivos específicos era elevar ciertos autores y degradar a otros. En relación con esto, Stanley Rosen hizo un comentario tan astuto como muchas veces repetido sobre la extrañeza del procedimiento de Strauss, que se constituye a sí mismo como una apertura sobre lo que supuestamente se había cerrado sobre la concepción auténtica de Maimónides mismo, para todos menos para una élite (es decir, lo «esotérico») ¡y al que el propio Strauss da expresión cándida, enfática y reiteradamente! Rosen concluye que si Strauss reveló lo que supuestamente se había ocultado, esto es una prueba irrefutable de que Strauss era plenamente consciente de sí mismo como un «moderno» en lugar de un «antiguo». En este sentido, es instructivo comparar los comentarios de Strauss sobre el estudio del libro de Spinoza con los que compone Maimónides como instrucciones para la lectura de su propio libro:

Un hombre aprende a escribir bien leyendo bien buenos libros, leyendo con el mayor cuidado libros escritos con el mayor cuidado. Podemos así adquirir algunos conocimientos previos de los hábitos de escritura de un autor mediante el estudio de sus hábitos de lectura. La tarea se simplifica si el autor en cuestión aborda explícitamente la forma correcta

¹⁶ Véase DAVID NOVAK, 'Responding to Leo Strauss: Four Recent Maimonidean Studies', en *Conservative Judaism* 44/3 (1992), pp. 80-86; ALAN VERSKIN, 'Reading Strauss on Maimonides: A New Approach', en *Journal of Textual Reasoning* 3/1 (junio de 2004), <http://etext.virginia.edu>, <http://etext.virginia.edu/journals/tr/volume3/verskin.html>.

de la lectura de libros en general, o de la lectura de un libro en particular que ha estudiado con una gran cantidad de atención.¹⁷

El consejo de Maimónides sobre el método para leer su propio libro es muy similar al método para descubrir lo que está oculto en la Tora, si no en toda la Biblia hebrea:

Si desea captar la totalidad de lo que contiene este tratado, para que nada en él se le escape, debe conectar sus capítulos los unos con los otros; y cuando lea un capítulo concreto, su intención debe ser no solo entender la totalidad de lo tratado en ese capítulo, sino también captar cada palabra contenida en él en relación al discurso completo, aunque esta palabra no pertenezca a la intención de ese capítulo. Pues la dicción de este tratado no ha sido elegida al azar, sino con gran exactitud y precisión superior, y con el cuidado de evitar que cualquier punto oscuro quede sin explicación. Y nada se ha mencionado fuera de su lugar, salvo con el fin de explicar algún asunto en su lugar apropiado.

Como muestra esto, a la luz de lo que Strauss recogió de Maimónides, podemos observar que la *Guía* «es una imitación de la Biblia», si no de hecho «de la Tora», lo que parece afirmar el derecho de ciertos autores humanos de aspirar a imitar estos libros revelados en sus propios libros. Sin embargo, añade Strauss, «Maimónides lee la Tora como un libro, considerando cada palabra suya de origen divino y, en consecuencia, de la mayor importancia». Por implicación, Strauss plantea tácitamente la cuestión de cómo supone Maimónides que imita la Tora, el libro divino por excelencia. Además, puesto que de acuerdo con Maimónides es posible para un ser humano —aunque solo para alguien de la más alta perfección intelectual— imitar el estilo del autor y la deliberación en la composición del único libro «de origen divino», Strauss nos hace preguntarnos lo que implica esto sobre la visión de Maimónides de la Tora misma: ¿puede ser «de origen divino» y aún así de alguna manera escrita por un hombre y, por tanto, también de alguna manera, concebida en y por la mente humana? ¿Cuál es exactamente la relación entre el «origen divino» y el autor humano que, por así decirlo, registra o transmite la palabra divina pero sin ser un mero «secretario» que recibe un dictado? ¿Cuál es el proceso mediante el cual se traduce uno al otro, o se recibe uno del otro? Si Maimónides asume como su modelo a imitar lo que es verdad sobre el libro divino, ¿qué está implicando en particular acerca del pensador verdaderamente competente? Strauss se refirió una vez a «la ley de la necesidad logográfica»: del mismo modo que se atreve a afirmar que «nada es casual en un diálogo platónico», parece dispuesto a aplicar esta misma ley para cualquier trabajo escrito cuidadosamente. El pensador consumado que se convierte en autor debe ser un artista consumado, que es lo que el autor divino nos enseña: como una mente arquitectónica, tiene que elegir todo lo que aparece en su libro, sin dejar nada al azar.¹⁸

Como Strauss solía destacar (y estaba dispuesto a emular), Maimónides dirigió sus directrices para la lectura de su libro sobre todo a sus estudiantes más serios. Esto no solo se debe al énfasis que Strauss pone sobre la necesidad de considerar la forma específica «esotérica» de la expresión literaria en la *Guía* de Maimónides. También se debe al tipo de premisas filosóficas e históricas que Strauss establece como base para cualquier enfoque adecuado para la interpretación de la filosofía medieval en general. Estas premisas cubren un rango enorme. Por supuesto, la pasión de Strauss hacia los libros y sus autores difería de la de aquellos que se especializaron en la hermenéutica, ya que tendía a comenzar haciendo preguntas aparentemente tan simples como «¿Qué es un libro?» o «¿Qué es un autor?». Como resultado, se ocupó del problema de por qué los filósofos eligen escribir libros, como estos libros difieren entre sí en el tipo y por qué la elección sobre el tipo de libro o estilo de escritura es importante (por ejemplo, ¿por qué Platón escribe diálogos?). Strauss llegó tan lejos a lo largo de esta línea de pensamiento como para preguntarse si la *Guía* puede recibir el nombre de «libro» en su verdadero sentido, de acuerdo con los términos que el propio Maimónides emplea para caracterizar el propósito y el sentido de su propia obra escrita:

¹⁷ STANLEY ROSEN, 'Leo Strauss and the Problem of the Modern', pp. 120, 135-36.

¹⁸ Véase 'How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise', en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 182. Cf. *The Guide of the Perplexed*, p. 15. Véanse también 'El carácter literario de la *Guía de perplejos*'; *The City and Man*, The University of Chicago Press, Chicago, 1978, p. 60; 'On the Interpretation of Genesis', en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, pp. 373-75.

¿Cómo es posible entonces que la *Guía* [...] sea un libro? Es significativo que Maimónides mismo, en la *Guía*, no la llame libro, sino que la describa consistentemente como *maqâla* (*ma'amar*). La palabra *maqâla* (igual que *ma'amar*) tiene muchas acepciones. Puede significar un tratado [...] Pero también puede significar —y esa es su connotación original— un discurso. Al abstenerse de llamar a la *Guía* libro y llamarla *maqâla*, Maimónides alude al carácter esencialmente oral de su enseñanza. [...] En cierto sentido, la *Guía* no es un libro.

