

FORMAS, FIGURAS Y FORMACIONES STRAUSSIANAS (*STRAUSSIANISCHE BILDUNGEN*)

Josep Monserrat Molas

1. DE LAS INTENCIONES IMPLÍCITAS. Este trabajo pretende, en primer lugar, dar cuenta de la última novela de Saul Bellow, *Ravelstein*, y del estudio de Till Kinzel *Platonische Kulturkritik in America*. Pasaré, tras la introducción (1), al análisis sucesivo del ensayo de Allan Bloom *The Closing of the American Mind* (2), de la novela de Bellow citada (3) y del estudio de Kinzel sobre Bloom (4), para acabar con unas consideraciones sobre el *eros* (5) y la conferencia de Leo Strauss dedicada a la educación liberal (6). Para que quede claro que lo que mueve este ensayo es lo que hay *en el fondo*, y no lo que pueda haber de aceptación de lo que está de moda, comenzaré de un modo intempestivo con una cita de Joan Crexells que, en mi opinión, podría servir de entrada y de presentación. Decía este pensador en 1924:

Contra el canto de sirena del *progreso*, debe sostenerse que el tiempo no trae consigo situación política alguna y que, a solas, tampoco defiende ninguna situación política. El tiempo, en las batallas políticas, es neutral. Soy partidario de la democracia porque la democracia suscita en mí cierto sentido de la justicia superior a todas las ventajas que podrían tener otras organizaciones de gobierno, pero estoy muy lejos de creer que en el siglo XX [...] no sea posible otra organización política. La democracia se logra, ahora y en cualquier época, con el esfuerzo de sus partidarios y, cuando se ha logrado una organización democrática, no debe pensarse en desarrollar una *visión histórica*, a la espera de lo que traerá consigo una etapa superior del progreso, sino que debe defenderse. Debe defenderse porque las fuerzas reaccionarias están tan vivas y tan potentes como en cualquier otro momento de la historia. Creo que la lectura de los clásicos y la reflexión sobre la época clásica lleva, no por un razonamiento explícito sino por sugestión, a estas conclusiones. En los clásicos se ve cómo juegan fuerzas que aún no han sido eliminadas y que, como siempre, están presentes e intervienen en el desarrollo de las situaciones políticas.¹

Debe advertirse, sin embargo, que lo *que hay* no se encuentra primordialmente *en el fondo*, sino en la *superficie*, y que estas notas de investigación podrían tener cierto carácter de *superficialidad*.²

2. EL CIERRE DE LA MENTE AMERICANA. Bloom, uno de los más famosos discípulos de Strauss,³ aunque no por eso necesariamente el mejor, murió el 7 de

¹ J. CREXELLS, 'Els clàssics i la política', en *Obra Completa*, La Magrana, Barcelona, 1996, vol. I, pp. 530-534. Contra el hecho de que las izquierdas sean contrarias y las derechas favorables a los clásicos, Crexells argumenta que "en Grecia, en la época clásica, obraban fuerzas democráticas y reaccionarias, comunistas e individualistas, igual en la época actual y más o menos como en todas las épocas".

² En el sentido que le da Stanley Rosen en 'The Golden Apple' (S. ROSEN, *Metaphysics in Ordinary Language*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, pp. 62-80, esp. 64-6).

octubre de 1992. Buena parte de la prensa de entonces recogió el hecho y tal vez lo habría recordado en el décimo aniversario si la “industria cultural” hubiera tenido un producto suyo que vender. La imagen pública que se proyectó entonces apenas sirve para hacerse una idea de su pensamiento, aunque se hubiera editado en castellano su célebre obra *The Closing of the American Mind* (1987).⁴ Nuestra *intelectualidad* pasó demasiado por alto este texto, que en muchos países suscitó un interesante debate, y ni siquiera fue *sensible* a sus contenidos, a pesar de alguna notable excepción.⁵ La reflexión de Bloom incidía, sobre todo, en la cuestión universitaria. De atender a sus tesis —no digo aceptarlas— se habría

³ Véase W. NIGORSKI, ‘Allan Bloom: Strauss, Socrates, and Liberal Education’, en *Leo Strauss, the Straussians, and the American regime*, ed. by K. L. Deutsch and J. A. Murley, Rowman & Littlefield, Lanham, 1999, p. 205: “Without doubt the most widely known and most controversial student of Leo Strauss has been Allan Bloom”.

