

violencia de género, y es la relación entre ésta y otros órdenes de descomposición social como la de una cada vez más acusada desigualdad económica de la que forman parte procesos de deslocalización empresarial que inciden en la inestabilidad laboral y por ende en la vida social y familiar. Más allá de la pérdida de identidad del proveedor universal que no encuentra trabajo, estarían en juego condiciones opresivas para el individuo que amenazan a su estabilidad social y por tanto psicológica. Podríamos preguntarnos si la esquizofrenia de la violencia de género no refleja acaso la esquizofrenia del sistema social; es decir, la de un discurso progresista en lo cultural que difícilmente se traduce en una mejora de las condiciones sociales en la vida concreta de los individuos.

Como conclusión de los efectos del sexismo y del androcentrismo Alicia H. Puleo cierra el libro con una tematización sobre la violencia de género. Nos explica por qué no se trata de violencia doméstica y en qué medida su denominación y tipificación penal hacen parte de las conquistas de una democracia cuya ampliación de la esfera pública desde la lucha feminista ha podido extender y resignificar los términos de la

discusión política. Cerrar así el volumen es una manera de dar respuesta al reto de lo que entendemos por igualdad en democracia y las tareas que aún quedan pendientes de formulación y puesta en marcha. Una lucha larga y dilatada pero nunca infructuosa. Las tareas de la filosofía en clave feminista se han dado cita en este volumen a lo largo de sus tres apartados motivando así una crítica del presente.

El reto de la igualdad es la lectura de las contradicciones internas a la fundamentación de la ética y la política desde la lucha de las mujeres. De ahí que recuperar la historia del feminismo no sólo sea un ejercicio de contextualización, sino que además consista en señalar la dinámica de una exclusión sistémica que pone en cuestión la definición de lo político (sujeto, formas de acción). La reconstrucción de un pensamiento que se ha caracterizado por una dinámica conversacional *interrupta* (N. Fraser, 1997) y que desde hace casi medio siglo, con sus particulares vicisitudes, ha empezado a establecer un hilo conductor que esperamos no sea roto, pero sobre todo esperamos que pueda contribuir a cambiar las condiciones de vida social y política de todos aquellos que conviven en una comunidad política.

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA POLÍTICA PLATÓNICA

Nemrod Carrasco Nicola

LEO STRAUSS: *Estudios de filosofía política platónica*, Amorrortu, Buenos Aires, 361 pp.

La traducción al español de esta antología de Leo Strauss, que un año antes de morir pidió que se reunieran algunos artículos pu-

blicados entre 1967 y 1973 y se dispusieran en el orden en que aquí aparecen, constituye una oportunidad de conocer en profundidad el origen de la principal preocupación de la obra straussiana. Este libro hace un análisis de lo que el profesor Thomas L. Pangle denomina el problema teológico-político. Según Strauss, de ahí mana el im-

pulso para la filosofía y ahí se encuentra el fracaso de la separación entre la política y la teología, preparada por varios siglos de ciencia y de política modernas. Strauss considera que el racionalismo moderno es una forma de propaganda que ha subestimado a su rival teológico y ha quedado arrebatado por el encantamiento de la competencia técnica y científica. Por el contrario, el racionalismo clásico no sólo parte de la irresolubilidad histórica de este conflicto: comprende que tanto la filosofía como la religión descansan sobre un acto de voluntad y que su antagonismo es, en última instancia, moral. Esta es la razón por la que, a fin de refutar a la religión, el mundo meramente dado tiene que ser reemplazado, según Strauss, por el mundo creado por el hombre. El hombre se ha de volver genuinamente sabio y, por tanto, omnipotente: se tiene que volver genuinamente divino. Aunque Strauss apenas contemple tal opción, sugiere que la filosofía política platónica se ve obligada a lidiar con esa aspiración.

El primer escrito seleccionado, «La filosofía como ciencia estricta y la filosofía política», explica en qué sentido el racionalismo moderno ha impedido consagrarse a un filosofar político como el platónico. A partir de un análisis crítico de las principales corrientes filosóficas de la primera mitad de este siglo, Strauss muestra el lugar desde el que debe ser recuperado como pensamiento político. Tal como expone en su estudio sobre la *Apología* y el *Critón*, el centro de esta manera de pensar exige plantearse seriamente el problema de la *impiedad* socrática, lo cual implica interrogarse a su vez por el origen de su certeza vital filosófica: la apuesta socrática por el modo de vida filosófico da testimonio de una seguridad inquebrantable en un acto de voluntad, que no se reconoce regido por un saber, por un *logos*, sino por el empeño en poner a prueba el oráculo de Delfos. Este motivo aparece claramente en el texto de la