Strauss sugiere que la *Guía* parece haber estado más cerca de una conversación entre amigos y, como tal, este «libro» debe leerse casi como uno podría acercarse a un diálogo platónico: en términos de personajes, el ambiente, la situación histórica, la trama dramática, el tipo de obra (comedia, drama, etc.), el tema, etc. Por lo tanto, no es sorprendente que Strauss defendiera la aparentemente pedante necesidad de prestar especial atención a las peculiaridades de la terminología filosófica medieval, así como a sus usos y transformaciones por cada autor específico, que se podía servir de ella como fuera necesario en estilos y contextos elegidos deliberadamente, pero significativamente diferentes. Pero no se ha de hacer por la razón que afirma la filosofía del lenguaje, esto es, porque se suponga que el pensamiento derive de la lengua y dependa de ella. En cambio, se debe hacer porque ciertos filósofos medievales ocultaban su verdadero nivel de pensamiento o enseñanza bajo su lenguaje cotidiano. Así, lo que realmente piensan a menudo tiene que distinguirse de lo que dicen en la superficie. Descubrir lo que piensan realmente requiere excavar por debajo de lo que está escrito en la superficie. Por ejemplo, se requiere prestar una cuidadosa atención a la terminología del filósofo y al uso coherente de los términos, así como a la irregularidad ocasional pero crucial de tales términos. Este descubrimiento puede hacerse solo a partir de las desviaciones o discrepancias significativas que se puedan observar en su lenguaje en la superficie; se tienen pistas o indicios de lo que se oculta en especial, aunque no exclusivamente, gracias al estudio de estos términos clave en su forma manifiesta. La interpretación no se hace con el propósito de mostrar la condición histórica del pensamiento en el pasado y cómo ha de considerarse a la luz del presente, sino de intentar penetrar y sacarlo a la luz, precisamente a través de la explicación de un texto escrito cuidadosamente. El objetivo de esta investigación es examinar si lo que el autor dice es verdad. Esto, por supuesto, también significa que si es posible que fuera cierto entonces, también es posible que todavía sea cierto ahora.¹⁹

Es interesante observar que las exploraciones académicas de Strauss sobre Maimónides han ejercido tal vez su mayor influencia entre los estudiosos israelíes, con independencia de que sigan su enfoque filosófico general o no. Probablemente quien les impulsó hacia un enfoque académico más o menos común del estudio contemporáneo de Maimónides fue Shlomo Pines, que era a la vez amigo y colega de Strauss. Respecto a la aproximación a la *Guía* de Maimónides —sobre cómo leerla y cómo traducirla— Pines fue también «estudiante» de Strauss. Siguiendo a Strauss, Pines se refirió a lo político, así como a lo literario, como esenciales para comprender a Maimónides. Al acercarse a la *Guía* desde el ángulo poco convencional de tales cuestiones, Pines reconoció que se planteaba igualmente el problema fundamental de cuál es el objetivo del libro. Esto requiere una nueva visión de casi todo lo que pensábamos que sabíamos acerca de Maimónides. Por supuesto, la monumental traducción al inglés de la *Guía* que hizo Pines contiene también el épico ensayo introductorio de Strauss, que, como es el caso, también resulta dificultoso y para algunos casi impenetrable, y por lo tanto, lleva un título irónico: 'Cómo empezar a estudiar la *Guía* de perplejos'. Sin embargo, la búsqueda rigurosa que hace Pines de las «fuentes filosóficas» de Maimónides puede juxtaponerse con el ensayo de Strauss respecto a su dificultad y su ironía, pues es cualquier cosa menos una obra para principiantes: el primero podría verse como un primer comentario, o al menos un manual básico del segundo, y le sirve bien como una guía erudita. Y esto aún sin mencionar que la traducción de Pines de la *Guía*, que dio al estudio de Maimónides en el mundo de habla inglesa su primera base sólida, se apoya en la noción de Strauss de cómo traducir y, por tanto, cómo estudiar adecuadamente el libro. Como sugiere el propio Strauss acerca de la traducción de Pines, es tal vez la única ayuda moderna al texto original árabe de Maimónides que iguala a la traducción al hebreo

¹⁹ Véase 'El carácter literario de la *Guía* de perplejos'. Para el tema de los libros en Strauss, véase especialmente *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, pp. 120, 181-96, 373-75, 380-82, 394.

medieval de Ibn Tibbon.²⁰ Sin embargo, todavía no ha tenido el efecto deseado de convencer a la mayoría de los estudiosos maimonídeos de la necesidad de leer la *Guía* de forma diferente a la que prevalece desde Salomón Munk en el siglo XIX.²¹ Por decir lo que debería parecer algo evidente por sí mismo según el enfoque de Strauss (pero que parece evidente solo gracias a su gran énfasis), los pensadores precisos y cuidadosos son, por regla general, escritores precisos y cuidadosos, y Maimónides era un lector de lo más atento tanto de la Biblia hebrea como de los filósofos.²² No obstante, este punto aún no ha conseguido la recepción de un número considerable de académicos, que siguen prefiriendo en su lugar a un Maimónides medido según los estándares históricos modernos, en el sentido de su contribución al pensamiento contemporáneo (en particular, la teología negativa), en vez de un Maimónides que pueda servir de base para una crítica del pensamiento contemporáneo. De hecho, ese es el motivo por el cual Strauss se dirigió a él, al menos después de *Filosofía y Ley* (1935). Lo que los estudiosos israelíes, en la estela de Pines, parecen capaces de aprehender en la *Guía* de Maimónides es que se trata de un libro que no se acomoda del todo a la mente moderna, aunque sorprenda lo bien que se comunica aún con la mente moderna y, sobre todo, postnietzscheana. Como resultado, Strauss defiende la función aparentemente pedante del erudito, que puede ayudar sustancialmente al filósofo si presta atención a los detalles supuestamente pequeños y pone de relieve las delgadas diferencias terminológicas. Este énfasis en tales dispositivos interpretativos sutiles no debe considerarse excesiva, ya que solo a través de ellos, sostiene Strauss, se pueden sacar a la luz distinciones importantes que, incluso si no se expresan con claridad, están en la intención del autor y, sin embargo, tienden a perderse. Como dice Strauss, ningún erudito contemporáneo debe «sentir vergüenza de ser un micrólogo» o atender a los mínimos detalles: para comprender el pensamiento del pasado y, sobre todo, el de un escritor como Maimónides, lo que se necesita primero y ante todo es «la reconstrucción de la terminología adecuada». Obviamente tal erudito tendrá que tener un agudo sentido de los problemas filosóficos potencialmente planteados e involucrados en este ejercicio de «micrología» no pedante; es decir, de acuerdo con lo que sostiene Strauss, el erudito tiene que ser o convertirse en filósofo para poder hallar el sentido de lo que el autor estaba pensando y diciendo.

Ciertamente, lo que ha resultado más obvio a partir de los cincuenta años dedicados por Strauss al estudio de la *Guía* de Maimónides es que ha sido capaz de hacer que Maimónides sea un requisito para cualquiera que se comprometa seriamente con la búsqueda y el estudio de la filosofía contemporánea, sin mencionar la ciencia política y el estudio de la religión, la historia de la literatura y la hermenéutica en sus orígenes bíblicos. Esto ha obligado a los estudiantes del pensamiento occidental a añadirlo, por decirlo así, al plan de estudios básico, es decir, al privilegiado «canon» de pensadores esencialmente occidentales, cuando sin embargo, antes de Strauss, había sido la tendencia de la mayoría de los pensadores y filósofos modernos el rechazarlo como un teólogo judío «provinciano». Gracias a Strauss, Maimónides (y sobre todo su *Guía*) se han movido desde la oscura periferia de la vida intelectual moderna (a la que fue consignado por Spinoza y de la que Cohen nunca lo llegó a salvar del todo) casi hasta el mismo centro. Por lo tanto, se vuelve a reconocer a Maimónides como un filósofo de gran profundidad, de mente valerosa y libre y cuyo pensamiento nunca fue determinado del todo por el dogma. Para penetrar en la mente de Maimónides a través de su obra escrita de forma tan compacta, Strauss hizo la distinción fundamental entre el pensamiento y la enseñanza. Esto no solo se deriva de la conciencia del esoterismo, sino que también conduce a ella y la hace posible: la conciencia de sentido común de que ningún pensador que merezca tal nombre revela todo lo que piensa en lo que dice, escribe, enseña, o promulga. Esto ciertamente no ocurre solo con Maimónides, ya que Strauss hizo notar que Platón en su *Carta VII* afirmaba claramente no haber discutido en sus obras literarias *ninguna* de las cuestiones que le preocupaban más profundamente. Esto haría que la reticencia a la que Strauss rinde un gran homenaje no fuera una idiosincrasia de la personalidad de Maimónides arraigada solamente en su contexto

²⁰ Véase 'Introduction to Maimonides' Guide'. Cf. también 'How to Study Medieval Philosophy', cap. I y ap. 4A de *On Maimonides*. Véase asimismo MARVIN FOX, *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

²¹ Para la excepción más clara a esta regla, véase Fox, *Interpreting Maimonides*, quien conoce bien los descubrimientos de Strauss, aunque entra en discusión con él en algunos puntos clave y también presta atención a lo que considera algunas dificultades que se siguen de la traducción de Pines.

