

Vosotros – Las personas del verbo (filosófico) (o la “sutil corrupción” del lector de Leo Strauss).

You –References of the (philosophical) verb
(or the “subtle corruption” of the reader of Leo Strauss).

Claudia Hilb *

Fecha de Recepción: 1º de marzo de 2014
Fecha de Aceptación: 1º de marzo de 2014

Ante todo quiero agradecer muy especialmente la invitación a participar de estas jornadas, invitación que me honra por la gran estima intelectual y personal que tengo por quienes me han invitado, y por el igualmente hondo respeto que me merecen los colegas con los que comparto esta cita.

Debo confesar que el desafío me ha traído más de un problema, desde el título mismo, “Vosotros, las personas del verbo filosófico”. Dejemos de lado mi hesitación constante, en la preparación de este texto, entre el elegante “vosotros” del español de España, y el más pedestre Ustedes del habla hispanoamericana al que yo estoy naturalmente habituada. Dejemos de lado también que yo no soy filósofa; soy, por decirlo de algún modo, alguien que se dedica a la teoría política y cuya relación con la filosofía es intensa pero absolutamente asistemática. El problema principal que me ha traído es que, puesta a pensar lo más sostenidamente posible en cómo abordar el tópico, el “vosotros” se me volvía casi inabordable. En realidad, era atraída en

Investigadora en el IIGG-Facultad de Ciencias Sociales-UBA/ CONICET. Correo electrónico:
hilb@fibertel.com.ar

Este texto corresponde a la conferencia presentada en ocasión del lanzamiento del libro *Las personas del verbo (filosófico)*, Manuel Cruz (ed.), Barcelona: Herder, 2011, compuesto por seis artículos dedicados cada uno a reflexionar sobre un pronombre personal. Para el lanzamiento, que tuvo lugar en la Universidad de Barcelona los días 17 y 18 de octubre de 2011, fueron convocados seis invitados a hacerse cargo también, cada uno, de un pronombre personal, en una intervención que sería comentada por el autor del texto dedicado al pronombre correspondiente en el libro.

permanencia hacia el análisis del discurso, que se me aparecía como un lugar de preferencia para la constitución del “vosotros”, lugar al que sin embargo me parecía poco interesante dirigirme ya que todo lo que obtenía eran banalidades (acerca de la construcción de diferentes formas de interpelación) que a lo sumo, con cierto oficio, podía disfrazar para que parecieran ingeniosas.

Debo decir que Lorena Fuster ya me había advertido de la dificultad: el “vosotros” es la cenicienta de los pronombres personales y debe ser por algo que no parece suscitar mayor interés. Si el propio Benveniste, en el capítulo de la “Estructura de las relaciones de persona en el verbo”, le dedica apenas cinco renglones y medio de sus once páginas, para decir que puede tratarse de una generalización metafórica o real del “tú”. Y más estrictamente, en lo que a nosotros nos interesa, que es en tanto generalización real del “tú”, del “vosotros” colectivo, como lo denomina también, Benveniste no le dedica más que cinco palabras.¹ Aún así, encontré que en su contrastación con el mucho más nutrido “nosotros”, la lectura de Benveniste podía proveerme una orientación: el “nosotros”, señala Benveniste, se constituye de un “yo más...”, que puede definirse según su relación con la segunda persona: puede constituirse como un nosotros inclusivo, esto es un yo más ustedes, respecto de un “ellos”, y allí entonces predomina la segunda persona, o un nosotros exclusivo, un yo más ellos, y entonces predomina la primera persona, el yo. Observamos, ahora sigo yo, que frente a esta posible diferencia en el nosotros, el vosotros, o ustedes, se presenta como homogéneo, y como generalización real de un “tú”, que en tanto tal, como (nuevamente Benveniste) “la persona a la que la primera se dirige”, o también, como persona ficticia suscitada por “yo”, o como “la persona no subjetiva, frente a la persona subjetiva que “yo” representa.”²

¹ “Dans le passage du “tu” à “vous”, qu’il s’agisse du “vous” collectif ou du “vous” de politesse, on reconnaît une généralisation du “tu”, soit métaphorique, soit réelle, et par rapport à laquelle, dans des langues de culture surtout occidentales, le “tu” prend souvent valeur d’allocution strictement personnelle, donc familière”. Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966, p. 233.

² *Ibid.*, p. 232.

Entonces: generalización real del tú, persona plural a la que la primera (siempre, en realidad, necesariamente singular según Benveniste) se dirige, persona no subjetiva, ficticia, suscitada por el “yo”, asociada a este por una correlación de subjetividad.

Como les decía, de allí a la tentación del análisis del discurso hay apenas un paso. Qué hice, y luego deshice: en mi desesperación por asir el “vosotros” pasé por la oración fúnebre de Pericles, por los discursos de Hitler, por la literatura de los países comunistas, en fin, les ahorro la lista. Como les decía, obtenía resultados que me parecían banales, que podían ser bonitos (siempre paga bien leer un pasaje de la oración fúnebre, claro) pero que me parecían francamente banales. Y entre otras cosas, en todos estos intentos sentía que finalmente la segunda persona del plural a la que el vosotros aludía se me evaporaba de manera permanente, ya que no dejaba de pensarla desde el “yo” que la constituía. Entonces, poco a poco, se me fue apareciendo esta otra forma de abordarla: colocándome yo, a la vez, en las dos posiciones, la de un yo ante un ustedes, que sois vosotros, pero sobre todo colocándome yo como parte de un “vosotros”, que somos todos nosotros cuando nos colocamos como destinatarios de la obra de un autor.

