

AL-FÂRÂBÎ

Chris Colmo

[Traducción de Manuel Vela Rodríguez]

LA QUERELLA ENTRE LOS ANTIGUOS Y LOS MODERNOS. En su contribución a un artículo conmemorativo sobre 'El logro de Leo Strauss', Harry Jaffa describió la querella entre los antiguos y los modernos como el tema práctico del pensamiento de Strauss.¹ Yuxtapuso ese tema práctico al tema teórico de Strauss, que Jaffa identificó como la relación entre la razón y la revelación. Al distinguir estos dos temas, Jaffa hizo uso de un tercer tema de las obras de Strauss: la relación entre teoría y práctica. Al intentar presentar las reflexiones de Strauss sobre el filósofo medieval al-Fârâbî (870-950) y su platonismo según Strauss llegaría a entenderlo durante más de un cuarto de siglo entre 1931 y 1957, tendremos ocasión de aludir a todos estos temas: antiguos y modernos, razón y revelación y teoría y práctica.

El principio es siempre incierto. Nos centraremos en este ensayo en la colección que Strauss publicó en 1935 con el título de *Filosofía y Ley*.² Los predecesores mencionados por Strauss son los *falasifa* medievales, representados por Avicena, Averroes y, por encima de todo, al-Fârâbî, a quien Strauss consideraba el fundador de la aproximación a la filosofía adoptada por los *falasifa*. La cuestión de en qué sentido al-Fârâbî es o no el comienzo aparece cuando nos encontramos con el hecho de que Strauss traza el propio punto de partida de al-Fârâbî hasta Platón. *Filosofía y Ley* se compone de tres ensayos recogidos en un libro con la ayuda de una Introducción, escrita con el propósito de hilar los ensayos, de unir lo múltiple. El primero de los tres ensayos es una revisión de *La filosofía del judaísmo* de Julius Guttman, a la que Strauss dio el título de 'La querella entre los antiguos y los modernos en la filosofía del judaísmo'. La Introducción y el ensayo sobre Guttman revelan el complejo sentido en el que la disputa entre los antiguos y los modernos se relaciona con el problema de la razón y la revelación.

Plantearé el problema no como me pareció desde el principio, sino más bien como se manifestó tras cierta reflexión. La Ilustración radical de los siglos XVII y XVIII se centró en la crítica a la religión. Para Strauss, esa crítica tuvo éxito en la práctica, pero no en la teoría. La creencia ortodoxa era ciertamente susceptible de «burla», especialmente a la luz de los triunfos de la nueva ciencia natural. Se podría derrotar a la ortodoxia con la burla y la risa. Pero la Ilustración radical no refutó la revelación en el plano teórico. La Ilustración radical se vio obligada a emplear una estrategia napoleónica (FL 61), dejando la ortodoxia aislada, pero sin cercarla por la espalda. ¿Por qué fracasó la refutación teórica? De acuerdo con lo que dice Strauss, el Dios insondable es imposible de refutar (FL 60). A la luz de la distinción entre los antiguos y los modernos, puede sobreestimarse el éxito de esta explicación de peso. Deja cualquier enfrentamiento entre la creencia y la incredulidad simplemente en un empate. Se nos deja una elección arbitraria entre la creencia y la incredulidad. Sea o no este carácter arbitrario un obstáculo para la creencia, Strauss lo vio como un obstáculo a la filosofía.

¹ H. JAFFA et al., 'The Achievement of Leo Strauss', en *National Review* 7 de diciembre de 1973, pp. 1347-1357; p. 1354.

² LEO STRAUSS, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, trad. de Eve Adler, SUNY Press, Albany, 1995 ('Filosofía y Ley. Contribución a la comprensión de Maimónides y sus predecesores', en LEO STRAUSS, *El libro de Maimónides*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Pre-Textos, Valencia, 2012; en adelante FL y número de página). La cursiva de las citas de este trabajo están en el original. Steven Harvey toma en cuenta los escritos posteriores de Strauss sobre este asunto en 'Leo Strauss' Developing Interest in al-Fârâbî and Its Reverberations in the Study of Medieval Islamic Philosophy', en *Reason and Revelation in the Middle Ages: A Festschrift for Charles E. Butterworth*, ed. de G. McBrayer, R. Paddags y W. El-Rayes, St. Augustine's Press, South Bend, previsto para 2017). Le agradezco sus inspiradores comentarios al borrador del presente ensayo.

De hecho, consideraba que una elección arbitraria en favor de la razón y contra la creencia era un ateísmo dogmático fatal para cualquier filosofía.