²² Véase 'El carácter literario de la *Guía* de perplejos'.

histórico, ni una peculiaridad basada en una faceta excéntrica de su pensamiento, sino un aspecto fundamental de la condición humana con la que el filósofo, pensador o poeta debe tratar.²³ De nuevo parece juzgarse, incluso por aquellos que no tienen demasiado trato con su verdadero pensamiento, como una de *las* figuras verdaderamente ejemplares en la historia del pensamiento occidental. La rehabilitación revolucionaria que hizo Strauss de Maimónides no es un logro pequeño. Pero, por supuesto, como ya se ha destacado, el logro de Strauss respecto a Maimónides, a pesar de ser un gran acontecimiento académico en el siglo XX, no es un mero gran evento académico. Ciertamente, hizo que mantener el rechazo de Maimónides que Spinoza inició en el siglo XVII fuera problemático. De hecho, una vez que Strauss fue capaz de refutar la caracterización de Spinoza de Maimónides como un apologista de la ortodoxia religiosa y la teocracia medieval, reveló al mismo tiempo la dificultad de seguir el proyecto filosófico completo de Spinoza como la única vía eficaz y humana de conseguir una sociedad decente. Porque si la explicación llena de confianza que da Spinoza de lo que es la mente libre, cómo se realiza y qué vida necesita no es realmente precisa, y puede malinterpretar a gigantes del pensamiento tales como Maimónides, su programa teológico, pedagógico y político, diseñado para garantizar la producción de mentes libres, se vuelve cuestionable. Desde luego, muestra como mínimo que este programa no es infalible. Ciertamente Strauss no duda, en el espíritu de Maimónides, del fin que Spinoza establece y persigue, esto es, la producción de mentes libres en una sociedad decente, solo del conjunto de afirmaciones que hace como medio para lograrlo.

Cabe señalar que, si bien la crítica de Spinoza es la de mayor impacto, no fue el único punto de vista sobre Maimónides entre los pensadores modernos. Como mínimo, antes de finales del siglo XVIII y principios del XIX, con la victoria del idealismo alemán en la filosofía occidental (basado él mismo en Spinoza), había varios pensadores que todavía eran grandes admiradores de Maimónides: Hugo Grocio, Leibniz, Lessing y Salomón Maimon. Incluso el escritor Petrus Cunaeus, que no era especialmente justo hacia los judíos, fue capaz de reconocer la enorme importancia del pensamiento de Maimónides. Como se dice en su libro *De republica Hebraeorum* de 1617:

Hay un excelente autor, estimado por el mundo, llamado Rabbi Moses ben Maimon; recogió con éxito las enseñanzas del Talmud —dejando fuera sus nimiedades— en esa obra divina que llama *Mišnèh Tôrāh*. Nunca podría decir nada tan grande sobre este autor que sus virtudes no lo eclipsaran. Porque fue, por algún capricho del destino, el primer y único miembro de su nación que entendió correctamente lo que es no decir ninguna necedad. En este libro lo voy a llamar a menudo a testificar, ya que es el más distinguido de los testigos.

El aspecto positivo de la opinión de Cunaeus fue confirmada por Leibniz, mientras que descarta directamente su prejuicio:

El rabino Maimónides (cuyo mérito no se reconoce suficientemente con decir que es el primero entre los rabinos que han dejado de hablar sin sentido) juzgó también con sabiduría acerca de esta cuestión sobre el predominio del bien sobre el mal en el mundo.

En efecto, Leibniz prologa sus «observaciones» sobre la *Guía* con las siguientes consideraciones:

Este libro del Rabino Moisés Maimónides titulado *El Maestro de los Perplejos* parece bastante notable y más filosófico de lo que yo había supuesto. Se merece una lectura cuidadosa. El autor se distinguió en la filosofía, las matemáticas y el arte de la medicina, así como en su comprensión de la sagrada escritura. [...] Promete revelar el verdadero sentido de las parábolas de la ley. Había temido escribir, dice, ya que «estas son cosas sobre las cuales ninguno de nuestro pueblo en este cautiverio ha escrito hasta ahora».

²³ Véase 'On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy', en *Social Research* 13/3 (Septiembre de 1946), pp. 326-67 y especialmente pp. 348-55. Sobre esta sección de la reseña-artículo, Strauss apuntó que «lo único que no he escrito solo para estudiantes es la interpretación del pasaje, en cierto sentido decisivo, de la *Carta VII*». Véase 'Correspondence Concerning Modernity [with Karl Lowith]', en *Independent Journal of Philosophy* 4 (1983), pp. 105-19, y en especial p. 108; *Hobbes Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften-Briefe*, vol. 3 de *Gesammelte Schriften*, p. 663.

Para aquellos que pudieran rechazar la lectura esotérica de la *Guía* como una peculiaridad de Strauss o como resultado de un modo de lectura «perversa», puede ser útil tener en cuenta las palabras pronunciadas por el personaje de un diálogo del siglo XVI sobre la religión y la filosofía escrita por Juan Bodino, quizás el primer gran estudioso de Maquiavelo, en su *Coloquio de los Siete sobre los secretos de lo Sublime* [*Colloquium heptaplomeres*] (1588):

Salomon: La queja de Senamus es contra los sofistas, no contra los sabios y de seguro no contra aquellos que velaron las enseñanzas de la sabiduría sagrada en escritos muy oscuros. Rabí Moisés, hijo de Maimón, implora a sus lectores en sus escritos sagrados que no dejen que los secretos ocultos puedan hacerse comunes o los contaminen los profanos.

Por último, es a Maimónides (o al menos a sus estudiantes y su legado) a quien Nietzsche parece apuntar en este infrecuente homenaje:

Por otra parte, en los tiempos medievales más oscuros, cuando la nube asiática se había asentado con fuerza sobre Europa, fueron los librepensadores, estudiosos y médicos judíos quienes, bajo la presión personal más dura, sostuvieron con fuerza la bandera de la ilustración y la independencia intelectual, y defendieron a Europa frente a Asia; no es poco lo que debemos a sus esfuerzos: que una explicación más natural, racional, y en todo caso no mítica del mundo pudiera finalmente triunfar de nuevo, y que el anillo de la cultura que ahora nos une a la ilustración de la antigüedad grecorromana permaneciera intacto.

Aunque Nietzsche quizás se refiriese a pensadores judíos medievales distintos de Maimónides, es difícil imaginar a algún otro que se adapte mejor a lo dicho. Si estos escritores considerados en conjunto no eran predecesores directos de Strauss, ya que tuvo que superar el juicio negativo contra Maimónides sin ayuda y por su cuenta, sí eran al menos de la misma opinión acerca de Maimónides en lo que respecta a su gran poder como pensador. Los que dudan sobre el alcance y la completud del favor que muestra Strauss hacia Maimónides, tal vez puedan recordar los numerosos escritores modernos para quien Maimónides tampoco estaba encerrado en una camisa de fuerza medieval. Ellos también lo reconocieron como alguien capaz de trascender su época, y por lo tanto, alguien que tiene mucho que aportar a los pensadores modernos frente a los dilemas y callejones sin salida del pensamiento moderno.²⁴