Entonces, habiéndoles ofrecido la explicación sucinta para el extraño camino por el que finalmente transitaré esta búsqueda del “vosotros”, colocándome en su seno, intentaré en lo que sigue trazar un itinerario lo más propio posible de la segunda persona del plural, de este vosotros o ustedes, en tanto podemos efectivamente imaginarla, cada vez, tal como lo sugiere Benveniste, como aquella persona “a la que la primera se dirige”, persona ficticia y plural suscitada por el yo, en tanto destinataria, podemos decir también, de un discurso. Y propongo, para ello, pensarla en tanto destinataria del discurso de la obra, o si Uds. quieren, en tanto aquella persona plural, ficticia, a la que se dirige la obra de un autor.

¿Quién es el vosotros, destinatario de la obra del autor? Tal es la pregunta a la que, a través de la indagación de lo que entonces llamaré su “constitución del vosotros como destinatario”, intentaré responder interrogando la obra del autor. Y he decidido

hacerlo acudiendo a un autor preciso: me refiero a Leo Strauss. Elección arbitraria, si Uds. quieren, guiada ante todo por el interés que este autor me suscita; pero no tan arbitraria, tampoco, en tanto está orientada por la centralidad que ocupa en la obra de Strauss la figura del destinatario, o de *los* destinatarios necesaria, voluntariamente diferenciados, pero que está orientada además y sobre todo por el embrujo que ejerce el *propio* arte de escribir de Strauss, y por su capacidad, entonces, de colocar al lector, o en este caso, de colocarme a mí como destinataria de esa obra, de involucrarme en el desciframiento de esa escritura, como parte de esa persona plural, ficticia, de ese vosotros instituido por su discurso. No cualquier autor podría, creo yo, ofrecer materia suficiente para esta torsión que estoy imponiendo al tema. Strauss, sin duda, la ofrece de sobra.

Ahora bien, lo primero que debo señalar es que no es asunto menor pretender ocupar ese lugar, como lector de Strauss. Sabido es que Strauss despliega, a través de su obra, una idea de la obra como enseñanza, forjada por un autor con pleno dominio de su arte, el arte de escribir, y dirigida a un lector perfecto, capaz de descifrar ese arte. Y si bien es cierto que toda obra de escritura demanda del lector su desciframiento, que toda obra exige potencialmente del “vosotros” que proyecta una actitud alerta, en Strauss esta exigencia de desciframiento dirigida al lector elegido, al destinatario, adquiere una dimensión más específica: en la escritura del filósofo debe ocultarse, bajo una apariencia anodina, una verdad peligrosa que sólo ha de ser comprendida por el destinatario al que el filósofo se dirige. Dirigida al lector perfecto, a ese “vosotros” en el que tengo la desmedida pretensión de incluirme, la obra debe al mismo tiempo responder al desafío de que será leída por otros lectores, que no son sus verdaderos destinatarios, a los que debe permanecer oculto el carácter disruptivo de su enseñanza. Dicho en otras palabras, es posible también inscribirse equivocadamente en el lugar del destinatario; es posible leer a Strauss y creyendo ser el destinatario del texto, creyendo ser su “vosotros”, ser apenas el lector inevitable de una obra abierta al acceso de todos –un “ellos” que, gracias al arte del autor, se toma por un “vosotros”.

De ello da testimonio el propio Strauss con ironía. En un pasaje notable de ese texto notable que es “El *Platón* de Farabi”, Strauss advierte lo adecuado de la traducción inadecuada que hacen los traductores de Farabi:

Los traductores (...) merecen ser elogiados por poner de manifiesto en sus traducciones su comprensión del pasaje mencionado. Porque, así como esa comprensión conduce a una confusión radical sobre las intenciones últimas de Farabi, ella no resulta de un error accidental: Farabi deseaba ser comprendido por la mayoría de sus lectores exactamente de la manera en que fue comprendido por sus traductores modernos.³

Hay entonces un modo correcto de comprender equivocadamente: el de aquellos lectores que, incapaces de acceder al sentido esotérico del texto –de constituirse verdaderamente en el “vosotros” designado– comprenden cabalmente su sentido exotérico, aquel sentido en el que como lo señala la frase recién citada de Strauss el autor deseaba que lo comprendiera la mayoría de sus lectores –que creyendo ser parte del “vosotros” no son, en realidad, sino un “ellos”.

Lo cual convoca inmediatamente a varias preguntas: la primera, ¿por qué es necesario esconder la enseñanza profunda, dirigida al lector escogido que nos jactamos de ser, bajo la letra de un mensaje diferente, accesible a todos los lectores? Expresado de otro modo, ¿cuál es el secreto que el filósofo debe, a ojos de Strauss, cuidarse de revelar abiertamente, y que sin embargo el destinatario designado – nosotros, o sea, su vosotros debe poder descifrar en los pliegues esotéricos de un discurso exotérico? La segunda: ¿cómo puede el autor, en un mismo texto, esconder ese secreto a los ojos del público en general y revelarlo al destinatario verdadero? Y por fin, ¿cómo entonces, justamente, descifrar nosotros adecuadamente ese texto, como constituirnos en su destinatario, en su “vosotros” y no incurrir en el error en que incurren los traductores de Farabi sobre los que descarga su ironía Strauss?

³ Strauss, Leo. “El *Platón* de Farabi”. En Hilb, Claudia (comp.). *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. Buenos Aires : Prometeo, 2011, p.94.