Una forma de indicar la dificultad que presenta la explicación anterior del fracaso de la Ilustración radical para refutar la ortodoxia es que es demasiado amplia. Si la Ilustración radical no puede refutar la creencia en el Dios incomprensible, tampoco pueden hacerlo los *falasifa* y tampoco puede Platón. ¿Pensaba Strauss en 1935 que ese problema es simplemente indecidible desde un punto de vista filosófico? Nosotros también debemos emplear la estrategia napoleónica y dejar atrás este asunto por el momento. Resulta que Strauss ofrece una segunda explicación del fracaso de la Ilustración radical para refutar la ortodoxia en el plano teórico. La Ilustración radical pudo mostrar que la ortodoxia era una forma de creencia y no una forma de conocimiento. Podríamos creer en el Dios incomprensible, pero no conocerlo. La mera creencia no tiene el carácter vinculante peculiar de lo conocido (FL 59). Pero ¿cuál es el carácter vinculante o el poder vinculante de lo conocido? La Ilustración radical concebía el conocimiento como vinculante por ser el producto de la conciencia humana. El conocimiento es una unión de teoría y práctica en la que el hombre es el dueño del mundo y de su vida. El mundo creado por el hombre borraría el mundo dado al hombre (FL 60-61). En un mundo creado por el hombre, sabemos solo lo que nosotros mismos hemos construido.³ Mientras que para Platón la caverna es un mundo de factura humana desde el que podría ascenderse al mundo real, para la Ilustración radical la caverna es el hogar del hombre en la medida en que pueda amueblarla con los productos de su propia mente. No hay ascenso a un mundo real. Es al mundo como producto de la conciencia humana del cual no hay ascenso a la realidad al que Strauss, en la primera nota a la Introducción, llama a la segunda cueva «innatural» (FL 51-52). La creencia carece del carácter vinculante del conocimiento que nosotros mismos hemos construido, pero esa crítica de la creencia ortodoxa sobre la base de la visión que tiene la Ilustración del conocimiento proporciona los medios para una defensa ortodoxa de la ortodoxia. La creencia ortodoxa es también un producto de la conciencia humana, o puede interpretarse como tal. Como producto de la mente humana, se puede entender la creencia como otro tipo de verdad. Tampoco aquí puede refutar la verdad de la ciencia a la verdad de la ortodoxia (FL 105-107). La ortodoxia puede reinventarse a sí misma y, por tanto, defenderse, reclamando para sí el suelo descubierto por primera vez por la Ilustración radical con el fin de refutar la ortodoxia. En la concepción anterior, la ortodoxia y la incredulidad podrían entrar en conflicto al reclamar la verdad objetiva, por ejemplo sobre la eternidad del mundo o la creación del hombre. Desde este nuevo punto de vista, «la relación de Dios con la naturaleza ha dejado de ser comprensible y, por tanto, de ser interesante» (FL 49). En ese nuevo marco de referencia, ni la eternidad del mundo ni el desarrollo evolutivo del hombre refutan la ortodoxia. Desde el punto de vista tradicional, el Dios insondable de la revelación no puede ser refutado porque es insondable. En la nueva concepción, posibilitada por la Ilustración radical, no puede refutarse a Dios porque es una de las «realidades que plantea la conciencia» (Strauss citando a Guttmann, FL 79). La religión ocupa su lugar como un dominio autónomo de la cultura creada por la conciencia humana (FL 72-73).

La defensa de la ortodoxia sobre el terreno proporcionado por la Ilustración radical «sería adquirida al precio de la fe en la autoridad de la Revelación» (FL 78). «Ya no se puede comprender la Biblia como revelada, sino como un producto de la conciencia religiosa» (FL 77). Strauss encuentra este punto de vista «incomprensible en sí mismo» (FL 102). «El que “tenga fe” en esa Revelación solo conserva en realidad, como dice Lessing, los nombres y rechaza las cosas» (FL 102). Strauss encuentra esa concepción incomprensible en sí misma, no sobre la base de la teoría del conocimiento de la Ilustración radical. Solo sabemos lo que nosotros mismos hemos construido. De ello se deduce necesariamente que la revelación cognoscible por nosotros es un producto de la conciencia religiosa.

Strauss trata de escapar de la perspectiva de la conciencia religiosa, la perspectiva que ve la religión como un producto de la conciencia humana, recurriendo a las exigencias de la ley, sobre todo de la ley divina. *Filosofía y Ley* es un retorno a Platón y al-Fârâbî, ya que supone reencontrarse con la ley como un modo de vida integral. La ley como modo integral de vida subsume lo que de otro modo podría tratarse de forma independiente como ética. Una de las claves que Strauss encontró en al-Fârâbî o, en todo caso, una de las cosas

³ RICHARD L. VELKLEY, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2011, p. 136.

que encontraron refuerzo en su estudio de al-Fârâbî, fue la idea de que no hay ética antes o independientemente de la política y la ley.⁴ No puede tratarse este sentido de la Ley como un postulado de la conciencia, ni como un dominio de la cultura entre otros (FL 97). Como la entiende Platón, la ley afirma que es un don del dios y arraiga en la verdad sobre el todo. La ley busca y pretende basarse en la verdad total sobre el todo. El encuentro entre la filosofía y la ley pretende devolver la filosofía al nivel en el que se encuentra con la ley así entendida. Como dice Strauss, al-Fârâbî lleva esa comprensión de la ley a su completud. al-Fârâbî completa lo que podría pensarse que Platón había completado.

LO QUE PLATÓN HABÍA EXIGIDO. «El profeta es el fundador del Estado platónico; el profeta lleva a cabo lo que Platón había exigido. Es posible que *al-Fârâbî* sea el creador de esa concepción de la profecía» (FL 189-190; la cursiva es del original a menos que se indique lo contrario). Con estas dos frases —el final de un párrafo y la primera frase del siguiente— Strauss coloca a al-Fârâbî justo en el centro de su esfuerzo por recuperar el sentido de la política de Platón, así como el sentido de la ley, tal y como fueron entendidos por los *falasifa*. Pero ¿cuál es el sentido de la política platónica? ¿Por qué se dirige Strauss a los *falasifa* con el fin de descubrir y recuperar la visión platónica? ¿Por qué ocupa al-Fârâbî —en vez de Avicena, Averroes o Maimónides— el lugar de honor en esa búsqueda para descubrir el sentido de la política platónica? Para responder a estas preguntas por completo, tendríamos que explicar detalladamente algo que Strauss no explica, una pregunta que ni siquiera plantea directamente. ¿Por qué no dirigirse a *La ciudad de Dios* de san Agustín como clave para el sentido de la política platónica? Si lo que Strauss nos dice es que la profecía, la revelación, completa de alguna manera la política de Platón, ¿no es Agustín el fundador de esa visión de Platón? Hasta donde sé, Strauss no explica, ni mucho ni poco, la respuesta o respuestas a estas dos últimas preguntas. Como mucho, ofrece la siguiente pista. Los filósofos islámicos y judíos de la Edad Media se guían por «la idea *original, antigua*, de la Ley como orden unificado y total de la vida humana, en otras palabras porque son discípulos de *Platón* y no discípulos de los cristianos» (FL 116). No hace falta decir que no podemos intentar ofrecer aquí una explicación completa y explícita, que Strauss no proporciona en *Filosofía y Ley*, de la que sería esa diferencia entre los discípulos de Platón y los discípulos de los cristianos.⁵

Lo que sí ofrece Strauss es una explicación completa y explícita de lo que pedía Platón.