Como resultado de la «revolución» de Strauss, el estudio del pensamiento de Maimónides a menudo se considera necesario para cualquier discusión contemporánea en filosofía, política y religión, en la medida en que intenten examinar nuevamente las cuestiones que afrontó de manera paradigmática: como nos ha mostrado, es como mínimo esencial tener en cuenta cómo y por qué los filósofos o pensadores escriben en la forma en que lo hacen, conscientes de repente gracias a él de que es una manera elegida deliberadamente de arte literario, con sus propios motivos únicos. Del mismo modo, esto es totalmente independiente del papel que Maimónides haya jugado en el avance y profundización de pensamiento del propio Strauss, papel que de hecho puede ser esencial para comprender el pensamiento filosófico de uno de los pensadores más poderosos en el pasado reciente. Tanto es así, que Strauss ha hecho a Maimónides no solo una figura de gran interés histórico de nuevo, sino también de repente una figura más vital para el presente: al igual que la mayoría cree que Platón no puede reducirse a un poeta filosófico griego autor de diálogos escritos en forma dramática propio de la antigua Atenas politeísta, así Strauss hizo que la mayoría reconociera a Maimónides como una gran figura filosófica, que no puede ser reducida a un apologista religioso judío del siglo XII y ju-

²⁴ PETRUS CUNAEUS, *The Hebrew Republic*, trad. de Peter Wyetzner, Shalem Press, Jerusalem, 2006, p. 15; LEIBNIZ, *Theodicy*, trad. de E. M. Huggard, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1951, p. 287; LENN E. GOODMAN, 'Maimonides and Leibniz', en *Journal of Jewish Studies*, 31 (1980), p. 225; JEAN BODIN, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime* [*Colloquium heptaplomeres*], trad. de Marion Leathers Daniels Kuntz, Princeton university Press, Princeton 1975, pp. 93-94; F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, § 475. Sobre un «platonista de Cambridge» inglés y moderno, quien en el caso presente —basándonos en el impacto que ha tenido en él el pensamiento de Maimónides (y en particular la *Guía*)— podríamos haber llamado mejor un «maimonídeo de Cambridge», véase JOHN SMITH, *Select Discourses*, Cambridge University Press, Cambridge, 1859, pp. 166-67, 174-75, 179-181, 184-185, 187, 192-195, 204-209, 213, 216-19, 221-222, 228-231, 235, 237, 241-43, 250-254, 257, 268-269, 272-277, 279, 287, 292-293, 304-306, 310-313, 314-318. Sobre el poder de un gran pensador en la historia, considérese la observación de Nietzsche: «Los más grandes sucesos y pensamientos —pero los más grandes pensamientos son los más grandes sucesos», *Más allá del bien y del mal*, § 285.

rista de la España y el Egipto medievales musulmanes. En otras palabras, Maimónides ha sido traído a la vida de nuevo como pensador por los propios esfuerzos de Strauss como pensador, del mismo modo que se ha rejuvenecido como una fuerza histórica por las labores de Strauss como estudioso. Sin embargo, con el fin de comprender adecuadamente las implicaciones de la contribución revolucionaria de Strauss al estudio de la filosofía medieval y su reanimación filosófica, creo que también es imprescindible explicar el desarrollo del propio pensamiento filosófico de Strauss, sobre el que Maimónides tuvo un impacto de gran importancia. Debe hacerse con el fin de desplegar su «razonamiento latente», que siguió un orden discernible en el proceso de descubrimiento por el cual Strauss desveló gradualmente capas ocultas del pensamiento de Maimónides y de sus acciones como pensador. El término «razonamiento latente» (que tuvo su origen en la psicología moderna) fue empleado por primera vez por Harry A. Wolfson con un propósito histórico muy diferente. Lo tomo prestado para su uso sobre Strauss, pero no lo utilizo como lo hizo Wolfson. Su objetivo era descubrir las «fuentes» filosóficas en el pasado histórico del pensamiento de un autor filosófico, fuentes de las que el propio autor puede haber sido completamente inconsciente. Mi uso del término no supone un intento de reconstruir el «inconsciente» filosófico de Strauss extrayéndolo del pasado, empleando un modelo psicológico para la investigación histórica, y afirmando conocerlo mejor de lo que él mismo se conocía. En lugar de ello, mi objetivo es trazar las etapas de su desarrollo cognitivo consciente como una serie de descubrimientos cada vez más profundos; por lo tanto, utilizo, en todo caso, una especie de modelo arqueológico de la mente consciente. Para decirlo con cierta imaginación: mi uso del término «razonamiento latente», que trato de «de-sedimentar» (tomando en préstamo el término de Husserl, también desplegado por Stanley Rosen para penetrar en la mente de Strauss), está diseñado en analogía con un arqueólogo que detalle cómo el descubrimiento de una herramienta por una civilización mostró las posibilidades de que se diseñaran otras. Esta invención permitió por su parte la exploración más amplia de los aspectos más profundos del mundo, que eran previamente desconocidos para ellos, desplegándose «lógicamente» del descubrimiento original.²⁵ Como he estado tratando de dejar claro junto al recuento de sus contribuciones como erudito, el propio desarrollo filosófico de Strauss como pensador recibió una influencia determinante de su encuentro repetido y su cada vez más profunda penetración en el edificio enorme y laberíntico del pensamiento de Maimónides en su *Guía*. Strauss consideraba la *Guía* un mapa trazado por su autor a través de una serie de senderos y caminos, en los que palabras clave «secretas» u «ocultas» desempeñan un papel principal, y en los cuales un paradójico «método de contradicción» guiaba sólida y constantemente al estudiante o lector que se encontrara buscando la ilustración a través de la *Guía* de Maimónides. Es esta visión sobre el proyecto ilustrador de Maimónides en expansión gradual la que se refleja, en todo caso, en las etapas progresivas del propio pensamiento de Strauss.

Sin embargo, en primer lugar debemos mencionar el contexto filosófico en el que surgió el pensamiento de Strauss. Los inicios de Strauss como pensador original realmente comenzaron con su demoledora —y sin embargo también vigorizante, e incluso energizante— comprensión de que la filosofía racional contemporánea está moral e intelectualmente en quiebra. Esto no quiere decir que toda forma o aspecto de la filosofía moderna esté necesariamente en ruinas; solo presagia una insatisfacción específica con el legado de la filosofía moderna por parte de los pensadores más poderosos de nuestra época, que generalmente abarca todo el pensamiento contemporáneo en tanto que está casi en su totalidad en deuda con Nietzsche, cuya destructivas pero incisivas preguntas tienen que ser contestadas. De hecho, consideraba que la filosofía contemporánea se había rendido a lo que llamó «historicismo radical» (la alternativa que ofrece Nietzsche a las pretensiones de la razón moderna), especialmente a través del pensamiento de Heidegger.²⁶ Como Strauss percibió, esta rendición dio lugar a su vez a la victoria de las formas dominantes de irracionalismo y antirracionalismo que podemos observar a nuestro alrededor, y que se limitan a enmascararse como filosofía (o ciencia). Una

²⁵ Sobre la concepción de Husserl de “de-sedimentation,” véase *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trad. de David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, junto a la discusión de su relación con Strauss en ROSEN, ‘Leo Strauss and the Problem of the Modern’, pp. 120-21, 132, 133.