Podemos decir, en primera instancia, que el secreto protege una verdad peligrosa. Tal como la entiende Strauss, y como a sus ojos ya lo entendió Platón, la filosofía, en su búsqueda del saber acerca del Todo, asciende en dirección del conocimiento desde las respuestas de sentido común acerca de lo bueno, lo justo, lo verdadero, y en ese ascenso abre el acceso a conquistas peligrosas: muy particularmente, accede a la comprensión de que los valores sobre los que se sustenta la vida de la ciudad, esos valores a partir de los cuales ha iniciado su cuestionamiento, no pueden ser demostrados filosóficamente. Esta constatación, entiende Strauss, resulta extremadamente dañina para la ciudad tal como existe –es dinamita para la ciudad, dice Strauss en algún lado, puesto que la ciudad, para vivir y vivir bien, necesita creer en sus valores. En ese ascenso el filósofo accede también simultáneamente, en su filosofar, a la comprensión de que en la filosofía encuentra la más alta forma de placer, de un placer que está vedado a los no-filósofos. De esa manera, si no ejerce la reserva acerca de aquel saber al que accede, el filósofo se convertirá ineluctablemente en enemigo de la ciudad: porque pondrá en cuestión sus valores, y porque se declarará en posesión del bien más alto, un bien vedado a la multitud. Por responsabilidad política, y por protección personal, el filósofo debe transmitir su conocimiento de manera reservada. La enseñanza del filósofo, entonces, sólo debe ser accesible para aquellos de entre sus ciudadanos que poseen una disposición especial para la filosofía. Es a ellos, entonces, a los más aptos para la filosofía, a quienes dirige su enseñanza esotérica el filósofo, quien al mismo tiempo –por proteger a la ciudad, pero también por protegerse él mismo de no aparecer como enemigo de la ciudad– debe aparecer como sustentando aquellos mismos valores que él sabe son, filosóficamente, indemostrables.

¿De qué modo procede el autor para dirigirse a un lector designado mientras distrae, por así decir, al público en general del verdadero contenido de su obra, o mejor aún, de qué modo procede el autor para comunicar simultáneamente verdades peligrosas sólo accesibles a una minoría, y para transmitir mensajes edificantes para la mayoría? “La moderación”, señala Strauss en *Qué es filosofía política*, “no es una

virtud del pensamiento (...); el pensamiento no debe ser moderado sino audaz, por no decir desvergonzado. Pero la moderación es una virtud que controla el discurso del filósofo”.⁴ ¿Cómo puede el filósofo ser a la vez moderado y desvergonzado, y propender a que nosotros, su destinatario (su vosotros), sus lectores perfectos, estemos en condiciones de acceder al núcleo de su enseñanza inmoderada? ¿Cómo puede un escrito lograr su cometido, esto es, “revelar la verdad a algunos, mientras conduce a otros a opiniones saludables”?⁵

Tal como nos lo presenta Strauss, Platón resuelve en la escritura este déficit fundamental de la palabra escrita, que consiste en ser accesible a todos. Si Sócrates, tal como nos lo muestra Platón, entablaba diálogos diferentes con interlocutores diferentes, Platón, al poner estos mismos diálogos por escrito y hacerlos por lo tanto accesibles a todos, debe disponer el escenario de manera tal de decir “cosas diferentes a personas diferentes”. Leído adecuadamente, indica Strauss, el diálogo platónico “revela poseer la flexibilidad o adaptabilidad de la comunicación oral”.⁶ Es solo en el conjunto de la obra de Platón, en la observación de la disposición escénica de los personajes de cada una, en la identificación de aquello que es callado en cada una de ellas, en la composición del sentido que se abre en el conjunto, que podremos captar el núcleo de la enseñanza platónica. Del mismo modo, en senda platónica, y por lo menos hasta entrada la modernidad,⁷ los filósofos habrán comprendido la necesidad de la escritura esotérica, y desarrollado un arte de escribir en el que a través de llamativos errores, contradicciones inesperadas, repeticiones ligeramente modificadas y otros numerosos artilugios, habrán logrado despistar al lector superficial al mismo

⁴ Strauss, Leo. “What is political philosophy”. En *What is Political Philosophy*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988, p. 32.

⁵ Strauss, Leo. *The City and Man*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988, p. 54.

⁶ *Ibid.*, pp. 52-53.

⁷ No podemos aquí entrar en el análisis de la distancia que separa, respecto del modo de escribir, a los autores modernos y a los autores clásicos en lo que concierne a la peligrosidad de la divulgación de la filosofía. En “Persecución y el arte de escribir” Strauss afirma de manera tajante que “la actitud que la gente adopta en relación a la discusión pública depende decisivamente de lo que piense de la educación popular y sus límites. Hablando en términos generales, los filósofos premodernos fueron más tímidos en este sentido que los filósofos modernos”. Strauss, Leo. “Persecution and the art of writing”. En *Persecution and the Art of Writing*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988, p. 33. (Todas las traducciones de textos de Strauss son mías).

tiempo que habrán logrado atraer la atención del lector particularmente dispuesto para la filosofía. Así, en efecto, leerá Strauss, lector ideal de Platón o de los filósofos sometidos a la necesidad de la doble escritura, a Platón, o a Maimónides, o a Farabi, y así nos exige también Strauss a nosotros, sus lectores, que lo leamos.

Pero, entonces, por fin, ¿cómo leer a Strauss? ¿Cómo colocarnos en ese lugar, de aquel que comprende, cómo sostener el desafío de constituirnos en ese lector ideal? Tal vez sea alentador, para quienes como yo durante bastante tiempo leímos a Strauss sin entender nada, escuchar a Strauss decir, en una conversación pública con su amigo Jacob Klein, que cuando comenzó a leer a Maimónides este le resultaba completamente ininteligible. Y que, concentrado en la profetología de Maimónides, su comprensión se le abrió el día que encontró la frase de Avicena que dice que “el trabajo clásico sobre profecía y revelación es las *Leyes* de Platón”.⁸ Probablemente uno de los caminos más fructíferos para el lector de Strauss sea introducirse a la obra a través de su lectura de Farabi, o su lectura de la lectura farabiana de Platón. Comprender la filosofía de Strauss es comprender su Platón, comprender su Platón es comprender su lectura de Farabi.⁹ Y comprender su lectura de Farabi, añadiré, es comprender la búsqueda straussiana de un camino alternativo a la alternativa entre ortodoxia religiosa y razón moderna, o crisis de la razón moderna.