Lo que Platón *exigió*, a saber, que la filosofía se subordinara a una instancia superior; al Estado, a la *Ley*, se *realizó* en la época que tiene fe en la Revelación. Con toda su libertad en la búsqueda del conocimiento, los filósofos de esa época son conscientes en todo momento de su responsabilidad con la Ley, ante la Ley: justifican su ejercicio de la filosofía ante el tribunal de la Ley; deducen de la Ley la *autorización* para filosofar como una *obligación* legal de filosofar (FL 200).

El lector contemporáneo podría interpretar mal esta declaración si considerase que indica meramente que los filósofos islámicos y judíos de la Edad Media trabajaban bajo el azar o incluso la desgracia histórica. La rendición de cuentas de la filosofía ante la ley no se presenta aquí como un mero hecho histórico, del que el testimonio más famoso es el juicio de Sócrates ante la ley de Atenas. La rendición de cuentas de la filosofía ante la ley es lo que Platón exigía —lo que Platón requería o demandaba— si la filosofía misma había de entenderse correctamente. «La libertad de la filosofía reside en su sumisión» (FL 140; véase también 134). Esta formulación sorprendente y paradójica es ante todo una declaración del problema y solo secundariamente una explicación de la relación entre la filosofía y la ley. La interpretación de Strauss de lo que pide Platón

⁴ LEO STRAUSS, 'Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi', trad. de R. Bartlett, en *Interpretation* 18/1 (otoño de 1990), pp. 3-30, p. 9; publicado originalmente como 'Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî', en *Revue des études juives* 100 (1936), pp. 1-37, p. 11; 'Algunas observaciones sobre la ciencia política de Maimónides y al-Fârâbî', en *El libro de Maimónides*, pp. 203-254, p. 115-116. Véase también DAVID LEWIS SCHAEFER, 'On Restoring the Primacy of Politics to Ethics', en *The Intercollegiate Review* 44/2 (otoño de 2009), pp. 42-47.

⁵ ¿No enseñaba Aristóteles tanto como Platón la «la idea *original, antigua*, de la Ley como orden unificado y total de la vida humana»? Por ejemplo, *Ética a Nicómaco* 1138 a6-7: «Lo que la ley no ordena, lo prohíbe». Por decirlo de nuevo, Strauss parece haber encontrado en esa noción de ley un remedio para el colapso de una base independiente para la ética en el mundo moderno. Sobre el punto de vista cristiano, véase LEO STRAUSS, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. de A. Lastra, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, pp. 70-71.

plantea varias cuestiones. ¿Por qué pide Platón la subordinación de la filosofía a la ley? ¿Qué razones llevan a Platón a considerar necesaria dicha subordinación? ¿Cómo satisfizo la ley revelada, según la interpretan los *falasifa*, esa necesidad? ¿Qué supone interpretar la ley revelada como el cumplimiento de un requisito planteado por primera vez por Platón sobre una base racional o puramente humana?

Antes de pasar a considerar las razones que hay detrás de la petición de Platón a favor de la ley, hagamos una pausa para considerar la última pregunta planteada anteriormente. Suponiendo que la ley revelada —la *Sharia* o la *Tora*— cumpla con la ley que pide Platón, ¿qué quiere decir el origen simplemente humano de esa petición? Si tomamos a Strauss al pie de la letra, cuanto más claramente pida o prediga la ley divina, más claramente se convierte en un obstáculo para creer en la ley divina.

La forma en que Platón se aproxima a la Revelación proporciona a los pensadores medievales el *punto de partida* desde el cual podrán comprender filosóficamente la Revelación. Pero si no querían que Platón les indujera a error en cuanto a la Revelación, entonces la filosofía platónica tiene que haber sufrido una *aporía* en lo principal, que solo la Revelación podía remediar. La interpretación radical de la doctrina de los aristotélicos islámicos y sus discípulos judíos supone interpretar las *Leyes* de Platón en el sentido de que remitan a la Revelación, pero solo remitan a ella (FL 120).

¿Qué está diciendo Strauss aquí? Es evidente que los *falasifa* no pueden considerar que Platón esté elaborando un código legal completo comparable con los códigos proporcionados por Moisés y Mahoma. Los *falasifa* islámicos no pueden conocer lo que Strauss llama la «notable yuxtaposición» de Platón y Mahoma que hace Nietzsche (FL 116-117, n. 1, refiriéndose a *La voluntad de poder*, § 972). Según Strauss, Avicena dice que lo que tiene que ver con la profecía y la ley religiosa está contenido en las *Leyes* de Platón.⁶ Pero Strauss se da cuenta de que esto no puede ser total o simplemente verdad sin socavar la verdad de la ley revelada. Si Platón ha logrado plenamente en las *Leyes* lo que la ley revelada intenta conseguir, entonces la revelación no es necesaria. La razón humana puede proporcionar todo lo necesario para la vida humana. La razón humana es suficiente por sí misma. Es en este sentido en el que fijarse en las *Leyes* de Platón amenaza con provocar a los *falasifa* la pérdida de fe en la ley revelada.