⁴ A. BLOOM, *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today’s Students*, Simon & Schuster, New York, 1987 (*El cierre de la mente moderna*, trad. de Adolfo Martín, Plaza y Janés, Barcelona, 1989). Gracias al éxito de este libro, Bloom publicó un conjunto de escritos anteriores, *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1990*, Simon & Schuster, New York, 1990 (*Gigantes y enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*, trad. de A. L. Bixio, Gedisa, Buenos Aires, 1999). Tras su muerte aparecieron *Love and Friendship*, Simon & Schuster, New York, 1993, y *Shakespeare on Love and Friendship*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2000. Tenemos noticia de una disertación inédita, *The Political Philosophy of Isocrates* (Chicago, 1955) y de numerosos artículos que pueden consultarse en la bibliografía del libro de Kinzel que comentaré después, *Platonische Kulturkritik in Amerika. Studien zu Allan Blooms The Closing of American Mind*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002, p. 243 ss. Entre las obras colectivas editadas por Bloom pueden citarse *Confronting the Constitution: The Challenge to Locke, Montesquieu, Jefferson and the Federalists from Unitarianism, Historicism, Marxism, Freudianism, Pragmatism, Existentialism...*, AEI Press, Washington, DC, 1990, y, en colaboración con H. V. Jaffa, *Shakespeare Politics*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1986. Como traductor de obras clásicas destacamos J.-J. ROUSSEAU, *Politics and the Arts. Letter to M. D’Alembert on the Theatre*, translated with notes and introduction by A. Bloom, Cornell University Press, Ithaca, 1968; J.-J. ROUSSEAU, *Emile, or On Education*, introduction, translation and notes by A. Bloom, Penguin, London, 1991, y *The Republic of Plato. Translated with notes and an interpretative essay by A. Bloom*, Basic Books, New York, 1991². Hay que añadir un comentario al *Banquete* platónico que acompaña a la reciente traducción de S. Bernadete, *Plato’s Symposium*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2001.

⁵ Me refiero al profesor Salvador Giner, autor de la presentación de la edición castellana del libro de Bloom, ‘Dignidad y desazón de la educación liberal. En torno a los argumentos humanistas de Allan Bloom’, y de un artículo en *La Vanguardia* con ocasión de su muerte, ‘Un enemigo del relativismo cultural’ (13 de octubre de 1992). Hace diez años dediqué algún esfuerzo a la comprensión del libro de Bloom en un seminario del Centre d’Estudis Carles Cardó (‘Dues obres d’Allan Bloom’, en *Quaderns del Centre d’Estudis Carles Cardó. Llibertats i liberalismes*, Barcelonesa d’Edicions, Barcelona, 1994, pp. 125-134). Comparto con Giner (que fue doctorando y *fellow* del Comité de Pensamiento Social de la Universidad de Chicago y, por tanto, discípulo y luego colega de Hannah Arendt, Mircea Eliade, Friedrich von Hayek o Edward Shile, y conoció a Bloom y a Bellow) la distancia crítica respecto a la posición política de Bloom y el respeto a sus argumentos más serios. Recientemente, Jordi Sales ha analizado la interpretación de Bloom del *Ión* platónico en ‘L’ofici i la follia: la qüestió sobre la *tekhné* i la força poètica en l’*Ió*’, en *Hermenèutica i platonisme*, ed. de J. Monserrat Molas, Barcelonesa d’Edicions, Barcelona, 2002, pp. 27-61.

demostrado que la universidad era una cuestión que preocupaba de verdad a nuestra sociedad y a sus representantes legítimos. El silencio, que ponía de relieve ignorancia y descuido, era una señal de que íbamos de camino, precisamente, hacia una universidad que presenta síntomas evidentes de una profunda crisis de identidad, por decirlo suavemente. En el libro de Bloom se intentaba deshacer el nudo de un modo de proceder que impide el ejercicio de la inteligencia hasta volverla irreconocible. El subtítulo de la obra original, que no se tradujo al castellano, ‘How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today’s Students’, daba la pista, con su tono ilustrado, de los caminos por donde había que transitar para hablar, con claridad racional, de ciertos problemas importantes. Como decía Giner en su presentación, Bloom “usa el mismo lenguaje humanístico, racional y ponderado sobre el que se apoya la tradición que, con verdadera piedad y devoción religiosas, se empeña en mantener. Ello libra a su discurso de las habituales sandeces a las que nos tiene acostumbrados la literatura en boga que nos suministran las vedettes del llamado posmodernismo, ahogada en un lenguaje petulante, críptico y, a la postre, insulso”. Ahora contamos con la reciente publicación de un libro dedicado íntegramente al estudio de esta obra: la tesis citada del doctor Kinzel, que comentaré después.⁶