Pero no se asusten, o no os asustéis. Si ya es suficientemente pretencioso pretender colocarme en el lugar del lector potencial de Strauss, sería aún más pretencioso de mi parte proponerles ahora desandar todo este camino aquí, de la crisis de la razón moderna a la Ilustración medieval y de esta a Platón y vuelta, todo eso en treinta minutos. En lugar de ello les propongo que intentemos ocupar el lugar del lector privilegiado a través de una pregunta que podría, en realidad, si la contestáramos por

⁸ Strauss, Leo. “A giving of accounts”. En *Jewish Philosophy and the Crisis of our Time*. Albany: State University of New York, 1997, pp. 462-463.

⁹ Como lo ha dicho con precisión Rémi Brague, “el Platón de Strauss es básicamente el mismo de Farabi”. Brague, Rémi. “Atenas, Jerusalén, La Meca la comprensión musulmana de la filosofía griega de Leo Strauss”. En Hilb, Claudia. *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo, 2011, p. 108.

la negativa, desplazarnos de ese lugar privilegiado que nos hemos asignado. La pregunta es esta: ¿tiene sentido, en pleno siglo XXI, o en el siglo XX de Strauss, construir ese vosotros circunscripto, o si ustedes quieren, viéndolo desde nuestra perspectiva, pretender ocupar ese lugar del lector privilegiado? ¿Es efectivamente necesario, en todas las épocas, que el filósofo se exprese de manera reservada? ¿No es acaso cierto que en una sociedad liberal, en la que existe una plena libertad de expresión, cualquiera podrá hablar libremente, sin correr ningún peligro? Y más aún: ¿no es la indemostrabilidad de los valores últimos, que hemos determinado como el núcleo del secreto del filósofo, el sentido común dominante en nuestras sociedades (occidentales) modernas? Entonces, si esto es así, ¿no se disuelve en la sociedad liberal la diferencia entre el destinatario privilegiado –aquel en el que he decidido incluirme, o incluirnos, como parte del “vosotros” al que está destinado el secreto del texto straussiano– y el común?

Estas preguntas convocan, en la obra de Strauss, a la meditación de diferentes clivajes -el clivaje entre la comprensión de la finalidad de la filosofía en el filósofo clásico y el filósofo moderno, el clivaje entre el sabio y la multitud, el clivaje del destino del filósofo y de la filosofía bajo las diversas formas de régimen. Todos estos clivajes están estrechamente articulados en la obra de Strauss, y no podría, una vez más, abordarlos todos ellos con la exhaustividad que requeriría. Pero en todos los casos, sea cual fuere el camino por el que los abordemos, Strauss responde afirmando siempre la necesidad de la escritura esotérica, en todos los tiempos y en todas las sociedades: la filosofía, entendida propiamente, no puede nunca dejar de ser peligrosa para la ciudad. La desaparición de la necesidad de la escritura esotérica estaría señalando el fin de la peligrosidad de la filosofía.

Ahora bien: ¿puede efectivamente la filosofía dejar de ser peligrosa? Quiero proponer aquí, ante vosotros, que el fin de la peligrosidad de la filosofía puede en la obra de Strauss ser leído de dos maneras. Existe una lectura habitual, que nos indica que hay quienes han creído que la filosofía podía dejar de ser peligrosa porque creían

que llegaría el día en que ya no habría diferencia entre los sabios y el vulgo (porque, al decir de Strauss, creen que la educación popular no conoce de límites). Esto es, porque creen –contra Strauss– que la mayoría puede elevarse a las máximas alturas a las que accede la minoría. Pero hay un segundo modo, algo menos transitado por los lectores de Strauss, de comprender la posibilidad de que la filosofía deje de ser peligrosa: el posible fin de la peligrosidad de la filosofía puede también deberse ya no al encumbramiento de las mayorías, sino a la degradación de la filosofía; esto es, puede deberse a la domesticación de la filosofía, y esta posibilidad pone en peligro no tanto a la ciudad, ni tampoco al filósofo, sino a la filosofía misma. Esta segunda posibilidad es la que me interesa destacar aquí, y con ella, me interesa destacar lo que esta posibilidad supone, desde Strauss, como exigencia para sus lectores cabales. Paraphraseando a Strauss, quien en su debate con Carl Schmitt sugería que Schmitt *desea* la peligrosidad del hombre,¹⁰ sugiero entonces ahora que, enfrentado a ese peligro de domesticación de la filosofía, Strauss *desea* la peligrosidad de la filosofía, y que se propone despertar en quienes han de devenir sus lectores privilegiados la percepción de esa peligrosidad, y el deseo o la necesidad de cobijarla.