²⁶ Véase ‘An Introduction to Heideggerian Existentialism’, en LEO STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. de T. L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago, 1989, p. 29. El curso del pensamiento reciente —y por lo tanto nuestro destino contemporáneo en filosofía, política, cultura y religión— encuentra tal vez su mejor resumen en el título de un capítulo del libro de ALLAN BLOOM, *The Closing of the American Mind*, Simon and Schuster, Nueva York, 1987: ‘La nietzscheanización de la izquierda y viceversa’.

tendencia sorprendente suele oscurecer a la vista esta rendición: las numerosas idealizaciones democráticas liberales del compromiso con el «historicismo radical» que conducen a una participación involuntaria en lo que incluso el marxista Georg Lukács llama «la autodestrucción de la razón» (aunque sobre una segura base «postmoderna».²⁷ La visión de Strauss acerca de las amenazas a la democracia liberal, un sistema político en el que creía firmemente, le llevó, por supuesto, a que le afectara profundamente como judío la destrucción durante la década de 1930 de la República de Weimar, la primera democracia liberal de Alemania, por Adolf Hitler y sus nazis. A Strauss lo turbó especialmente el hecho de que esto ocurriera mediante una victoria popular cuasi-electoral y aparentemente legal de Adolf Hitler y sus nazis, y que esta victoria se tradujera en una destrucción previamente anunciada de la democracia liberal, que apenas encontró resistencia por parte del pueblo alemán y que fue anunciada por los intelectuales y profesores como una gran liberación. Todo esto llevó a Strauss proclamar la excelencia de la democracia liberal solo si se mantiene correctamente: no puede «evolucionar» más allá de las limitaciones de la razón y la moral tradicional. Se puede decir con cierta seguridad que Strauss defiende a los antiguos y medievales e intenta «retornar» a ellos precisamente con este propósito: porque la defensa de la democracia liberal requiere la verdadera defensa de la razón, y esto no se puede lograr por completo sobre bases modernas. Como afirma Strauss:

El mismo efecto que Heidegger produjo a finales de los años veinte y principios de los treinta en Alemania, lo produjo poco después en la Europa continental en su conjunto. Ya no existe una posición filosófica, aparte del neotomismo y el marxismo crudo o refinado. Todas las posiciones filosóficas racionales liberales han perdido su significado y poder. Se puede lamentar esto, pero al menos yo no puedo aferrarme a posiciones filosóficas que han demostrado ser inadecuadas. Me temo que tendremos que hacer un esfuerzo muy grande con el fin de encontrar una base sólida para el liberalismo racional.²⁸

A pesar de que Strauss no consideraba el historicismo radical de Heidegger filosofía propiamente dicha, sino que más bien lo vio como «pensamiento» antifilosófico (coincidiendo con la propia evaluación de sí mismo que hace Heidegger como «pensador» en lugar de «filósofo»), creía que era, sin embargo, un poderoso desafío para la filosofía. Admitió un desafío, al que la filosofía misma *debe* responder y con el que *debe* luchar, sobre todo si ha de sobrevivir (o más bien, ser revivida), ya que está en la actualidad en un estado más o menos moribundo o disecado. Porque el «pensamiento» de Heidegger fue diseñado para administrar el golpe de gracia contra la tradición filosófica occidental *tout court*, ya que creía que esta tradición había sido construida sobre un terreno nihilista (el «olvido del ser») desde sus inicios con Platón. Strauss, por el contrario, consideraba que el propio Heidegger era el actor principal en este descenso al nihilismo, cuya marca observa solo respecto a la mayor parte de la reciente filosofía occidental *moderna*. El relato que Strauss cuenta sobre Heidegger encuentra un refuerzo en su sorprendentemente correcta caracterización de nuestra situación actual en Occidente, es decir, en su pronóstico asombrosamente preciso de la dirección en la que la filosofía occidental se movería en los cerca de cuarenta años que han pasado desde la muerte de Strauss. Anticipándose, por decirlo así, enunció el dilema con que se enfrenta la filosofía occidental: ¿qué hacer? Siendo él mismo pensador (y no un hegeliano dispuesto a confiar en la historia), Strauss percibió que esta crisis del pensamiento filosófico solo sería resuelta por una solución proveniente del pensamiento filosófico. Sin embargo, el destino de la civilización occidental moderna está enlazado, parece sugerir Strauss de forma oblicua, con el destino de la filosofía, dando a entender que cualquier persona que está a favor del Occidente moderno debe defender esta forma de pensamiento.

²⁷ Compárese GEORG LUKÁCS, *The Destruction of Reason*, trad. de Peter Palmer, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1981, con los comentarios de Strauss en 'Relativism', en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, pp. 19-21.

²⁸ Sobre formas de filosofía falsas, vanas o contrafácticas, como múltiples especies de «filosofía mutilada», véase ALFARABI, *The Philosophy of Plato and Aristotle*, ed. de Muhsin Mahdi, Cornell University Press, Ithaca, 1969; ²2002, pp. 48-49; y MAIMÓNIDES, *Guide* 1.5, pp. 29-31; 1.31, pp. 66-67; 1.71, pp. 177-83; 2.15, p. 292. Sobre las formas de «pseudofilosofías» y «pseudofilósofos» que confunden las mentes, véase 'How to Study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*', en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, pp. 190-91. Sobre «restaurar» la filosofía una vez que ha quedado «velada o destruida», véase *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. de A. Lastra, Alfons el Magnánim, Valencia, 1996, pp. 57-92.

El giro de Strauss hacia Maimónides y los medievales fue entonces —por decirlo con una frase simple, tal vez demasiado paradójica, aunque sin ser errónea— un retorno a la razón basado en una recuperación de la naturaleza, pero persiguiendo ese fin a través del estudio de la historia. La lógica de Strauss era que, si aún hay una cosa tal como la razón que se pueda defender, y si la naturaleza no es algo totalmente dominado y formado por la voluntad del hombre, los medievales como Maimónides deben saber algo sobre el verdadero carácter de ambas que nosotros, como modernos, no sabemos o nos han conducido a olvidar, tal vez en cierta medida debido a nuestro rechazo irracional de la Edad Media, así como del antiguo legado de la filosofía. Ciertamente, esto es así para nuestros «filósofos» recientes, pues de lo contrario no habrían sido cautivados tan fácilmente por el irracionalismo y el antirracionalismo, cosa que no les ocurrió a los mejores filósofos medievales, a pesar de la supuesta inmersión de estos medievales —que entrenaron sus mentes en una filosofía y política aristotélica enfrentadas a la religión revelada— en una forma mística de neoplatonismo, una suposición que Strauss rechaza.²⁹ Lo que tal vez resultaba a Strauss más increíble fue la idea de que estos pensadores filosóficos medievales libres, vigorosos y críticos, permitieran ingenuamente que este neoplatonismo determinara su concepción de la filosofía, como si no pudieran ver bajo qué luz tan distorsionadora colocaba a la filosofía, que se supone basada en la premisa de la naturaleza y su comprensión racional, distinta a lo que puede comprenderse como superficie táctica, o «enseñanza exotérica». Por otra parte, Strauss vio que el racionalismo moderno, en sus diversas y variadas manifestaciones, sin duda no parecía proporcionar «filósofos» recientes con los recursos para resistir el atractivo la sirénica llamada de la antifilosofía, si bien vívidamente imaginativa, enseñanza del historicismo radical heideggeriano.

A partir de la investigación, Strauss reparó en que esta racionalidad más profunda de Maimónides y otros medievales selectos podría ayudar a explicar por qué eran capaces de resistir el gran atractivo de las enseñanzas antifilosóficas medievales, a cualquiera de las muchas versiones de la teología dogmática o mística: porque el suyo era también un retorno a la revelación, de la cuál decían tener una comprensión auténtica. Tal racionalidad aparentemente más profunda lo atrajo, ya que su seriedad acerca de la revelación (como la principal forma de lo que, en el pensamiento moderno, tendría que ser consignado al irracionalismo) parecía sin embargo tener una visión más clara acerca de su desafío a la razón que la de sus sustitutos modernos. La lógica de Strauss era que algo en el alma humana (aunque solo fuera la naturaleza apasionada e imaginativa del hombre) se resiste a la razón, y este «algo» que resiste o bien es razonable o bien no razonable. Puede lindar con lo razonable, porque la filosofía tiene siempre la tentación de reclamar demasiado para sí misma respecto a lo que en realidad puede saber, incluso si trata de justificar esta afirmación como una medida defensiva que la vida de la razón tiene que emplear con el fin de preservarse. Sin embargo, tal vez la estrategia medieval de Maimónides era más razonable y menos irracional, en el sentido de aceptar provisionalmente la revelación (principalmente, aunque no exclusivamente, en forma de ley) como algo que no es adverso para la vida de la razón, en lugar de rechazarla por completo y casi a priori, con dicha aceptación provisional basada tanto en su evidente utilidad y como en su manifiesta sabiduría. Si la revelación así concebida puede realizar la acción social que pretende para ella, ligada tanto a la moral como a la filosofía, es porque siempre comprendió tanto la ley como la creencia, aunque la forma en que estas dos se distribuyan haya de ser negociada o decidida por una tradición histórica. La muy provisional aceptación de la revelación, a la que fue preciso enfrentarse como un reto apremiante, permitió a los medievales como Maimónides tener más claro en sus mentes los límites precisos de la razón y su necesidad de cosas no racionales para sobrevivir, incluso si (al contrario que