Con el fin de evitar la consecuencia de incredulidad que supondría encontrar en las *Leyes* de Platón una declaración completa y adecuada de la profecía y la ley divina, Strauss matiza el logro de Platón diciendo que Platón solo exige al profeta y apunta a la ley divina. Strauss incluso llega a decir que Platón «predice» la revelación (FL 194-195). Tal vez esa predicción convierta a Platón mismo en una especie de profeta. Como quiera que sea, el propio Platón nunca entra en la tierra prometida. Nos encontramos con la necesidad de la ley divina en Platón solo como una especie de *aporía*. Encontramos esta *aporía* explicada con claridad en una bella frase que Strauss escribe en 1926 sobre la doctrina de la ley divina de Maimónides:

De acuerdo con esta doctrina, la ley divina tiene la función de determinar los medios que sirven a las heterogéneas metas de la vida de los pocos sabios y de los muchos ignorantes a través de un único ordenamiento legal.⁷

Esta frase de un ensayo temprano sobre Spinoza ayuda a aclarar lo que quiere decir Strauss cuando escribe en *Filosofía y Ley* que en las *Leyes* «Platón transforma las “leyes divinas” de la antigua Grecia [...] en leyes verdaderamente divinas o para que se reconozcan como leyes verdaderamente divinas» (FL 120). La ley divina acompañaría tanto el bienestar de la multitud como la «perfección verdadera del hombre», es decir, la perfección teórica (FL 183), en una sola ley, pero «una ley como esa [...] solo puede tener un origen divino» (FL 120).

En esa aproximación a la Revelación que no toma como guía la Revelación captamos en su origen la fundación sin fe, filosófica, de la fe en la Revelación (FL 120).

⁶ En LEO STRAUSS, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, The University of Chicago Press, Chicago, 1975, p. 1. Strauss cita *La división de las ciencias racionales* de Avicena como la fuente del siguiente epígrafe: «El tratamiento de la profecía y de la ley divina está contenido en [...] las *Leyes*». La cita completa es bastante más compleja. Véase FL 184-185.

⁷ LEO STRAUSS, *The Early Writings (1921-1932)*, ed. de M. Zank, SUNY Press, Albany, 2002, p. 177.

El motivo de incredulidad hacia la ley divina que apunta Platón es, según Strauss, la necesidad de reunir en un solo ordenamiento legal los objetivos de los seres humanos, tanto filosóficos como no filosóficos. Pero, como muestra Platón en la *República*, un orden jurídico de ese tipo no puede realizarse; solo se puede desear o, como diría Strauss, exigir. O como da a entender las *Leyes*, un ordenamiento legal de ese tipo solo podría ser de origen divino. Strauss afirma que, mientras que Platón solo podía exigir o señalar la ley divina, los *falasifa* medievales vivían de hecho bajo una ley divina (FL 118-119). Mientras que Platón solo podía esperar que llegara un filósofo-rey o un legislador divino, los *falasifa* islámicos y judíos podían reconocer en el profeta real que vivió en el pasado una realización de lo que exigía Platón. Lo que Platón «concibió en su potencialidad» está disponible para los *falasifa* como una realidad. Los *falasifa* completan lo que cabría pensar que Platón había completado. Aunque encontramos útil esa fórmula, Strauss no la usa. Para hacer la fórmula más precisa, tendríamos que decir que los *falasifa* completan lo que Platón no pudo completar mediante la sola razón o sin revelación.

Esta explicación nos deja con varias preguntas. Strauss escribe sobre «la fundación sin fe, filosófica, de la fe en la Revelación». Pero ¿cuál era para Platón el fundamento de esa incredulidad? ¿Exigía Platón una revelación de que sabía que era imposible? ¿Comparten los *falasifa* esa incredulidad? Ciertamente, eso pensaba Algazel. Tenemos que mirar con más atención lo que Strauss llama el interés filosófico por la revelación.

EL INTERÉS FILOSÓFICO POR LA REVELACIÓN. Strauss deja claro que los *falasifa* modifican o corrigen a Platón. No creen que Platón esté pidiendo tan solo un rey-filósofo, sino un filósofo-profeta.

Que solo un profeta pueda ser el fundador de la sociedad perfecta implica que un hombre que solo sea filósofo no puede fundar la sociedad ideal; a diferencia de lo que afirma Platón, la coincidencia de la filosofía y el poder político no es suficiente para la realización del Estado verdadero: el rey-filósofo debe ser algo más que filósofo. Al proyectar el Estado verdadero, Platón predijo la Revelación, pero, del mismo modo que, por lo general, lo único que enseña a comprender plenamente una predicción es su cumplimiento, se debe modificar el proyecto platónico a partir de la Revelación fáctica, del Estado ideal fáctico (FL 194-195).

¿Cuál es la razón del interés filosófico por la revelación? ¿Por qué sustituye al-Fârâbî al filósofo-profeta por el filósofo-rey? ¿Y por qué al-Fârâbî, según lo interpreta Strauss, concibe esa sustitución como el cumplimiento de lo que exigía Platón?

Strauss problematiza primero el interés por la revelación. ¿Hace posible la revelación que los muchos conozcan la verdad aunque no puedan descubrirla por su cuenta? ¿O permite la revelación que el filósofo pueda encontrar verdades accesibles a la razón que de otra forma serían arduas para descubrir y que podrían seguir siendo inciertas sin la revelación? Strauss considera que estas son respuestas inadecuadas. No conceden que el filósofo pueda tener interés en la revelación en cuanto filósofo (FL 100, 107). «Racionalismo que tiene fe en la revelación» es para Strauss «escandalosamente incomprensible» (FL 102) si significa que la revelación no añade nada a lo que puede ser conocido por la sola razón. Para profundizar en el interés filosófico por la revelación, Strauss precisa «la pregunta: ¿cuál es la finalidad última de la profecía? ¿Por qué el género humano depende de los profetas?» (FL 182). Strauss detalla una respuesta a estas cuestiones que considera que Maimónides no da explícitamente; podemos añadir que tampoco al-Fârâbî da explícitamente esta respuesta, a pesar de que parece ser una respuesta que Strauss atribuye a los *falasifa*, incluyendo a al-Fârâbî y Avicena (cf. FL 186-188).