A fin de avanzar en esta senda, permítanme recordar una vez más la importancia que posee, para la intelección de la obra de Strauss, de su intención y con ello, de la determinación de su destinatario –de ese vosotros en el que pretendo incluirme– el descubrimiento del esoterismo de Platón. Pero me interesa señalar ahora que, al mismo tiempo en que Strauss sostiene la necesidad del tratamiento político de la filosofía, esto es, del ocultamiento de sus verdades más profundas a los ojos de la multitud, nuestro autor sugiere también más o menos veladamente en diversas ocasiones que tal vez uno de los problemas de la filosofía contemporánea radique en el excesivo éxito póstumo de Platón, o de la filosofía política platónica, esto es, en el

¹⁰ “Lo político se encuentra amenazado en la medida en que se encuentra amenazado el carácter peligroso del hombre. Por ende, afirmar lo político equivale a afirmar la peligrosidad del hombre (...). La afirmación de la peligrosidad en tanto tal no tiene entonces un sentido político sino sólo un sentido ‘normativo’”. Strauss, Leo. “Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*”, citado de *Gesammelte Schriften*, Band III, hgg. von Heinrich und Wiebke Meier, Stuttgart, Metzler Verlag, 2001, p. 229.

excesivo éxito de la defensa de la filosofía frente al tribunal de la ciudad. En su diálogo con Kojève, incluido en el apéndice de su lectura del *Hierón* de Jenofonte, en *Sobre la Tiranía*, Strauss advierte precisamente: “La acción política de los filósofos respecto de la filosofía”, afirma allí, “ha alcanzado un éxito pleno. Uno a veces se pregunta si no ha sido demasiado exitosa”.¹¹ Frase que haremos bien en asociar a esta otra: “el éxito de Platón”, escribe Strauss en *Persecución y arte de escribir*, “no debe cegarnos respecto de la existencia de un peligro que, sin perjuicio de las diversas formas que haya tomado y que pueda tomar, es coetáneo con la filosofía”.¹²

¿Qué puede querer decir Strauss cuando sugiere que la acción política de la filosofía habría sido demasiado exitosa? Precisamente, pues, como lo dice la segunda cita, que ese éxito en la disimulación de la peligrosidad haya conducido a que hayamos *olvidado* que la existencia de la filosofía es coetánea con la existencia de un peligro. Es decir, la acción política exitosa de la filosofía, que consiste esencialmente en demostrar a la ciudad (y cito nuevamente del diálogo con Kojève, pero podría citar de muchos otros textos) “que los filósofos no son ateos, que no desacralizan todo aquello que es sagrado para la ciudad (...) en una palabra, que no son aventureros irresponsables sino buenos ciudadanos, e incluso los mejores de entre los ciudadanos”,¹³ puede, de ser demasiado exitosa, incluso hacernos olvidar que la filosofía está siempre en peligro. De tanto defender, exotéricamente, su carácter inocuo, la filosofía corre el riesgo de convertirse efectivamente en inocua. Pero ese riesgo, ese peligro, a ello quiero dirigirme, puede tomar formas diversas. Y es aquí donde nosotros, los destinatarios, entramos nuevamente en juego: somos nosotros, los verdaderos lectores, que debemos no sólo, como en todos los tiempos, ocultar a los ojos de la multitud la peligrosidad de la filosofía, sino también, simultáneamente y en aparente paradoja, arrancar a la filosofía al peligro del olvido del peligro. Es a nosotros, en tanto destinatarios de la enseñanza filosófica, que nos está dirigido el

¹¹ Strauss, Leo. “Restatement on Xenophon’s *Hiero*”. En *On Tyranny* (Revised and Expanded Edition). Chicago: The University of Chicago Press, 2000, p. 206.

¹² “Introduction”. En *Persecution and the Art of Writing*, *op.cit.*, p. 21.

¹³ *On Tyranny*, *op.cit.*, pp. 205-206.

llamado a resguardar, recuperar o redescubrir el carácter peligroso de la filosofía. Nosotros, los destinatarios, somos tales en tanto somos quienes, comprendiendo la enseñanza esotérica, escapando al éxito excesivo de la acción política de la filosofía, debemos recuperar la memoria del carácter peligroso de la filosofía, cuya pérdida la amenaza de desaparición.

Ahora bien, ¿cómo constituye el filósofo, consciente de ese peligro, aquel “vosotros” que ha de contribuir a mantener viva la filosofía? Cuando leemos a Strauss, podemos identificar este peligro del olvido del carácter peligroso de la filosofía esencialmente en dos momentos: en el peligro que representa para la filosofía su absorción en el cristianismo, y en el peligro que representa su domesticación en el espíritu de la democracia moderna de masas. Enfrentada a su absorción en la teología, o a su domesticación en la democracia de masas, es vital para la supervivencia de la filosofía que la enseñanza del filósofo pueda ser escuchada, que el sentido esotérico de la filosofía pueda rasgar, en unos pocos, el velo exitoso, demasiado exitoso, de su versión domesticada. Esos pocos, claro está, es el vosotros que estamos intentando cernir, en el que pretendo inscribirme e inscribirnos.

Observemos rápidamente, en primera instancia, el peligro que a ojos de Strauss representa el cristianismo para la filosofía: en las últimas páginas de la “Introducción” a *Persecución y arte de escribir*, Strauss enuncia –siempre al modo straussiano, pero a mi modo de ver, con extrema claridad– una tesis que se encuentra diseminada a lo largo de toda su obra: cuanto más precario su estatuto, más se halla la filosofía a salvo de la amenaza de su desaparición. La posición precaria de la filosofía en el mundo islámico y judío, similar a la posición precaria de la filosofía en el mundo griego, aparece mucho más como una bendición para la filosofía, que como una desgracia. Es esta posición precaria, y la comprensión del filósofo de la necesidad de situar a la filosofía bajo la obediencia (exotérica) a la Ley, la que otorga a la filosofía su carácter privado, y por lo tanto, la sustrae a la fiscalización política. En el cristianismo, en cambio, la filosofía se convierte en una parte integral de la enseñanza oficial de la

doctrina sagrada. Y con ello, el peligro que enfrenta es la pérdida de su capacidad autónoma, no fiscalizada, de interrogación.¹⁴ El peligro al que se enfrenta es el peligro de ser convertida en servidora de la teología.