²⁹ Sobre las erróneas conexiones que los modernos estudiosos de la historia trazan convencionalmente entre el misticismo religioso y el neoplatonismo filosófico medieval, en particular en relación con al-Fârâbî, véase MUHSIN S. MAHDI, *Alfarabi and the Foundations of Islamic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 2001, pp. 2-3, 33-36, 148-49, así como los breves comentarios de Strauss discutidos en cap. 3, n. 8; cap. 5, nn. 14 y 44; y cap. 7, n. 28 de *On Maimonides*. al-Fârâbî consideraba también su misión avanzar en la causa de la filosofía, en el sentido de mostrar cómo revivir su salud y vitalidad en eras durante las cuales había quedado eclipsada o durante las cuales se había permitido que cayera en la enfermedad y languideciera. Véase MIRIAM GALSTON, 'A Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism', en *Journal of the History of Philosophy* 15 (1977), pp. 13-22; *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton University Press, Princeton, 1990. Para encontrar observaciones juiciosas sobre cómo el mismo asunto podría resolverse respecto a Maimónides, véase STEVEN HARVEY, 'Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Philosophers?', en *Jewish Quarterly Review* 83/1-2 (julio-octubre de 1992), pp. 51-70, y en particular, 'Appendix: Maimonides' Neoplatonism', pp. 68-70.

Spinoza) también contemplaban la necesidad y afirmaban el derecho de «corregir la revelación si se separaba demasiado de su base sustancialmente racional, si bien se le debe dejar ocuparse de lo suyo, mediante lo cual acomoda las necesidades irracionales del alma humana de una manera que ayuda a racionalizar o al menos moderar aquellas necesidades psíquicas y sus articulaciones sociales. En otras palabras, el hombre racional debe ser tan sabio como para permitirse aceptar las lisonjas aparentemente «irracionales» de la auténtica revelación bíblica, porque puede discernir que mediante ellas, se conseguían fines eminentemente racionales.

De hecho, las formas modernas de irracionalismo han demostrado ser poco adecuadas para lograr el control y el aprovechamiento de lo irracional para la causa de lo racional. Como resultado, ciertos descubrimientos tomaron forma en la mente de Strauss como consecuencia de su estudio de Maimónides. En primer lugar, que la razón necesita la revelación, precisamente con el fin de seguir siendo razonable, por paradójico que esto pueda sonar al principio. Y en segundo lugar, que es mejor que la razón acepte la revelación como su principal rival (en la forma de escritura proféticamente revelada) porque lo que le proporciona para hacer frente a sus rivales perennes no están en condiciones de proporcionarlo las formas del «irracionalismo» moderno (a menudo ideadas por los mismos filósofos). De hecho, esto es precisamente lo contrario de lo que ha sucedido en el pensamiento moderno. Al deshacerse de la revelación, desterrándola, o más bien reprimiéndola (aunque tal «deshacerse» se hizo aparecer bajo la forma de una filosofía y una ciencia que afirmaban ser capaz de refutarla), lo «irracional» volvió con aún mayor fuerza y capacidad destructiva. Podría parecer paradójico afirmar que el esfuerzo de Strauss para rehabilitar la filosofía pareció conducirlo a la defensa de la revelación bíblica, a la vista de la larga rivalidad entre la razón y la revelación, teniendo en cuenta que él mismo no hacen hincapié en esta defensa en sus propios escritos como producto de su interés por la razón. Pero Maimónides enseñó a Strauss que esta oposición sobre la única verdad puede energizar y revitalizar a ambas, lo cual, indique lo que indique, parece en sí mismo paradójico. Aunque Strauss no fomenta la paradoja, parecía considerar su uso imperativo o al menos inevitable en las cuestiones fundamentales, como también mantuvieron Sócrates, Kierkegaard y Nietzsche. Los tres afirman que hay un espíritu clarificador presente en el pensamiento dialéctico, el primer fruto de la cual no es siempre un resultado lúcido. «Las paradojas solo se vuelven peligrosas cuando se transforman en tópicos.» Evaluando el impacto causado por el propio pensamiento de Strauss, es posible sin duda hablar de una paradoja; a saber, que el esfuerzo para revivir la filosofía y el pensamiento bíblico, sobre todo en su forma original, sea el proyecto de un pensador consciente de ser moderno. Incluso si no se puede determinar con certeza si esto era un dualismo cognitivo deliberado (y que pudiera equivaler a una disonancia cognitiva), es curioso que tal vez el conflicto esencial en la interpretación que del propio Strauss hacen los estudiantes de su pensamiento se centra en lo que un campo sostiene que es el ateísmo de Strauss y el otro campo mantiene que es su piedad y patriotismo como se sigue de un teísmo cognitivo, es decir, la creencia inquebrantable en la *posibilidad* de conocer la verdad. Es plausible que, contenida en este conflicto sobre el legado de Strauss, se exprese una ambigüedad sobre la naturaleza de la filosofía misma. Si es así, entonces podríamos aprehender mejor la ambigüedad a través de la noción de Strauss de que cualquier discusión de este asunto debe estar enmarcada por una conciencia dialéctica del contexto político en el que se producen la discusión. Visto de esta manera, la relación entre la razón y la revelación también está determinada por la prioridad de lo político incluso en el debate filosófico. Strauss sostiene que la conciencia de esa prioridad anima el pensamiento de Maimónides. Esto ayudaría a explicar la curiosa reiteración de su noción de «Jerusalén y Atenas» en el prefacio de Strauss a una conferencia sobre Tucídides, en el que defiende su noción de que la tradición occidental sigue viva gracias a la tensión no resuelta entre Jerusalén y Atenas. Esta tensión no resuelta es un problema que no admite una solución libre de contradicción, al menos de una manera que sea coherente con la propia tradición occidental. Porque «la tradición occidental» es en sí misma una noción política que no puede ser desenredada de una manera que pudiera ser coherente con la lealtad a ambos elementos que la constituyen. Como Strauss dice,

Debo dejar abierto el asunto de si los mismos principios que sustentan la tradición occidental, es decir, si la filosofía y la teología, nos permitirían hablar de «la tradición occidental» en los términos que he utilizado. Permítanme declarar que hacer esto es imposible en última instancia. Pero es absurdo siquiera intentar hablar siempre en términos que puedan resistir el criterio de un análisis preciso. La mayoría de las veces nuestra máxima debe ser expresada en las palabras de un poeta griego [Eurípides, citado por Aristóteles, *Política* 1277 a19-20]: «No quiero estas cosas intelectuales, quiero lo

que necesita la ciudad». Mientras hablamos políticamente, es decir, crudamente, estamos de hecho obligados a hablar de la tradición occidental más o menos en los términos que he usado.³⁰

En tanto que Strauss habló o escribió como un pensador maduro, lo hacía «políticamente», es decir, con un profundo conocimiento de las consecuencias de sus palabras dichas como maestro o sus palabras escritas como erudito. Sin duda, esta aguda conciencia de alguna manera no coartó su estilo o disminuyó su vivacidad como profesor o erudito. Una vez que redescubrió la sabiduría de Maimónides, parece que nunca dejó de medir cuán preciso debe permitirse que sea un análisis, lo que le llevó a hacer la defensa de la tradición occidental constitutiva de su pensamiento siempre que la presentaba públicamente a los estudiantes y lectores, e incluso en privado con amigos.