Apología de Sócrates, que Strauss jamás olvida que es una obra platónica. La lección del proceso y la ejecución de Sócrates es que éste era culpable: al cuestionar a los dioses y el *ethos* de la ciudad, la filosofía socava la lealtad de los ciudadanos y, por ende, las bases de la vida social normal. Sin embargo, la filosofía es también la más alta, la más valedera de todas las empresas humanas. Aunque la ignorancia socrática guarda un notable parentesco con la *asébeia*, es el único modo de embarcarse en una búsqueda compartida de la *areté*. La resolución de este conflicto es que el filósofo debe acudir a la retórica política, como Strauss muestra en su lectura del *Eutidemo* (capítulo 3).

En la *Apología*, Strauss observa una incompatibilidad insuperable entre los intereses profanadores del filósofo y todo lo que la ciudad considera sagrado. De ahí que los capítulos sobre Platón vayan seguidos de una reconsideración de lo que Tucídides juzga apropiado sobre la piedad exigida por los dioses griegos (capítulo 4) y de un análisis de las consecuencias que, según Jenofonte, supone involucrarse en un mundo político dominado por la creencia en esos dioses (capítulo 5). Strauss formula tanto la comprensión de la religiosidad griega como la explicitación del problema fundamental del Sócrates de Platón y Jenofonte: la distinción entre *physis* y *nomos* (naturaleza y convención), que Strauss no duda en aproximar en su estudio sobre la ley natural a la distinción moderna entre derecho natural y derecho positivo. ¿Son naturales las cosas políticas? Y, si lo son, ¿qué abarcan? ¿Las leyes son el fundamento o la tarea de la comunidad política? ¿La comunidad es política por naturaleza? Éste es el núcleo del conflicto aparentemente irresoluble entre las reivindicaciones de la razón y de la revelación. Para Strauss, la revelación es la divulgación autorizada al hombre de la ley divina por el profeta, su portador humano en el pensamiento de su oratoria o lenguaje poé-

tico. El problema teológico-político se presenta en el modo en que la ley divina gobierna la comunidad humana. Y aquí, el conflicto está entre Jerusalén y Atenas, representadas por el profeta y el filósofo (capítulo 7).

Mientras la lectura que hace Strauss de Nietzsche arroja una luz decisiva sobre la autodestrucción del filósofo generada por el racionalismo moderno (capítulo 8), los estudios sobre Maimónides muestran el inevitable fracaso por lograr una síntesis entre Jerusalén y Atenas (capítulos 9, 10 y 11). En Platón, Maimónides descubre un racionalismo distinto al denunciado por Nietzsche, pues cuando Platón habla de ley la entiende en un sentido originario, como orden global de la comunidad que incluye la política y la religión. Sólo desde este punto de partida cabe la pregunta por la tarea de la filosofía. De hecho, Strauss se ve intelectualmente ante el mismo problema que aborda Maimónides. Y la solución que representa Platón para Maimónides es la misma que decide adoptar Strauss. Maimónides ve en Platón la situación del filósofo en una comunidad que sigue exclusivamente leyes religiosas reveladas y descubre en él cómo mantener la actividad filosófica a pesar del conflicto con la propia comunidad. El Platón de Strauss sabe unir la conformidad exterior con el disenso interno. La filosofía, a diferencia de la religión, debe mantener en secreto sus enseñanzas, comunicándolas mediante el arte esotérico de la escritura «entre líneas».

Al margen de las paradojas autorreferenciales de esta modalidad transmisora, lo evidente para Strauss es que la filosofía política es la apariencia pública de la filosofía, o, dicho de otra manera, que la filosofía genuina no puede como tal hacer una aparición pública, sino que ha de presentarse de una manera acomodada. Aunque se emplee eufemísticamente el nombre de retórica filosófica, la filosofía política es propaganda filosófi-

ca, cuyo término Leo Strauss no duda en aplicar a Maquiavelo y a sus sucesores. El paso crucial en Maquiavelo es precisamente un nuevo príncipe: un nuevo Moisés, un profeta. Respecto a los profetas, Maquiavelo había enseñado que todos los profetas armados, como por ejemplo Moisés, han triunfado; mientras que todos los desarmados han fracasado —el ejemplo más importante de profeta desarmado es Jesús. ¿Puede demostrar Maquiavelo que Jesús ha fracasado? ¿Acaso no es Maquiavelo un profeta desarmado? El estudio sobre Maquiavelo muestra que éste no puede esperar la victoria sino del mismo modo con que venció el cristianismo, es decir, con la propagación de la doctrina. Ningún filósofo anterior se había propuesto garantizar el éxito póstumo de sus enseñanzas mediante el despliegue de una táctica específica. La estrategia de Maquiavelo tiene inequívocamente el carácter de un propagandista (capítulo 12).