En la primera parte del libro de Bloom, titulada ‘Los estudiantes’, se ofrece una semblanza de la universidad. Me ahorraré el comentario de una descripción a veces cómica, a veces hiriente, que reflejaba una situación que se ha producido entre nosotros con años de retraso y que ha derivado en la situación actual. Podría completarse en la actualidad con el primer capítulo (‘La universidad indiscreta’) del libro de Philippe Bénéton *La igualdad por defecto*.⁷ En la segunda parte del libro, ‘Nihilismo al estilo americano’, Bloom plantea la hipótesis que explicaría cómo una nación con empuje y un proyecto político liberal para todo el mundo ha caído en el desaliento y el nihilismo. Esa hipótesis se centraría en lo que Bloom llama “la conexión alemana”, es decir, la transferencia del mundo cultural de la República de Weimar a los Estados Unidos, unos Estados Unidos de América que, basados (sin demasiada solidez) en principios liberales, no habrían sido capaces de resistir ideológicamente la fuerza decadente de la cultura europea del siglo XX. Bloom refuerza su hipótesis con el análisis, a modo de glosario o diccionario, de los conceptos que han pasado del mundo cultural elitista de la Alemania de entreguerras al mundo popular americano. Las concepciones del “yo”, de “creatividad”, de “cultura”, de “valores”, habían quedado teñidas de una pátina escéptica y relativista que debilitaba de raíz la misma afirmación liberal de los derechos humanos y la democracia, hasta el extremo de que la extensión de tales concepciones suscitaría

⁶ Véase una aproximación de primera mano en el artículo del propio Kinzel ‘América, Platón y el alma del hombre bajo la democracia’, trad. de E. González de la Aleja Barberán, en *Res publica*, 8 (2001), pp. 197-215.

⁷ P. BÉNÉTON, *La igualtat per defecte*, trad. de J. Galí, Barcelonesa d’Edicions, Barcelona, 2001. He comparado este ensayo de Bénéton, cuyo subtítulo es precisamente ‘Ensayo sobre el cierre de la mente moderna’, con *The Closing of the American Mind* en ‘Què ens fa iguals? Notes sobre la igualtat per defecte i el tancament modern’, en *Relleu*, 71 (2002), pp. 14-24.

la aparición de fenómenos opuestos, cercanos en ocasiones al movimiento reaccionario. El historicismo, el sociologismo, el psicoanálisis, el existencialismo y la deconstrucción postmodernista habrían ido apoderándose sucesivamente de las universidades americanas, lo que, para Bloom, quería decir del *alma* misma de América. (Entre paréntesis, diré, anunciando en cierto modo el centro de mi crítica, que las universidades no pueden ser el alma de la democracia salvo que se tenga del alma, como creo que es el caso de Bloom, un concepto restrictivo que la haga equivalente a inteligencia, gusto o sensibilidad.⁸)

El éxito del ensayo de Bloom residía, en buena parte, en su capacidad para expresarse en fórmulas sintéticas acertadas y provocadoras: “El nuevo estilo de vida americano se ha convertido en una versión disneylandiana de la República de Weimar apta para toda la familia” o “Nihilismo sin abismo”. Pese a que el nihilismo y su desesperación no habrían sido más que un gesto o pose para los americanos, incapaces de captar todo su sentido o apurar la amarga copa de la angustia, el lenguaje derivado del nihilismo habría pasado insensiblemente a formar parte de su educación y se habría introducido en sus vidas cotidianas, en la persecución de la dulce felicidad en formas determinadas por ese lenguaje.⁹ No es de extrañar, entonces, que la angustia o náusea del no-ser de los existencialistas, la negación de los hegelianos o el silencio de las religiones orientales resulte atractivo a los oídos contemporáneos; atractivo, sin embargo, en una versión adecuada para el *consumo*. El nihilismo americano, dice Bloom, es un estado de ánimo, un estado de ánimo melancólico, una inquietud, “un nihilismo con *final feliz*”. Un estado de ánimo que no se manifiesta tanto en la falta de creencias como en una caótica mezcla de confianza inocente en los instintos y las pasiones, que se convierten en protagonistas de una representación que cambia continuamente:

El alma se ha convertido en un escenario para una compañía de repertorio que cambia la obra regularmente. A veces tragedia, otras comedia; un día amor, otro política y, al cabo, religión. Ahora cosmopolitismo y luego lealtad arraigada; la ciudad o el campo; individualismo o comunidad; sentimentalismo o brutalidad. No hay principios ni voluntad que puedan imponer un orden jerárquico en todo esto. Todas las edades y lugares, todas las razas y culturas pueden actuar en este escenario (*Closing*, 156).