A ojos de Strauss, Spinoza fue, probablemente junto con Maquiavelo, quien mejor percibió este peligro, y quien más consistentemente intentó conjurarlo. Es cierto, tanto Maquiavelo como Spinoza, aún alzándose contra el peligro de absorción de la filosofía por la teología, terminan finalmente según Strauss siendo prisioneros de la matriz intelectual del cristianismo y radicalizando la ruptura moderna con la filosofía clásica. Pero esto es, podríamos decir, aquello que Strauss está más dispuesto a comunicar abiertamente. A mí me interesa aquí sobre todo recalcar lo otro, el modo en que –en sintonía con la filosofía clásica– estos pensadores modernos, estos filósofos en sentido propio, se alzan a ojos de Strauss contra el desafío que la religión, y en particular, el cristianismo, significan para la filosofía. En ese sentido, la lectura que realiza Strauss de la intención de Spinoza en “Cómo leer el *Tratado teológico político* de Spinoza”, en 1948, es ejemplar porque provee la matriz que Strauss repetirá cada vez que haga frente a la cuestión de la subordinación de la filosofía, y es por lo tanto extremadamente útil para la delimitación del “vosotros” que, en la obra straussiana, construye el discurso filosófico.

Así, Strauss nos dirá que, oculto bajo la afirmación exotérica de que su propósito es propender a la separación de filosofía y religión, y de que, una vez separadas, filosofía y fe no entrarán en conflicto, el propósito más profundo de Spinoza en el *Tratado* es crear desapego respecto de la Biblia, y por esa vía, disposición para la

¹⁴ Así como insiste en que la vitalidad de la filosofía se sostiene en la confrontación con la pretensión en conflicto de la teología por determinar cual es el mejor modo de vida, Strauss insiste también en que ninguna síntesis entre ambas es posible, ya que precisamente una y otra alzan la pretensión a representar, cada una, el modo de vida mejor. Las referencias respecto al peligro de absorción de la filosofía por la teología en la obra de Strauss son numerosas. Para muestra, reproducimos esta frase de *Derecho Natural e Historia*: “En cada intento de armonización, en cada síntesis, por más imponente que sea, uno de los dos elementos opuestos es sacrificado al otro, más o menos sutilmente pero en todo caso con seguridad: la filosofía, que pretende ser la reina, debe ser convertida en servidora de la revelación, o viceversa”. Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1965, pp. 74-75.

filosofía, entre los hombres de su tiempo más aptos para ello. Sólo si logra crear ese desapego podrán esos hombres aptos acceder propiamente a la filosofía, y a la evidencia de una disputa sin resolución posible entre filosofía y fe. Dicho de otra manera, Spinoza se propone en el *Tratado* generar las condiciones para la constitución de un “vosotros”, de un público dispuesto para la filosofía, en condiciones extremadamente desfavorables para la filosofía, sometida al peligro de su absorción en la teología. El modo en que realiza esta tarea, a la vez que da cuenta de la necesidad transepocal del filósofo de protegerse de la persecución, en tanto su enseñanza desafía las creencias de la ciudad, da cuenta al mismo tiempo de las características particulares que conciernen al peligro que amenaza a la filosofía bajo el cristianismo: la protección de la filosofía bajo el cristianismo, nos da a entender Strauss, consiste en contribuir a deshacer su fusión con la teología, mortal para la filosofía. En tiempos de cristianismo, la defensa de la filosofía –que lejos de ser complementaria con la teología está en disputa fundamental con la religión– consiste en generar las condiciones para que los más aptos para la filosofía entre los hombres, mayormente cristianos, de su tiempo puedan comenzar a tomar distancia de la enseñanza bíblica a fin de ganar disposición para la filosofía, sin por ello poner en riesgo ni al propio filósofo, ni tampoco resquebrajar la fe de la masa de lectores no aptos para la filosofía. Sólo una vez lograda esta distancia, podrán esos hombres convertirse verdaderamente en los destinatarios de la enseñanza propiamente filosófica. La primera tarea de Spinoza, tal como la entiende Strauss, es entonces la de crear las condiciones para la filosofía; esto es, la de generar un público –un destinatario– capaz de acceder a la reflexión filosófica. Es a esos potenciales lectores que está destinado el *Tratado teológico político*; ese es, si Uds. quieren, el “vosotros” al que, a ojos de Strauss, se dirige Spinoza.

Observamos que el mismo esquema se repite de manera casi perfecta en el peligro que enfrenta la filosofía en épocas de democracia de masas. Permítanme señalar al pasar que, también en lo que respecta a Nietzsche, Strauss repite el mismo gesto, cuando escribe que la finalidad del texto nietzscheano “no es, ciertamente, la de