El «problema específico de la profecía es asunto de la política» (FL 112). El hombre es por naturaleza un animal político. Los seres humanos desean vivir con otros y necesitan asociarse con otros para poder realizar las múltiples tareas de la vida. Son, apunta Strauss, dos razones distintas para la convivencia (FL 182, citando *Política* 1278 b 19 ss.). Strauss añade una nota hobbesiana a esta explicación aristotélica de los orígenes de la vida política: «No hay en ninguna otra especie una diversidad tan grande ni oposiciones tan grandes en el carácter de los individuos como en la especie humana» y «los hombres necesitan de un guía que regule las acciones de los individuos de forma que la oposición natural sea reemplazada por un acuerdo basado en una regla establecida» (FL 182). En este llamativo relato, el origen de la sociabilidad política natural de Aristóteles se junta con el estado de guerra hobbesiano. Es como si Strauss invirtiera la crítica de Rousseau a Hobbes.

Según Rousseau, los hombres en estado de naturaleza no están en conflicto porque son asociales y viven separados. En el relato de Strauss, es la sociabilidad natural y la interdependencia de los seres humanos lo que descubre su conflicto y oposición naturales. Rousseau acierta al pensar que la sociedad produce comparación, competencia y conflicto, pero yerra al pensar que la sociabilidad en sí no es natural. La sociabilidad natural del hombre le obliga a encontrar un remedio para su hostilidad natural hacia aquellos que difieren de él en carácter y opinión. Aquí nos encontramos con la base del complejo platonismo que Strauss atribuye a los *falasifa*, incluyendo, debemos suponer, al primero de los *falasifa*, al-Fârâbî.

La existencia, la supervivencia, de la raza humana depende de la existencia de seres humanos capaces de gobernar. La necesidad de un gobernante toma dos formas, la necesidad de legislación y la necesidad de gobierno. Strauss se centra en la necesidad de legislación. Pero ¿por qué es necesario que el legislador sea un profeta? ¿No puede la razón humana proveer sin ayuda la legislación lo que los seres humanos necesitan para vivir juntos? La respuesta de Strauss a esta pregunta debe extraerse de su comentario a la obra de Julius Guttmann. Según Strauss mismo, la razón solo puede descubrir las demandas más generales y básicas de la moral. La razón puede descubrir «los principios de la vida en común de los hombres, el *derecho natural*, pero no las disposiciones particulares gracias a las cuales esos principios llegan a ser aplicables» (FL I 16). El filósofo como filósofo no puede legislar aquellas cosas que la razón no puede determinar. La razón determina la perfección específica del hombre, el fin último de la ley divina, pero no las «disposiciones particulares», los detalles de la ley. Strauss está explicando a Guttmann cuando dice que este llama a estas disposiciones particulares «normas de derecho de naturaleza puramente técnica», pero Strauss habla en su propio nombre cuando dice que para Saadia Gaon, «y una gran parte de los pensadores judíos que se ocuparon después de él de la filosofía de la religión» (usando el lenguaje de Guttmann con el fin de hacer referencia a los *falasifa*) «estas disposiciones particulares [...] solo pueden ser fijadas de forma adecuada por la Revelación» (FL I 16). El filósofo puede saber sin la revelación que los hombres deben vivir en comunidad y que para ello deben tener leyes que regulen la miríada de detalles de la vida. El filósofo puede saber sin la revelación que la filosofía misma es la perfección específica del hombre. Lo que el filósofo no puede saber, lo que solo puede legislar el profeta, son las «disposiciones particulares», sin las cuales la ley no puede ser un «orden unificado y total de la vida humana».

A pesar de la unidad de la ley, Strauss reconoce dos tipos de leyes (FL I 12). Hay leyes humanas que tienen como objetivo el bienestar del cuerpo y la sumisión que permite a los peleantes seres humanos vivir juntos en paz. El segundo tipo de ley tiene por objeto la perfección del hombre, la perfección de su intelecto. Esta es una «ley divina, que únicamente un profeta puede proclamar» (FL I 12). Es difícil escapar a la expectativa que la revelación debe ofrecer para la perfección específica del hombre y que la revelación, por tanto, ofrece para la ley divina que pretende conseguir esta perfección. El interés filosófico por la revelación surgiría así del interés filosófico por la perfección del hombre y del interés filosófico por la ley divina que pretende conseguir esta perfección. Sin embargo, por convincente que pueda parecer la conexión entre la revelación y la ley divina, no parece que esa sea la última palabra de Strauss sobre el asunto. Por el contrario, el filósofo no necesita la revelación con el fin de conocer la perfección específica del hombre. Pero como ser humano y ser político, el filósofo necesita la ley para regular muchas cosas que la razón por sí sola no puede determinar. Esa es la verdad «absolutamente necesaria para la vida» (FL I 07), que la razón no puede determinar.

El filósofo no se puede dar esa ley a sí mismo ni tampoco se la puede dar a otros; aunque pueda, como filósofo, *conocer* los principios de una ley en general y los principios de la ley racional en particular, no podrá *adivinar* jamás las disposiciones particulares concretas de la ley divina, cuya determinación exacta es el único medio para que la ley sea aplicable, o mejor dicho, para que llegue a ser una ley. El filósofo tiene, por tanto, interés en la Revelación, puesto que es esencialmente un hombre y el hombre es esencialmente un ser político (FL I 13).

Este pasaje sugiere con fuerza que la revelación es la fuente de «disposiciones particulares» y «estipulaciones precisas», cuyo contenido no puede ser determinado por la sola razón. ¿Se exige a un hombre que se case con la viuda de su hermano o se le prohíbe hacerlo? El legislador debe ser un profeta porque solo la revelación puede responder a esta pregunta. La razón sola no puede. Este ejemplo de ley que la razón no puede proporcionar no lo da Strauss. De hecho, el único ejemplo que da parece apuntar a la necesaria conexión entre la revelación y la ley divina. Solo la revelación puede decirnos si el mundo es eterno o creado, y se dice

que la verdad sobre este asunto es «absolutamente necesaria para la vida» (FL 107). ¿Qué sentido tiene decir de una ley dictada por un profeta que afirme la creación del mundo y no su eternidad que es «absolutamente necesaria para la vida»? ¿Se dirige una ley de este tipo a la perfección del intelecto o al bienestar del cuerpo? ¿Cuál de estos dos asuntos es absolutamente necesario para la vida? Por último, ¿qué vamos a hacer con el hecho de que Maimónides establezca la creación pero al-Fârâbî opte por la eternidad? ¿Se puede, de hecho, construir una política sana a partir de ambas suposiciones?