⁸ No olvido el *Alma Mater*, pero, volviendo a lo que decía, sería oportuno preguntarse por la variación significativa de una institución como la *universidad* en la democracia, porque no es nada claro que no signifique una variación en el *sentido y la función* de la universidad. Para enmarcar la discusión, resulta más difícil aún hablar en nuestro mundo cultural de alma, ya que supone tal carga (por ejemplo respecto a su inmortalidad, duramente cuestionada por Bloom) que invalida el término a la hora de usarlo convenientemente. Bloom lo usa porque no encuentra otro mejor para hablar de aquello que no queda recogido por términos como *espíritu, mente, psiquismo* o *conciencia*. Véase M. SWEENEY, ‘Allan Bloom and Thomas Aquinas on Eros and Immortality’, en *Interpretation*, 23/3 (1996), pp. 445-456.

⁹ Por ejemplo: “Roles, carismas, grupos, dinámicas, acciones intercomunicativas, expectativas, socializaciones, terapias, pulsiones, frustraciones, sublimaciones...”, un mundo de términos sin fin: “Preocupación, autorrealización, conciencia en expansión”, nada que sea determinante o tenga un referente.

Esta transformación que Bloom retrata y que en lo esencial no ha variado significativamente, está acompañada de fenómenos como el de la “nietzschenización de la izquierda o viceversa”: Bloom analiza cómo la doctrina de Nietzsche, que pretendía la creación de una nueva aristocracia surgida de la experiencia ingrata del nihilismo,¹⁰ se ha hecho grata a muchos teóricos de izquierdas defensores del hombre igualitario.¹¹ “En general —dice Bloom—, el marxismo sofisticado se ha convertido en una crítica cultural de la vida en las democracias occidentales.” La crítica social (“intelectual”) es un marxismo sofisticado que ha abandonado el mundo de los trabajadores (en cuyo nombre luchaba y a los cuales representaba) porque ese mundo se ha aburguesado. Como no acepta que ésa sea la salida *real* de la democracia liberal, la única salida que le queda es la rebelión contra el igualitarismo burgués, contra la simplicidad elemental y cotidiana que explica una de las incoherencias del mundo de la cultura, búnker donde se refugia la vieja guardia reconvertida en inteligencia crítica protegida por el “tercer muro”, en términos de Jordi Sales. Bloom sostiene que la manera de pensar de la derecha europea de entreguerras se ha trasladado a la izquierda radical americana y, podría añadirse, al radicalismo europeo que sigue sus huellas. Que hoy, diez años después del libro de Bloom, la iniciativa mediático-popular preste atención al *sentimiento* de la gente no es sino otro paso del baile de disfraces donde las “ideas”, “valores”, “iniciativas”, “propuestas” y “programas” no son más que listas para halagar, complacer, satisfacer o endulzar la *sensibilidad y los sentimientos* de los votantes. Sin embargo, creo que Bloom no fue justo en su análisis y empleó con demasiada ligereza términos como *derecha*, *izquierda*, *fascismo* o *marxismo*. Esa ligereza es, precisamente, uno de los síntomas de la enfermedad que pretendía diagnosticar.¹²

La terapia de Bloom consistiría en tratar de invertir la pérdida de contacto con lo que podríamos llamar “los clásicos”. La lectura de los “grandes textos” nos sitúa frente a las alternativas fundamentales en la orientación de la vida de los hombres y nos obliga a tomar conciencia de esas posibilidades plurales y de su graduación. Bloom destaca, sobre todo, la posibilidad de una orientación concreta: el estudio como forma de vida teórica y filosófica. También plantea su confianza en que la democracia liberal permita de algún modo la educación *liberal* que hace posible la filosofía. La universidad, lugar de esa posibilidad, ha

¹⁰ Véase al respecto el diálogo de Heidegger y Jünger, por citar un ejemplo: E. JÜNGER, *Über die Linie*, en *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1950, pp. 245-284, edición definitiva en *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980, vol. VII, pp. 237-280; M. HEIDEGGER, *Über “die Linie”*, en *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. A. Mohler, Klostermann, Frankfurt a. M., 1955, edición definitiva en *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, vol. IX, pp. 385-426.

¹¹ Véase al respecto G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari, 1988, y compárese con las obras de F. TORRALBA, *Cercles infernals. Sobre el pensament del jove Nietzsche* (Ed. 62, Barcelona, 1990) y *L’eternitat de l’instant: lectura de Nietzsche* (Pagès, Lleida, 1994), y de G. TURRÓ, *El laberint i la màscara. Una aproximació a Nietzsche i a la seva filosofia* (Pagès, Lleida, 2000).