preparar la filosofía del futuro, la verdadera filosofía, sino la de preparar una nueva filosofía, por medio de la liberación de la mente del ‘prejuicio de los filósofos’”.¹⁵ Ya sea en la confrontación con su subordinación a la religión, o de su domesticación al servicio de la moralidad de los esclavos, de lo que se trata es siempre de liberar las mentes de las creencias oficiales como primer paso en su preparación para la indagación propiamente filosófica. Ya sea que Strauss nos hable a través de su lectura de Spinoza o de Nietzsche, de Farabi o de Maimónides, o con su propia voz en *Persecución y el arte de escribir* o en su diálogo con Kojève, una y otra vez nos da a ver que es allí donde aparentemente gozaría de mayor libertad, donde es menos perseguida, donde hemos de vislumbrar uno de sus mayores peligros, el de la pérdida de su peligrosidad, el de su domesticación. A la pregunta que formulábamos antes, respecto de si no se disuelve en la sociedad liberal la diferencia entre el destinatario privilegiado y el lector común, podemos responder diciendo que tal sería, en efecto, el peligro que podría correr a ojos de Strauss la filosofía: que ya no representara ningún peligro, y apareciera simplemente como una opinión más entre las opiniones. Ese habría sido, repetimos, el resultado del éxito excesivo de la política filosófica platónica: en épocas de relativismo popular, en que todas las opiniones tienen igual valía, la filosofía es solo una opinión más. Incluso podemos decir más: en épocas de relativismo popular la filosofía fracasa por partida doble, en tanto es incapaz de proveer a la ciudad valores firmes, y en tanto es además incapaz de representar algo más que una opinión más. Como Spinoza, como Nietzsche, el desafío al que se enfrenta Strauss es el de liberar la mente de los hombres de su tiempo del embrujo de una filosofía domesticada para recuperar así el carácter “peligroso”, si Uds. quieren, de la filosofía; pero a la vez –y allí radica, entiendo yo, una cierta afinidad con Spinoza pero sobre todo una diferencia fundamental con Nietzsche y la posteridad de Nietzsche– Strauss se propone recuperar el carácter peligroso de la filosofía al mismo tiempo que se propone restaurar también la responsabilidad política de la filosofía

¹⁵ Strauss, Leo. “Note on the Plan of Nietzsche’s *Beyond Good and Evil*”. En *Studies in Platonic Political Philosophy*, with an Introduction by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, p.175.

ante el peligro que representa para la ciudad. Es decir: es preciso recrear el peligro, y a la vez, proteger a la ciudad de ese peligro que la filosofía misma, en su renacer, está recreando.

El procedimiento de Strauss se asemeja, en mucho, entonces, a aquel que atribuye a Spinoza: así como Spinoza, según Strauss, se propone crear desapego respecto de la Biblia como un primer paso hacia la ruptura de los mejores con las creencias religiosas y su posterior introducción a la filosofía, así Strauss se propone por su parte crear interés en los valores morales, como primer paso de los mejores hacia la ruptura con el relativismo popular y su posterior introducción a la filosofía. En Spinoza, ese propósito está enrobado de la apariencia de la prédica de la tolerancia, de la compatibilidad de la fe y la filosofía, con el doble objetivo de propender a la protección del filósofo frente al poder, pero también de sustituir los valores de la religión por una suerte de religión civil republicana que otorgue estabilidad a la vida en común. En Strauss, ese propósito está enrobado en la apariencia de una prédica a favor de la necesidad de restauración del derecho natural, del carácter sustentable de los valores morales, con el doble objetivo de propender a dotar a la ciudad de valores estables, y también de dar un paso hacia la restitución de la filosofía. Pero del mismo modo en que el desapego respecto de la religión es solo el primer paso de la preparación para la filosofía en la lectura straussiana de Spinoza, el pasaje por la generación del gusto por los valores morales es, en el propio Strauss, tan solo un primer paso para la interrogación de esos valores, ya no como la afirmación dogmática de su inexistencia, o la alegre convicción de su carácter relativo, sino como el ascenso hacia la pregunta de la posibilidad de la filosofía de dar respuesta a la cuestión de lo bueno y lo justo.

Tal vez sea entonces el momento de volver a introducirnos nosotros mismos en escena. Nosotros, en tanto destinatarios de la enseñanza straussiana, tal como la estamos comprendiendo. Nosotros, entonces, en nuestra condición de su vosotros. De quienes estaríamos en condiciones de comprender que el llamado a la restauración del

gusto por las distinciones morales es a la vez vital para la ciudad –en ello iría nuestra responsabilidad política- y que es asimismo y sobre todo, el camino para extraer a la filosofía de su domesticación por la opinión –es decir, para liberarla de la amenaza del éxito excesivo de la filosofía política platónica. O, si ustedes quieren, de nosotros, en tanto seríamos aquellos que estaríamos en condiciones de comprender que el llamado a la restauración del interés en la pregunta acerca del bien y del mal es el paso que permite extraerse del dogmatismo relativista para volver a hacer frente a las preguntas de la filosofía, a las preguntas que hacen a su peligrosidad indomesticable. Que seríamos entonces llamados a hacer frente a un dogmatismo relativista mortal para la salud de la ciudad, y sobre todo, para la salud de la filosofía, en tanto la subordina en la moderna democracia de masas a la equivalencia de todas las opiniones, y que domesticándola de ese modo resulta tan mortal para ella como su subordinación a la religión bajo el cristianismo.

Es en este punto, si Uds. quieren, que me situó yo, en mi calidad de mujer, demócrata liberal, de izquierdas e igualitarista, todos estos términos casi diría aborrecidos por Strauss y los straussianos (sí, incluso el de mujer, en esto creo que Strauss es un fiel nietzscheano), como destinataria de la obra de Strauss. Es aquí, donde finalmente, creo poder responder a la pregunta, que sin decirlo y casi sin saberlo he perseguido desde el comienzo de esta exposición, de aquello que efectivamente me constituye en miembro pleno de esa persona plural a la que puedo imaginar que la primera persona, eso es, en este caso Strauss, se dirige en su obra; en miembro pleno de esa persona no subjetiva, ficticia, suscitada por aquella primera persona, el autor, a la que se encuentra asociada por una correlación de subjetividad. ¿Qué es aquello que en la frecuentación de un autor nos convierte en su destinatario, y muy particularmente qué es aquello que, en la obra de Strauss, ese autor conservador, antimoderno, antiigualitarista, me ha constituido a mí en su lectora, en parte de ese vosotros, cuando nada parecía en primera instancia destinarme a ello? Qué hay, de su llamado a la restauración del gusto por las distinciones morales que puede hacer de mí la destinataria de ese discurso?