Hemos «precisado la pregunta» (véase el principio de este apartado). ¿Cuál es el fin último de la profecía? ¿Ofrece algo la profecía al bienestar del cuerpo o al bienestar del alma? ¿Por qué incluso el filósofo depende de la profecía? ¿Dirige la profecía al filósofo hacia la perfección específica del hombre? ¿O es que el interés del filósofo por la revelación brota del hecho de que como ser humano también es un animal político? Strauss analiza dos asuntos que podrían arrojar alguna luz sobre este problema: la profetología de al-Fârâbî y el mandato de filosofar como lo encontramos en Averroes.

LA PROFETOLOGÍA DE AL-FÂRÂBÎ. al-Fârâbî suministra lo que exigía Platón —completa lo que podría considerarse que Platón había completado— en su profetología. La profetología de al-Fârâbî, como Strauss la presenta, reúne la perfección del intelecto con la perfección de la imaginación.

En un resumen sucinto, Strauss explica que los *falasifa* entendieron la adquisición de conocimiento como «una actualización de la capacidad intelectual del hombre (del “intelecto hylico”) por medio del extra-humano y sobrehumano “intelecto agente”» (FL 157). Strauss describe esto como «el modo, entonces predominante, de comprender la enseñanza de Aristóteles» (FL 157). El hecho de que Strauss no sometiera esa opinión a un examen filosófico resulta extraordinario. O podríamos decir tal vez que trata esa concepción del conocimiento como trata de hecho la misma profetología: como parte de la doctrina política de al-Fârâbî.

El profeta, además de adquirir conocimiento a través del intelecto agente, debe también comunicarlo a la multitud mediante el discurso figurativo. Así, en el caso del conocimiento profético, el intelecto agente debe conducir a la perfección no solo al intelecto del profeta, sino también a su facultad imaginativa (FL 158). Strauss no cuestiona ni somete a examen filosófico en ningún pasaje de *Filosofía y Ley* esa extraña conjunción o mezcla del intelecto agente y la facultad imaginativa. Se contenta con las explicaciones metafóricas de esa actividad profética en términos de «destellos que provienen de las alturas», en los que además parece tener un gran interés (FL 192; 103). Strauss parece haber disfrutado suministrando una explicación que es en sí misma puramente figurativa y que, por tanto, solo puede tener por objeto la ilustración de la multitud.

Ya hemos visto que Strauss encuentra que la necesidad de comunicarse con la multitud es una explicación inadecuada del interés filosófico por la revelación (FL 100-102). También hemos visto que Strauss admite la posibilidad de que mientras que «las exigencias más universales de la moral fundamental» —en otras palabras, la necesidad que tiene el legislador de cuidar a la comunidad humana— pueden descubrirse mediante la razón, «las disposiciones particulares gracias a las cuales esos principios llegan a ser *aplicables*» (cursiva en el original) no puede descubrirse mediante la razón (FL 116). La necesidad de suministrar estas proporciona el vínculo entre la profecía y la imaginación. El filósofo como tal, el hombre teórico como tal, no es adecuado para ser un legislador (FL 112-113). Aunque Strauss cambió de opinión sobre este punto después de 1935, sigue siendo un eslabón crucial en el argumento de *Filosofía y Ley*.⁸

Strauss subraya que al-Fârâbî da dos versiones diferentes de la profecía. En una, el intelecto agente actualiza o perfecciona únicamente la facultad imaginativa del profeta; en la segunda, el intelecto agente perfecciona tanto el intelecto como la imaginación (FL 169). Para nuestro propósito, hay cuatro puntos dignos de mención en la explicación de Strauss. 1) Cuando la facultad imaginativa recibe un contenido desde el intelecto agente «asume las funciones del entendimiento (humano)» (FL 170). En otras palabras, en el relato de Strauss, la imaginación adquiere un significado muy amplio, coextensivo con las operaciones del entendimiento. 2) Mientras que el intelecto teórico conoce los inteligibles, la inteligencia práctica tiene que ver con los particulares (FL 170). Es la imaginación la que suministra el vínculo entre el particular y el intelecto o tal

⁸Véase la discusión sobre la insuficiencia de la razón humana en HEINRICH MEIER, ‘How Strauss Became Strauss’, en *Enlightening Revolutions: Essays in Honor of Ralph Lerner*, ed. de S. Minkov, Lexington Books, Lanham, 2005, pp. 363-382; p. 370.

vez, es la imaginación (en su sentido ampliado) la que simplemente se hace cargo de la función del intelecto humano en relación con los particulares. Esta es la función que la filosofía no puede ofrecer por sí misma. 3) Hay una segunda y más alto tipo de profecía en la que el intelecto activo perfecciona tanto el intelecto como la imaginación del profeta. Este tipo de profeta «se encuentra en el nivel más elevado de la humanidad» (FL 172). Strauss hace este último comentario a pesar del hecho de que en otro lugar del mismo libro señala que la facultad imaginativa es incluso «un obstáculo» para el filósofo (FL 113). 4) Strauss afirma explícitamente que la segunda y más alta clase de profecía se distingue por «su misión política» (FL 190). Strauss interpreta la profetología de al-Fârâbî en un contexto puramente político. El filósofo como tal no puede realizar esa función política. Resulta evidente que esta limitación es consecuencia de la necesidad de «disposiciones particulares», de la necesidad de legislar lo particular. Solo el profeta puede legislar lo particular, porque solo la imaginación —en el sentido ampliado en que se utiliza aquí— puede legislar particulares. La imaginación puede emitir mandatos relativos a las cosas particulares, mientras que para la filosofía teórica son arbitrarias o indecidibles.