¹² Sobre el valor estratégico de la clasificación derecha-izquierda véanse los comentarios de J. TAUBES, *La teologia política de Pau*, trad. de J. Galí, Pòrtic, Barcelona, 2002.

estado “preocupada” y “ocupada” por otros intereses, legítimos en el mejor de los casos, pero que no permiten esa educación *liberal*. (Luego volveré a la expresión “educación liberal”.) Bloom plantea la tarea necesaria de crear y conservar lugares donde sea posible la lectura de los grandes libros y el ejercicio de pensamiento que la acompaña, lugares donde pueda ejercerse la transmisión del saber. Hasta aquí un programa que sería partidario del pensamiento, la literatura o los humanismos.

Según este análisis, la falta de trato con los clásicos habría convertido la ignorancia en insolencia: Bloom es suficientemente perspicaz en este punto para no reconocer que el trato con los clásicos no resolverá nuestros problemas, aunque sirva para darnos cuenta de que tenemos problemas y de qué clase son.¹³ El proyecto americano posterior a la Segunda Guerra Mundial estuvo durante un tiempo teñido del optimismo de haber vencido a los regímenes del eje y de la esperanza de completar el proyecto democrático. Que la *victoria* fue superada en seguida por la conciencia de un conflicto *pendiente* por resolver, y que se consideraría *irresoluble*, es uno de los datos a tener en cuenta para entender el estado de ánimo de la vida americana (o del alma americana o de lo que se llama, en otros términos, la *opinión pública*). En ese proyecto, la psicoterapia y las ciencias sociales harían felices a los hombres descubriendo, y resolviendo, los problemas ocultos, ocasionados por los prejuicios que había que dismantelar.

Bloom comparte la idea de que una cultura que descansa en las premisas del relativismo absoluto y el multiculturalismo nos deja hasta cierto punto indefensos ante los conflictos entre “valores”: ¿cómo ser respetuosos con “universos culturales” que no tienen respeto por los derechos fundamentales? Bloom vio, además, que no era que estuviésemos indefensos, sino que la defensa habitual se había convertido en una renuncia a cualquier forma de racionalización del conflicto: la reducción de la razón a mera comunicación, diálogo o convivencia reduce implícitamente la resolución de conflictos límite a la fuerza. Es cierto que no se tiene más razón por gritar. Pero cuando nadie tiene razón, gana quien más grita. Bloom veía una sociedad francamente satisfecha: la autosatisfacción americana —que supone que no hay que aprender nada del pasado como corolario de la proposición: no hay que aprender nada, porque ¡quién me va enseñar a mí!— estaba servida. Bloom no advirtió, sin embargo, que la autosatisfacción se vuelve insoportable para quien no es, precisamente, el *Self* o el *autós* del que se trata; es decir, quienes están encantados de haberse conocido a sí mismos no resultan encantadores y su autoencantamiento no les deja ver lo que les rodea. El narcisismo es una figura que retrata uno de los aspectos contemporáneos de la actitud de “Occidente”,¹⁴ posición que podría relacionarse con cierta altivez o con el sentido peyorativo de soberbia. Con esta

¹³ Véase el inicio de L. STRAUSS, *La ciutat i l'home*, trad. de J. Galí i J. Monserrat Molas, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2000.

¹⁴ Véanse C. LASCH, *The Minimal Self*, Norton, New York, 1984, y J. SALES, ‘Convivencialitat, narcisisme i la possibilitat de l'escriptura filosòfica i la vida acadèmica’, apéndice de *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1996, vol. II, p. 141 ss.

variación del *eros*, el narcisismo, llegamos, en cierto modo, a la consideración del mismo Bloom. Tal vez en este punto nos ayude un amigo suyo que escribe muy bien: Saul Bellow.

3. LA NOVELA *RAVELSTEIN* DE BELLOW. El ensayo de Bloom *The Closing of the American Mind* tenía un prefacio de Bellow, premio Nobel de Literatura, profesor de la Universidad de Chicago y amigo del autor. Ese entusiasta prefacio ayudó mucho al éxito de ventas del libro. Recientemente, Bellow ha publicado su, por ahora, última novela, *Ravelstein*.¹⁵ Entre los admiradores de Bloom no ha caído del todo bien; al menos, no hay unanimidad. Bellow cree que la grandeza merece ser franca, algo que no comparten todos los amigos de Bloom. La causa del malestar reside en el hecho de que Bellow ha usado la vida íntima de Bloom en la novela. El relato se organiza técnicamente como una serie interesantísima de notas a pie de página: “Siempre he sentido debilidad por las notas a pie de página. Para mí, una nota a pie de página inteligente o malvada ha salvado más de un texto”. De este modo, el relato pasa de la vida de Ravelstein a la del narrador y empieza, precisamente, en el momento del triunfo de Ravelstein-Bloom, cuando “era muy rico y había hecho públicas sus ideas”, y el éxito de su *best-seller* le proporcionaba dinero suficiente para no tener que recurrir a los amigos a la hora de procurarse todos los placeres.