A fin de concluir, intentaré responder a esta pregunta acudiendo a la ayuda de otro autor con quien siento, contrariamente a lo que me ha sucedido siempre con Strauss, una afinidad sin reservas, un autor, que, aparentemente por lo menos, podría situarse en las antípodas del pensamiento straussiano. Acudiendo, digo, a Claude Lefort. En uno de sus escritos más conocidos, en “La question de la démocratie”, Lefort se alza contra los intelectuales de izquierda que se rehúsan a pensar la diferencia entre libertad y servidumbre, reenviando la cuestión de la diferencia de regímenes a un asunto de simple opinión. En ese trance, afirma Lefort, esos intelectuales “no se alejan de la opinión, en la supuesta búsqueda de un conocimiento riguroso. Se alejan de la filosofía política”.¹⁶ Dicho de otra manera: la diferencia entre libertad y servidumbre no es un simple asunto de opinión. Es una pregunta que convoca a la filosofía política –entendida, si Uds. me permiten, no en su sentido straussiano de política de la filosofía, sino de filosofía de la política. Si pretendemos echar sobre la política una mirada filosófica, que no se resigne a limitar el pensamiento de lo político a una cuestión de opinión, debemos ser capaces de volver a hacernos las preguntas acerca de cómo juzgar políticamente. Es entonces allí, con la ayuda de Lefort, en la necesidad de recuperar la posibilidad de repetir las preguntas de la filosofía política, que puedo comprender mejor por qué extraño derrotero el proyecto straussiano me ha convertido en su destinatario.

La prédica straussiana, que podemos sintetizar en el llamado a restaurar las distinciones morales, puede ser entonces entendida –y así la entiendo yo, sirviéndome al hacerlo de la cita de Lefort- como el llamado a volver a hacer frente a las preguntas acerca del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. Sin duda, no ignoro que hay en este llamado, por parte de Strauss, una instancia poderosamente conservadora, o más precisamente antiigualitaria y antimoderna, que consiste en la restitución de una afirmación de los valores sustantivos del bien y del mal para el uso de las mayorías. Pero hay, más profundamente, un llamado a la restitución de las preguntas de la

¹⁶ Lefort, Claude. “La question de la démocratie”. En *Essais sur le politique*. Paris: Esprit/Seuil, 1986, pp. 17-18.

filosofía política, entendida, insisto, como la filosofía de la política, que si nos dejamos llevar por la seducción del texto straussiano, si nos dejamos ganar por su embrujo, terminaremos por encontrar con mayor radicalidad que en casi ningún otro autor de nuestro tiempo. Tal vez sea solo en tanto recuperemos el gusto por las distinciones morales, por las preguntas acerca del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, que podremos hacer frente a la necesidad de juzgar políticamente sin hacer pie, de manera irreflexiva, en las aguas agitadas del relativismo, o en las no menos agitadas aguas de la seducción de la actitud decidida.

Concluyo, entonces. Como decía antes, cuando comencé a leerlo, Strauss me resultó completamente hermético, incomprensible, irritante. Sólo mi admiración por otros, que lo admiraban y por ende, me decía yo, lo comprendían, hizo que no desistiera definitivamente de intentar entenderlo yo también. Y con el tiempo, a fuerza de leer y releer, poco a poco, la irritación fue dejando lado a la seducción: a medida que iba encontrando cierta luz, cierto sentido, la empresa de lectura fue tomando ribetes de fascinación, de descubrimiento, de develamiento, que no ha perdido nunca para mí. Del mismo modo en que Strauss, refiriéndose a Maquiavelo, señala que quien no sonrío por lo menos una vez por página al leerlo se está perdiendo lo más importante, así también, entiendo hoy que quien al leer a Strauss no sonrío a cada página se está perdiendo lo mejor. Percibo ahora, al relatarla, que mi experiencia de destinataria se inscribe con perfecta adecuación en la descripción que hace Strauss del modo en que el filósofo, constituyendo ese “vosotros” que he perseguido en esta exposición, corrompe a sus discípulos, o digamos, a sus lectores pacientes. Haciendo la mitad del camino, obligando a sus lectores a hacer solos la otra mitad, despertando su curiosidad, poniéndolos de manera permanente ante enigmas que deben desentrañar en las profundidades del texto, y que una vez desentrañados descubren con sorpresa y delectación que en realidad pueden percibirse también en la superficie.¹⁷ Es en ese trayecto trabajoso que afirmaciones que inicialmente se me

¹⁷ “El ocultamiento, tal como lo practica Maquiavelo es un instrumento de corrupción o seducción sutil. Fascina a su lector, confrontándolo con enigmas”. Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago &

aparecían como incomprensibles o inaceptables –tal como la afirmación de la necesidad de recuperar el gusto por las distinciones morales, que me resultaba completamente inabsorbible- han ido adquiriendo otro sentido, otra densidad. Dicho con pocas palabras: llegada hasta aquí no puedo sino reconocer que –sin perjuicio de que lo haya logrado o no– si me he esforzado por alcanzar el lugar del lector elegido, de inscribirme en el “vosotros” straussiano, es porque he sido víctima de la seducción del método. Una vez más, el filósofo, recuperando su peligrosidad en riesgo, habrá completado sobre el destinatario su obra de corrupción.

London: The University of Chicago Press, 1978, p. 50. Cf. también pp. 34-35: “Maquiavelo no va hasta el final del camino; la última parte del camino debe ser transitada por el lector que comprende lo que ha sido omitido por el escritor”.