EL MANDAMIENTO DE FILOSOFAR. El segundo de los tres ensayos que Strauss compiló para formar *Filosofía y Ley* comienza con una interpretación de la *Doctrina decisiva* de Averroes. La *Doctrina decisiva* es una declaración judicial que afirma la autoridad de la filosofía en la interpretación del Corán. Dondequiera que el lenguaje figurativo del Corán admita un conflicto de interpretaciones, el texto sagrado debe interpretarse siempre de la manera más coherente con la razón filosófica.

Averroes comienza su tratado siguiendo su propia máxima. Interpreta ciertos pasajes del Corán que exigen que los hombres filosofen. Así, la filosofía se convierte en una forma de obediencia a un mandamiento de la ley. Parece ser, desde luego, una interpretación del Corán que se guía por la filosofía. El alcance del mandamiento de Averroes de filosofar es un problema. Además de las clases de lo requerido y lo prohibido, la ley islámica tiene otras tres categorías: recomendado, no recomendado y neutral o indiferente. El lector se enfrenta a la cuestión de cómo puede ser que la filosofía pertenezca a la clase de cosas necesarias. La *Doctrina decisiva* es bastante clara en su enseñanza de que la filosofía es una actividad para los pocos que son capaces de ella. Así pues, es una paradoja hablar de que la filosofía sea necesaria. Averroes parece socavar su argumento presentándolo de forma demasiado amplia, haciendo el mandamiento demasiado general.

Averroes confiere autoridad a la interpretación filosófica del Corán. Con esto, podríamos preguntarnos si no convierte el mandamiento de filosofar en un mandamiento filosófico de filosofar. Strauss no trata ninguna de estas cuestiones, ni siquiera las plantea. Parece detenerse en la exigencia legal de filosofar que se presenta en la superficie del texto. Pero el propio Strauss plantea la cuestión del interés filosófico por la revelación, el mismo tipo de pregunta que nos hacemos aquí. ¿Cuál es el interés filosófico en el mandamiento legal de filosofar? ¿Necesita el filósofo como filósofo un mandamiento como este?

Parecería que el mandamiento legal de filosofar cumple un propósito filosófico solo si a la filosofía misma no le hace falta el modo de vida filosófico. Tal vez la filosofía, o en cualquier caso la filosofía teórica, no emita mandamientos. Tal vez el problema se vuelva más claro si se plantea la siguiente pregunta: ¿No es la filosofía un dictado de la naturaleza? ¿No está la filosofía basada en la naturaleza y, en particular, en la naturaleza humana? ¿Cómo podría ser de otra manera? Treinta años después de *Filosofía y Ley*, en *La ciudad y el hombre*, Strauss da una alternativa a la filosofía como dictado de la naturaleza. La filosofía como la perfección del hombre podría ser un «ideal» y algo «descubierto» por la razón humana.⁹ Como podríamos decir hoy en día, la filosofía como la más alta perfección del hombre podría ser en sí misma una construcción. Si la filosofía no es un imperativo de nuestra naturaleza, entonces bien podríamos querer basar la filosofía en un mandamiento legal de filosofar. Sin duda, esto promovería un interés filosófico en la obligación legal de filosofar. Vemos ahora que lo que Platón quería pero no podía encontrar por sí mismo era un mandamiento divino para filosofar. Platón se vio obligado a limitarse a basar la filosofía en un impulso natural, en un eros filosófico. al-Fârâbî y los *falasifa* suministran el mandamiento divino del que carecía Platón. La sugerencia de que Strauss ofreció una interpretación radical de los *falasifa* en *Filosofía y Ley* podría ser fácilmente apartada si pudiéramos encontrar

⁹ LEO STRAUSS, *The City and Man*, The University of Chicago Press, Chicago, 1978, p. 44 (*La ciudad y el hombre*, trad. de L. Livchits, Katz, Buenos Aires, 2006).

en *Filosofía y Ley* la noción de un soporte natural para la filosofía, el descubrimiento de un eros filosófico. Esto, después de todo, parece ser lo que exigía Platón en el *Banquete* y el *Fedro*. En vez de eso, nos dice que «no puede dejar de mencionar» la notable yuxtaposición de Platón y Mahoma en *La voluntad de poder* de Nietzsche, § 972 (FL 116-117, n. 1). En el pasaje citado, Nietzsche pone en cuestión la propia autocomprensión de Platón de su descubrimiento del bien. En la interpretación de Nietzsche, el bien se convierte en un producto de la legislación platónica.

REORIENTACIÓN. A veces se sugiere, de hecho lo hace él mismo, que Strauss no consideraba posible un retorno a la antigüedad y que cambió de opinión sobre este punto. Si eso es cierto, su primera interpretación de Platón y los *falasifa* en *Filosofía y Ley* podría ser más radical que sus interpretaciones posteriores. Por otra parte, las interpretaciones posteriores podrían considerarse más radicales en cuanto que explotan más conscientemente las ideas de Strauss sobre la escritura esotérica.

Strauss escribió dos artículos más sobre al-Fârâbî después de escribir *Filosofía y Ley* y ‘Algunas observaciones’. En 1945, escribió ‘El Platón de al-Fârâbî’. En el Prefacio a *Persecución y arte de escribir* nos dice que la Introducción a esta obra hace «libre uso» de ‘El Platón de al-Fârâbî’. Diez años después publicó un ensayo sobre el *Resumen de las Leyes de Platón* de al-Fârâbî llamado ‘Cómo leyó al-Fârâbî las Leyes de Platón’. Al final de este artículo, me gustaría hacer un comentario sobre estos dos artículos en relación a *Filosofía y Ley*.¹⁰

‘El Platón de al-Fârâbî’ comienza ofreciendo una descripción «esencialmente política» de la filosofía de al-Fârâbî, pero Strauss parece retirarse de esta explicación «esencialmente política». El breve libro de al-Fârâbî *La filosofía de Platón* gira en torno a la distinción entre «un tipo de conocimiento» y «una forma de vida». Strauss hace hincapié en que el conocimiento indicado aquí es el conocimiento teórico. El modo de vida que persigue este conocimiento es el modo de vida filosófico. Las cosas teóricas que el filósofo busca conocer son distintas de los modos de vida.