En la comprensión de los esfuerzos de Strauss para rastrear cómo los modernos se confundieron en su propio intento de asegurar la posición suprema de la razón mientras que empleaban el legado bíblico en una relación de dependencia con fines morales, debemos reconsiderar su intento de desterrar por completo lo «irracional» y de culpar de su dominio continuo ante todo a la revelación. Sin embargo, con anterioridad lo «irracional» había sido bastante bien contenido, absorbido o reorientado por la revelación (por ejemplo, desviado en una dirección correctiva por grandes maestros de la revelación como Maimónides), aunque, por supuesto, la auténtica revelación actúa como algo mucho más grande que una simple corrección o canal catárquico para lo irracional, o un mero medio de transmisión educativa de lo racional. Esta reaparición con venganza de lo irracional, que había sido reprimido —o más bien, reorientado— por la revelación es, por supuesto, justo lo opuesto de lo que prometieron filósofos modernos como Spinoza, que había juzgado mal el alma del hombre y su necesidad de cosas que habían sido descartadas para el futuro con el término más despectivo, lo «irracional» (o lo «supersticioso»), a pesar de que abarca algunas de las necesidades más profundas del alma humana, que solo se pueden reducir, o refinar y elevar, pero nunca eliminar.

Para hacer frente a este dilema moderno crónico, Strauss cree que se benefició de recurrir a Gotthold Ephraim Lessing, uno de sus autores favoritos modernos, que de alguna manera parecía haber escapado a los peores dilemas sobre la razón y la revelación en los que el pensamiento moderno había quedado permanentemente atrapado. Según Strauss, enseñó una visión crítica de la razón y la revelación que, aun sin ser perfecta, era más sabia que la mayoría de las alternativas modernas, y cuyo estudio puede ser útil para aquellos que se ocupen de este mismo dilema. Logró una perspectiva superior precisamente porque no se esforzaba en encontrar una solución definitiva, a pesar de que ofreció una manera de mediar fructíferamente entre los contendientes. Especialmente digno de consideración es un comentario dramático hecho por Lessing en una carta a su hermano Karl de 2 de febrero de 1774, que refleja un lado de su sabia actitud. Yo diría que además está muy en el espíritu juiciosamente «ilustrador» de Maimónides, cuyas obras Lessing parece haber conocido bien:

Con la ortodoxia, gracias a Dios, las cosas se resolvieron bastante bien. Una cortina se ha dibujado entre ella y la filosofía, detrás de la cual cada una puede seguir su propio camino sin molestar a la otra. ¿Pero que está sucediendo ahora? Están destruyendo esta cortina y, con el pretexto de hacer de nosotros cristianos racionales, nos están haciendo filósofos muy irracionales. Te lo ruego, mi querido hermano, investiga con más cuidado este asunto y atiende menos a lo que nuestros nuevos teólogos descartan y más a lo que quieren poner en su lugar. Estamos de acuerdo en que el viejo sistema religioso es falso, pero no puedo compartir tu convicción de que es un mosaico de chapuceros y medio filósofos. No conozco nada en el mundo en lo que la sagacidad humana se haya mostrado y cultivado mejor. El auténtico mosaico de chapuceros y medio filósofos es el sistema religioso que ahora quieren establecer en el lugar del antiguo y que tiene mucha más influencia en la razón y la filosofía de la que el anterior presumió tener jamás.

El comentario de Lessing critica la teología de estilo moderno, es decir, la teología «liberal» del siglo XVIII, que estaba en deuda con la Ilustración moderna, y que fue solo ligeramente transformada por sus herederos de los siglos XIX y XX, en contraste con lo que Lessing llama «el viejo sistema religioso», es decir,

³⁰ Véase 'Thucydides: The Meaning of Political History', en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, pp. 72-73. Sobre el comentario acerca de las paradojas, véase JOHN NEVILLE FIGGIS, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Cambridge University Press, Cambridge, 1907, p. 87.

la teología premoderna. El nuevo sistema religioso subvierte o al menos debilita la revelación, aún con la intención de defenderla, al tratar de modernizarla demasiado, despilfarrando aquello que la hizo grande, es decir, su capacidad de «exhibir y cultivar la sagacidad humana» tan bien. Pero junto a ella está la otra cara de la actitud «maimonídea», que percibe que un elemento clave de la grandeza que se manifiesta por las fuentes y enseñanzas originales —tanto religiosas como filosóficas— es que deben permanecer separadas las unas de las otras, pues es la única manera en la que cada cual puede conservar su poder espiritual único, que a la vez es necesario para su adecuada confrontación. En sus últimos años, Lessing reconoció en la religión revelada original, así como en la filosofía antigua y medieval, fuentes genuinas de la sabiduría, cada una a su manera, de las que el pensamiento moderno se había desprendido inconscientemente por un ocasional abrazo demasiado entusiasta. Al ayudar a deshacerse de los viejos prejuicios, el pensamiento moderno se había limitado a sustituirlos por otros nuevos; como consecuencia, parece haber neutralizado la capacidad de pensar. Considérense algunos pasajes claves de una carta a su amigo Moses Mendelssohn de 9 de enero de 1777:

¿Es realmente bueno para uno mismo contemplar y preocuparse en serio sobre verdades con las que uno ha vivido y, en aras de la paz, debe continuar viviendo en constante contradicción? [...] Entre ellas están algunas que desde hace mucho tiempo he dejado de considerar como verdades. Aún así, no es desde ayer cuando me preocupo de que mientras descarto ciertos prejuicios, podría estar tirando demasiados, para luego tener que recuperarlos. Es solo el miedo a arrastrar toda la basura de vuelta a mi casa lo que me ha impedido hasta el momento hacer esto. Es infinitamente difícil saber cuándo y dónde hay que pararse, y para la gran mayoría de los hombres el objeto de su reflexión se encuentra en el punto en el que se han cansado de reflexionar.

Yo diría que esto es lo que le impresionó a Strauss de Lessing, al igual que también de Maimónides: el espíritu robustamente dialéctico que anima sus mentes maduras y que sirve a la causa de hacer justicia a la verdad. En otras palabras, el verdadero pensador debe permanecer vivo y animado en su reflexión y no dejar nunca que la fatiga determine cuál será su posición, como una mera posición de conveniencia o de descanso. Si Lessing era capaz de modificar radicalmente su convicción acerca de la Escritura y de la filosofía clásica (en la medida en que ambas parecen comprender las enseñanzas que una vez descartó como «prejuicios», si no «basura») sin rechazar a la vez de forma radical la filosofía moderna, entonces alcanzó el estado de la libertad de mente, que Strauss afirma haber descubierto también en Maimónides. El pensador que es genuinamente de mente abierta está dispuesto a considerar como posibles verdades que su actual «fe» deshabilita (si el pensamiento moderno puede ser definido como una «fe»). Lessing ejemplifica este verdadero espíritu abierto en el siglo XVII, al igual que Maimónides lo representa en el siglo XII (por más descabellada e inverosímil que tal posibilidad pareciera a la mayoría de los lectores contemporáneos). De hecho, esa misma contención muestra el compromiso de Strauss de pensar por sí mismo, en que se puede afirmar tal cosa acerca de Maimónides a pesar de que la mayoría de los eruditos y filósofos modernos han rechazado la idea de que Maimónides era, o incluso podría haber sido, un pensador de ese tipo. Es, como argumento, a este pensamiento de mente abierta y viva, como una aproximación esencialmente dialéctica a la verdad, al que Strauss se mantuvo fiel, y creía además que Platón había procedido de igual manera. Pensó sus elementos vitales podrían sobrevivir y surgir con independienvia de la historia, como una posibilidad humana permanente: es la auténtica vida filosófica, que precede a todas las enseñanzas filosóficas. Precisamente al ser posible que este espíritu propiamente dialéctico de verdadero pensamiento y de mente libre pueda convertirse en real e incluso ser enseñado en todas las épocas, no es nunca el simple producto de cualquier período único, sino que trasciende toda situación histórica, por únicas que puedan ser sus condiciones.³¹

Pero ¿por qué, según Strauss, «predicó» un hombre como Lessing la virtud humana de la tolerancia y la necesidad cognitivo-moral de la Ilustración moderna desde su peculiar «pulpito» (como le gustaba para caracterizar sus obras de teatro, como *El judío* y *Natán el Sabio*), mientras que un hombre como Maimónides elevó la virtud sobrehumana de la profecía para los pocos basada en la excelencia intelectual y cognitiva, y dio valor a la ilustración cognitiva para el mayor número posible en el proceso mismo de la codificación de la ley?