Bellow comienza su novela en el Hotel Crillon de París, donde el narrador —llamado Chick, que representa a un profesor de literatura americano de la Universidad de Chicago— almuerza con su amigo Abe Ravelstein, profesor de la misma universidad, si bien de filosofía, mientras Nikki, el amante del filósofo, duerme en la habitación. Con treinta y pocos años, el aspecto de Nikki es aún infantil. Ravelstein puede residir con su joven amante en el Crillon, un hotel que aloja a Michael Jackson y a jeques árabes, porque acaba de ganar una fortuna con su libro, donde critica la situación de la universidad americana. Ravelstein adora los vestidos Armani, los habanos, las plumas Mont Blanc y las copas de cristal Baccarat. Con los derechos del libro puede, por fin, gozar de todos esos placeres a su gusto. Con la escritura de la filosofía ha podido lograr todo lo que deseaba, vivir rodeado de lujos, y lujos caros. El hedonismo vital que aparece en toda su ostentación está, sin embargo, amenazado por la enfermedad, el sida, que lo llevará a la muerte. Ravelstein, que se sabe un ser superior, le pide a su amigo Chick que escriba su biografía. La novela se convierte en una travesía por las emociones e ideas de estos dos personajes fascinantes, cruzada por conversaciones sobre el amor, la historia, la política, la religión, la muerte y el humor.¹⁶

¹⁵ S. BELLOW, *Ravelstein*, Viking, New York, 2000 (*Ravelstein*, trad. de R. Berdagué, Alaguara, Madrid, 2000.)

¹⁶ Bellow, nacido en 1915 en Canadá, es una de las figuras esenciales de la narrativa actual. Suele usar lo que le rodea como material narrativo. Desde sus inicios, amigos de infancia y parientes se han convertido en personajes de sus libros. También sus contemporáneos. En 1973 publicó la vida de Delmore Schwartz (1913-1966), un poeta destruido por el alcohol y la locura, en la novela *Humboldt's Gift*. (En la voz ‘Schwartz’ de la *Columbia Encyclopedia*, la novela de Bellow ocupa más espacio que lo que el propio Schwartz escribió.) *Him with his Foot in His*

No hay duda de que el material de la novela parte de la realidad: lo que era un Mercedes se convierte en el BMW encargado personalmente por Ravelstein desde la Unidad de Cuidados Intensivos; Michael Wu se convierte en el Nikki que duerme por las mañanas porque ha trasnochado viendo películas de Kung-fu; las alfombras persas se convierten en jarrones chinos; la porcelana Hermes y la chachemira Ultimo se convierten en vestidos Armani, maletas Vuitton y habanos... Hay aspectos, sin embargo, que se mantienen iguales en la realidad y la ficción: fumar sin boquilla, los Chicago Bulls de Michael Jordan y el *Banquete* de Platón.¹⁷ La página dedicada a Michael Jordan está verdaderamente a la altura de las referencias a Platón, Rousseau, Nietzsche, Jenofonte, el Dr. Johnson o Tolstói que aparecen en el libro.¹⁸ Pero lo fundamental es el presupuesto básico y el fundamento de su vocación docente. Como dice el narrador: “Si los dejáramos fuera del relato de su vida, sólo conoceríamos sus excentricidades y flaquezas, las adquisiciones lujosas e irracionales, los cambios de mobiliario, las vanidades, los accesos, los ataques de risa, la *marche militaire* cuando cruzaba el patio interior con aquel enorme y lujoso abrigo de cuero forrado de piel” (p. 59).

No entraré en la cuestión literaria de la novela, que confunde a los críticos. Sólo un inciso. Hay una imagen que se apodera paulatinamente del narrador —el canibalismo— y que relaciona con Ravelstein. El duelo por el amigo muerto se convierte más en una incorporación de su esencia que en gratitud. La novela de Bellow quiere ser esa asimilación canibalesca: desmenuza la memoria de su amigo y acaba por hacerla suya en una sabia meditación. No es extraño que todo junto resulte como una intoxicación por consumir pescado en mal estado, que a punto está de llevar a la muerte al narrador en el delirio provocado por la enfermedad.