¿Cómo se relaciona esa explicación con la que Strauss daba una década antes en *Filosofía y Ley*? Si ponemos las obras una al lado de la otra, vemos que en 1945 ya no hay ninguna referencia a un mandamiento legal de filosofar. En *Filosofía y Ley*, Strauss encontró el mandamiento de filosofar en Averroes, pero interpretó a al-Fârâbî de una manera coherente con la necesidad de tal mandato. La filosofía tiene que vivir bajo una ley divina que oriente al hombre hacia su más alta perfección. Eso es «lo que Platón exigió». En ‘El Platón de al-Fârâbî’, el conocimiento teórico, «el conocimiento de la sustancia de cada uno de los seres», parece ser autosuficiente.

Aquí nos encontramos con un problema con el que llevo muchos años peleándome.¹¹ ¿Cuál es exactamente la relación entre el conocimiento teórico y el modo de vida filosófico? Un modo de vida no es objeto de conocimiento teórico y ‘El Platón de al-Fârâbî’ no se basa en un mandamiento legal de filosofar. ¿Qué es entonces lo que nos orienta hacia el modo de vida filosófico? ¿Recorre aquí Strauss tácitamente a la naturaleza como encontramos en el eros filosófico? Es cierto que *La filosofía de Platón* de al-Fârâbî menciona explícitamente el eros de Sócrates, pero Strauss no entra en detalles sobre cómo ese eros podría llenar el vacío dejado por la ausencia de un mandamiento de filosofar. Deja claro, sin embargo, que el conocimiento del filósofo-rey o el filósofo-profeta no representa el «nivel más elevado de la humanidad» (FL 172). Este lugar pertenece ahora solo al hombre teórico.

El ensayo de Strauss sobre el *Resumen de las Leyes de Platón* de al-Fârâbî hace hincapié en la importancia de los detalles en la obra de al-Fârâbî, algo claramente dirigido a reforzar la afirmación de Strauss de que al-Fârâbî es un escritor esotérico. Sin embargo, si comparamos el último ensayo de Strauss sobre al-Fârâbî con *Filosofía y Ley*, destaca un pasaje. En *Filosofía y Ley*, Strauss subraya «lo que Platón exigió: que la filosofía se subordinara a una instancia superior, al Estado, a la Ley» (FL 200). De hecho, Strauss incluso llega a decir: «La libertad de la filosofía reside en su sumisión» (FL 140; véase también 134). No es de extrañar, pues, que Strauss,

¹⁰ Véanse LEO STRAUSS, ‘El Platón de Farabi’, en *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*, ed. de C. Hilb, Prometeo, Buenos Aires, 2011, pp. 67-100, la Introducción a *Persecución y arte de escribir* en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, pp. 57-74, y ‘How Fârâbî Read Plato’s Laws’, en *What Is Political Philosophy? and Other Studies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988, pp. 134-154.

¹¹ Véase CHRIS COLMO, ‘Teoría y práctica: el Platón de Al-Farabi reexaminado’, en *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*, pp. 129-158.

escribiendo más de veinte años después, en 1957, diga que la siguiente cita del *Resumen* de al-Fârâbî «sigue llamándonos la atención por ser increíble». Strauss ofrece la siguiente traducción del *Resumen* 41, 21-23:

Luego explicó que cuando los hombres son buenos y más excelentes, no necesitan las leyes y los *nomoi* en absoluto y son completamente felices, pero los *nomoi* y las leyes son necesarios para aquellos cuyos caracteres no sean adecuados o buenos.¹²

Este pasaje es notable en un contexto islámico debido a la forma en que se cuestiona la necesidad de la ley. Pero es aún más llamativo en el contexto de todo lo dicho por Strauss acerca de lo que Platón exige, en *Filosofía y Ley*. Platón exige al filósofo que viva bajo la ley divina. Y más importante, la ley ordena filosofar. La ley estipula que la filosofía es el fin más elevado del hombre o que la filosofía es la perfección del hombre. Tal vez podamos ir tan lejos como para decir que es el filósofo-profeta quien establece a través de la ley que el hombre tiene una perfección y que esa perfección es la filosofía teórica. Con la perspectiva de *Filosofía y Ley*, resulta increíble que en su *Resumen* de las *Leyes* de Platón, al-Fârâbî diga que la ley es prescindible cuando los hombres son «más excelentes» (en la traducción de Strauss).

En su último ensayo sobre al-Fârâbî, Strauss parece seguir separándose de «lo que Platón exigió» en *Filosofía y Ley*. Al igual que en ‘El Platón de al-Fârâbî’, en ‘Cómo leyó al-Fârâbî las *Leyes* de Platón’ la estipulación de la filosofía como perfección del hombre ya no es la obra de un filósofo-profeta que legisla, a través de su interpretación autorizada de la ley divina, el mandamiento de filosofar. Lo que no sabemos, lo que Strauss no nos dice en ninguno de sus escritos sobre al-Fârâbî, es si él, Strauss, llegó a ver la perfección del hombre como algo dictado por la naturaleza o por un eros filosófico.¹³ Lo que está claro es que en *Filosofía y Ley* Strauss expone lo que vio como la alternativa más importante a la posibilidad de que la filosofía esté basada en la naturaleza, a saber, la posibilidad de que la filosofía como el fin del hombre sea algo descubierto por el hombre.

¹² ‘How Fârâbî Read Plato’s *Laws*’, en *What Is Political Philosophy?*, p. 152.

¹³ 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. 123-124.