El último escrito del libro es una introducción a la traducción inglesa de la obra póstuma de Hermann Cohen que trata de la religión de la razón, según las fuentes del judaísmo. Cohen es un racionalista religioso para el cual la revelación es la creación divina de la razón y no un hecho histórico. La religión racional no es ninguna religión histórica, como tampoco lo es el judaísmo. El judaísmo no es la religión absoluta, pero tampoco es otra religión histórica. Es —y sólo lo es el judaísmo— el «monoteísmo puro». Strauss subraya la importancia de la última obra de Cohen. La fuente judía es el origen de la religión racional, y ninguna otra religión lo es. El platonismo y el kantismo ayudan a la fuente y la purifican para constituir el término adecuado. Para Strauss, Cohen representa la síntesis inestable de los elementos de esta tensión que recorre los diferentes ensayos del libro. Como dirá a propósito de él, «es el representante más grande de los judíos germanizados» y también «es el hombre asustado por el cuestiona-

miento nietzscheano». No sabemos en qué sentido el estudio sobre Nietzsche es un estudio de filosofía política platónica ni por qué está situado en el centro mismo del libro. Sólo sabemos que Strauss comparte con él el diagnóstico de la ruptura de la homogeneidad racionalista que tentó la identidad

judía de Cohen. Pero que no duda en rechazar la retórica con la que Nietzsche se expresa agitada y turbulentamente. Lo que tiene la máxima trascendencia cuando se piensa que la cuestión literaria, debidamente entendida, es la relación misma entre la filosofía y la sociedad.

LA JUSTICIA, LOS DERECHOS Y LA POLÍTICA

Miguel Vázquez Freire

JORGE ÁLVAREZ YÁGÜEZ
y SANTIAGO LAGO (eds.):
*La convivencia plural: derechos
y políticas de justicia*,
Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2009

El título de este libro lo fue también de las Jornadas que, en el mes de abril del año 2007, se desarrollaron en la *Escola Galega da Administración Pública*, en Santiago de Compostela, coordinadas por el catedrático de Filosofía Jorge Álvarez Yágüez y el profesor de Economía Aplicada de la Universidad de Vigo Santiago Lago Peñas. No son frecuentes las obras que presentan, conjuntamente y vinculadas entre sí, reflexiones de carácter teórico o académico al lado de análisis empíricos o con proyección de aplicación más o menos inmediata sobre la realidad social y política. Álvarez Yágüez formulará expresamente la cuestión de hasta qué punto es cierto, de acuerdo con una opinión muy extendida, que las aportaciones más relevantes en filosofía moral y política no producen ningún efecto en las prácticas sociales y políticas contemporáneas. Podría decirse que, en algún sentido, los trabajos aquí reunidos proporcionan un desmentido de esa extendida opinión. El hecho de que entre los teóricos y expertos

convocados figuren personas que han mantenido, o mantienen aún, un compromiso activo con la vida política gallega (Lago Peñas fue asesor del anterior gobierno bipartito, Puy Fraga es en la actualidad portavoz para asuntos económicos del PP en la cámara autonómica) no haría sino reforzar este desmentido.

Abre el volumen la aportación de Álvarez Yágüez que ofrece, de entre todas, la perspectiva más abstracta y general, mediante una completa panorámica sobre el debate en torno a la concepción de la justicia en la filosofía contemporánea. Resultaba obligado que esta panorámica tomase como eje la obra esencial de John Rawls y, en efecto, Álvarez Yágüez sitúa en la aparición de la *Teoría de la justicia* (1971) del filósofo estadounidense no sólo el referente en torno al cual se posicionarán las diferentes corrientes de pensamiento político a partir de entonces, sino además el inicio de lo que podríamos calificar como un auténtico cambio de paradigma con respecto a toda la filosofía política moderna. Así, comenzará por constatar cómo el contractualismo clásico se construye en torno a una teoría de la legitimación del poder político que olvida o deja «en sombra» la cuestión de la justicia y la virtud, conceptos centrales en la