La muerte y la memoria han sido una de las referencias de la producción de Bellow. Según Jordi Arbonés,

Mouth (1984) contiene, entre otras historias, un retrato detallado de Harold Rosenberg, crítico de arte. También contiene la historia de un joven intelectual de Chicago que viaja a Nueva York para convertirse en filósofo y echa a perder su vida (‘Zetland: By a Character Witness’). El original era Isaac Rosenfeld, un escritor que Bellow había conocido de joven y que murió en los cincuenta a los 38 años. La manera de trabajar de Bellow se ilumina con la suma de las más de ochocientas páginas manuscritas que hay en la Biblioteca Regelstein de Chicago sobre Zetland-Rosenfeld y que el autor redujo a veinte. En 1976, Bellow obtuvo el premio Nobel de Literatura.

¹⁷ “Inevitablemente, los jóvenes que recibían la formación de Ravelstein lo veían como el equivalente intelectual de Jordan. El hombre que los introducía en los poderes y sutilezas de Tucídides y analizaba como nadie el papel de Alcibíades en la campaña de Sicilia —un hombre que explicaba las *Geórgicas* en su seminario, literalmente en presencia de las plantas de laminación de acero, de los montones de ceniza y la inmundicia de una calle de Gray, con las barcas doradas meciéndose en el agua— podía también mantenerse en el aire, levitando, exactamente igual que Jordan” (p. 63).

¹⁸ El partido de la NBA visto por la televisión con los discípulos sugiere lo siguiente al narrador, cuando el calentamiento previo al partido se interrumpe por las noticias sobre la crisis del Golfo: “Todo junto hacía pensar en los movimientos de masas que organizaba y protagonizaba el director teatral de Hitler, Albert Speer: los acontecimientos deportivos y las concentraciones fascistas de masas compartían muchos aspectos” (pp. 61-2).

toda esta indagación sobre la naturaleza humana, el individualismo, el yo y el sentimiento había de desembocar forzosamente en el problema de la muerte. Bellow cree que no podemos comprender la vida hasta que no nos entendemos con la muerte. La muerte aparece en toda su obra, pero, como señala Chester E. Eisinger (*Contemporary Novelists*), este motivo cobra especial relieve en cuatro de sus obras: en *Seize The Day*, Tommy Wilhelm sólo es capaz de tomar plena posesión de la vida —de aferrarse al día, como dice el título— tras enfrentarse con la muerte y sufrir una negación simbólica. La muerte le obliga a reconocer que la última necesidad del corazón es el amor. En *Henderson the Rain King*, el personaje afirma que detestamos y tememos la muerte, pero que no hay nada que se le parezca, es decir, todos sabemos que hemos de plantarle cara para aprender, y así lo aprende él encarándose con el león, el significado de la vida. *Mr. Sammler's Planet* es la novela donde Bellow trata con más amplitud de la muerte. En primer lugar, constituye una meditación elegíaca sobre la muerte próxima de la cultura occidental, causada por una nueva clase de barbarie representada por quienes han renunciado a los conceptos tradicionales de valor. Además, es la historia de un hombre que vuelve de la muerte, por así decirlo, y cuya autoridad reside en su conocimiento de la muerte. Haber conocido la muerte es conocer el significado de la vida y lo que significa ser humano. En *Humboldt's Gift*, Citrine afirma constantemente que Walt Whitman tenía razón cuando decía que la cuestión importante es la cuestión de la muerte. Aquí nace la sed de trascendencia, su creencia en la inmortalidad. De aquí proviene su pasión por la doctrina de Rudolf Steiner [la antroposofía].¹⁹

Según David Galloway, la novela *Humboldt's Gift* es una especie de complicada “kaddish” (oración judía en memoria de los muertos): “Bellow-Citrine hace una ofrenda a los muertos, al tiempo que recibe una, y de aquí el doble sentido del título de la novela”, porque, en efecto, *gift* se puede traducir por “ofrenda” o “presente” y también como “legado”.²⁰ Lo mismo podría decirse de muchas de sus obras. *The Actual* (1997) acaba con una proposición matrimonial hecha en un entierro. *The Bellarosa Connection* (1989), que es una obra encerrada y centrada en la *memoria*, comienza así: “Como miembro fundador del Instituto Mnemósine de Filadelfia, y después de cuarenta años de negocio, he formado a muchos ejecutivos, políticos y miembros del sector de la defensa, y ahora que estoy retirado y que el Instituto está las buenas manos de mi hijo, quería olvidarme de *recordar*”. Para acabar con esto:

Supongamos que le hablas de las raíces de la memoria en los sentimientos, sobre los temas que recogen y mantienen la memoria; que le explicas lo que realmente significa el recuerdo del pasado. Cosas como: Si dormir es olvidar, olvidar es también dormir, y el sueño es a la conciencia lo que la muerte es a la vida. Así que incluso los judíos le piden a Dios que les recuerde, *Yiskor Elohim*. Dios no olvida, pero tu plegaria le pide que se acuerde especialmente de tus muertos. Pero ¿cómo podría influir en un niño como él? En lugar de eso, decidí dejar por escrito todo lo que recordaba de la Conexión Bellarosa con una rúbrica Mnemósine.²¹

¹⁹ J. ARBONÉS, ‘Presentació’ a Saul BELLOW, *El llegat de Humboldt*, Ed. 62, Barcelona, 1990, pp. 8-9.