³¹ Véase HENRY E. ALLISON, *Lessing and the Enlightenment*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1966, p. 84; GREEN, *Jew and Philosopher*, pp. 148-50, nn. 6 y 7. Véase también 'Persecución y arte de escribir', en *Sin ciudades no hay filósofos*, pp. 71-72.

No hay duda de que Strauss pensaba que algunas de esas enseñanzas específicas y situadas históricamente podían seguir siendo pertinentes y válidas, en su totalidad o en parte, pero ésta no era su principal preocupación. Lo que contaba ante todo para Strauss no eran tanto estas enseñanzas en sí mismas como el espíritu de la mente que animaba a los pensadores que las propusieron. Lessing parece haberse considerado a sí mismo con el deber de utilizar sus sutiles pero poderosas artes literarias, no solo para elevar la mente de los que tienen potencial para las cosas más elevadas con el fin de ayudarles a acercarse a aquello para lo que están hechos, sino que también se percibió a sí mismo como obligado a ilustrar y educar a todos los seres humanos decentes hasta donde su propia capacidad lo permitiera. La base de este sentido del deber en el hombre de alma grande (o magnánimo) parece ser que no solo está impulsado hacia la perfección intelectual, que podría ser interpretada como una virtud privada, sino que su propio camino provoca en él un amor por la unidad de toda la excelencia humana, que se manifiesta a lo largo de un extenso campo humano. Esas virtudes, de alguna manera, tienen que ser cultivadas juntas, y su inculcación y ejecución en las almas más jóvenes llenas de potencial depende, hasta cierto punto, de la acción pública noble de los tipos humanos más elevados, almas generalmente mayores que aman y quieren ser amados por aquellos que tienen el potencial para las cosas más grandes y elevadas. Obviamente, la mayor parte de este argumento del «deber» natural provocado por el amor (aunque esté rudamente concebido) del hombre superior de inculcar la excelencia en otros seres humanos debe ser juzgado por sus méritos en cuanto a si se da en realidad, y se impone naturalmente, en ciertos seres humanos. En otras palabras, ¿es el amor una fuerza espiritual tan poderosa y convincente en el ser humano verdaderamente superior? Strauss, para responder a la pregunta de por qué los filósofos escriben libros no habla de voluntad de poder, sino del «amor del filósofo maduro por los cachorros de su raza, por los que quiere ser amado a su vez».³² Curiosamente, apunta a la *República* y a la *Apología* de Platón para justificar su lenguaje o más bien su lógica. El argumento recibe tal vez su mejor prueba, no de la autoridad de cualquier libro, sino más bien de los grandes maestros, líderes, pensadores, escritores y legisladores que aparecen espontáneamente entre los seres humanos, manifiestan una virtud humana asombrosa, dedican un enorme esfuerzo a su tarea y que, a pesar de la adversidad, las graves dificultades, y la resistencia, guían a segmentos de la humanidad hacia una dirección mejor. Así, se requiere un sacrificio en términos personales que este tipo humano parece hacer voluntariamente por el bien de sus semejantes. De hecho, las dificultades y la resistencia a menudo son generadas por antagonismo hacia la acción por la cual esos seres humanos superiores en cuanto a tipo enseñan, lideran, piensan, escriben o legislan, pero rara vez les impide hacer lo que se sienten llamados a hacer. Maimónides discutió esto en términos del tipo humano natural (aunque también incitado divinamente) conocido como el «profeta». Si esto no es una prueba, es al menos una especie de confirmación de la posibilidad humana que parece repetirse de forma natural como una fuerza inexorable, pese a su escasez. Y parece materializarse más plenamente como una realidad histórica en grandes figuras seleccionadas, de las cuales Maimónides es un paradigma clásico o arquetipo. Como cualidad natural de un tipo humano superlativo o «perfeccionado» (en el lenguaje de Maimónides), que se repite entre los seres humanos en todo tiempo y lugar, se manifiesta —ciertamente así lo presenta— como un exceso de virtud asombrosa, es decir, algo así como el hombre magnánimo de Aristóteles, cuyo «desbordamiento» implica el amor que lo lleva a actuar por los demás sobre la base de su excelencia intelectual, coronando la panoplia de virtudes en que se apoya.³³ No es demasiado difícil aplicar esto, con el ajuste apropiado, a una figura reticente como la de Leo Strauss. Se puede decir que este es el caso, al menos en la medida en que se le considera que un maestro con gran alcance, ambición e impacto.

Sin embargo, la salida a la luz producida por el amor no solo produce conflicto externo, como la lucha del gran tipo histórico para cumplir su misión o tarea a través de un acto de amor por los demás, al cual está llamado desde fuera. También es interno, y se refiere a la lucha espiritual y esfuerzo heroico de dentro por abrirse paso hacia la verdad, que es en cierta medida conocida a través de la propia virtud; de acuerdo con Maimónides, la lucha y el esfuerzo son llamados por el amor de Dios. Comoquiera que se conciba, el tipo más elevado quiere saber si el verdadero don que ha recibido es algo meramente interno o proviene de alguna

³² Véase 'Persecución y arte de escribir', en *Sin ciudades no hay filósofos*, pp. 71-72.

³³ Cf. F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, § 212, 287, 292, 295, con ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, libro IV, cap. 3, y con *Guide* 2.32-48 y 3.51-54.

fuentes externa. Es de la máxima dificultad saber cuál es la fuente de la verdad, pero la búsqueda de la misma y de sus posibles orígenes es un elemento clave en la búsqueda de conocimiento de uno mismo, así como de lo que está más allá de uno mismo. Es, cuando menos, el principio del discernimiento de cómo es posible apreciar a la vez la razón y la revelación como rivales que luchan juntos —y el uno contra el otro— con el mismo fin último: la búsqueda de la verdad. Si con Maimónides y Lessing, Strauss fue capaz de reconocer que no hay «nada en el mundo en lo que la sagacidad humana haya sido mejor mostrada y cultivada» que en los libros antiguos religiosos y filosóficos, entonces están también en este reconocimiento las bases para justificar un vida común que pueda establecerse entre la razón y la revelación, incluso aunque también pueda implicar o requerir la tensión y la discusión como un aspecto de aspiración a una vida juntas.

Strauss sacó a la luz, en sustancial medida ayudado por su redescubrimiento de la sutileza, profundidad, y libertad del pensamiento de Maimónides, que estos desafíos complicados y perplejidades aparentemente permanentes no se resuelven tan fácilmente como los grandes modernos nos habían hecho creer. Sostuvo, por el contrario, que este pensamiento con recursos se compromete a armonizarlos mejor manteniendo a los dos oponentes y competidores por la verdad en conversación civilizada, aunque a menudo paradójica. Gracias a las audaces reflexiones e investigaciones transformadoras de Strauss, esto lleva a todos los que se ven obligados por el curso de la modernidad a reevaluar la mayor parte de las cuestiones planteadas y los resultados alcanzados por la filosofía moderna a tener una mejor disposición para reconsiderar el pensamiento de un profundo pensador medieval como Maimónides, que todavía puede tener mucho que enseñarnos incluso si, y tal vez sobre todo si, vamos a ser y permanecer totalmente modernos.