²⁰ La cita de Galloway (tomada de su libro *The Absurd Hero in American Fiction*) la proporciona Arbonés en la presentación citada en la nota anterior (p. 10).

²¹ S. BELLOW, *La conexió Bellarosa*, trad. de N. Ribera, Ed. 62, Barcelona, 1990 (cito según la segunda edición de 2001), pp. 11 y 126.

Tal vez haya bastante con estas citas, pero no me resisto a añadir otra para poner algo de distancia con la reflexión anterior y que el lector no piense que nos encontramos ante tratados sobre las *postrimerías*. La cita es de la novela *Herzog*, que obtuvo el Premio Internacional de Literatura en 1965. El protagonista escribe, a su manera compulsiva: “Bienvenido doctor-profesor Heidegger. Me gustaría saber qué quiere decir con la expresión *caída en lo cotidiano*. ¿Cuándo tuvo lugar esa caída? ¿Estábamos allí nosotros cuando sucedió?”²² La interrogación conserva la escritura de Bellow en la disposición anímica de la investigación.

La crítica ha sugerido, con razón, que *Ravelstein* es la historia de dos muertes, la del filósofo y la del novelista, según la memoria de uno solo. Por mucho que a Bellow le agrade la compañía de Bloom, había entre ambos profundas diferencias respecto a cómo vivir y cómo morir. La amistad que los unía y las diferencias que los separaban animan la novela.²³

En la novela aparece con claridad uno de los aspectos que más ha molestado a sus detractores. En su “arqueología del alma americana”, Bloom critica el papel ejercido por la música rock en el alma de la juventud. El diagnóstico de Bloom se une al de los grandes pensadores que han prestado atención a la música (Platón, Aristóteles, Rousseau o Nietzsche, por ejemplo) y a su relación con el alma y el régimen político. El papel que la música tuvo en la formación de Bloom, a diferencia de Strauss,²⁴ le hizo especialmente sensible a esta cuestión: la crítica de Bloom al poder de la música para dominar el alma se dirige contra determinadas formas musicales, sobre todo el rock, no tanto para denunciar el capitalismo del negocio como por su efecto en la educación de los jóvenes, ya que el dominio de esa clase de música sobre las almas, ligado a las primeras experiencias de la sensibilidad, hace difícil que se desarrolle un sentimiento de nobleza y belleza. Sin embargo, esta cuestión, que queda perfectamente reflejada en la novela, no deja de contrastar con la devoción de

²² S. BELLOW, *Herzog*, trad. de M. Vargas Llosa, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995.

²³ Es curioso que no haya argumentos de peso en referencia a la homosexualidad de Bloom, ni en la publicidad de *The Closing of the American Mind*, ni en las necrológicas, ni en su libro póstumo *Love and Friendship*. Muchos lo sabían, muchos lo ignoraban, pero nadie decía nada en público. La esquila que apareció en *la Vanguardia* (13 de diciembre de 1992) acababa así: “Se mantuvo soltero”. La *privacy* de Bloom era tan respetada que, cuando se publicó *Love and Friendship*, el editorial del *National Catholic Reporter* lo alabó por atacar, “en nombre de lo sagrado, el sentido cínico, mecanicista, amoral y demasiado fácil del sexo en esta sociedad”, y comparaba a Bloom con la encíclica de Pablo VI *Humanae Vitae*. ¿Qué importancia tiene todo esto? Rotundamente, ninguna. ¿Es chismorreos la novela de Bellow? En modo alguno; Bellow pone tal vez de manera inconsciente sobre la mesa algo que sólo podía intuirse con dificultad. *Se trata de la peculiar relación entre lo bello y lo bueno en el magisterio de la elite universitaria americana que Bloom representa (una mezcla atrabiliaria entre estética y ética)*.

²⁴ Véase W. DANNHAUSER, ‘Allan Bloom: A Reminiscence’, en *Political Philosophy and the Human Soul. Essays in the Memory of Allan Bloom*, ed. by M. Palmer and T. L. Pangle, Rowman & Littlefield, Lanham, 1995, p. 6 (citado por KINZEL, *Platonische Kulturkritik in America*, p. 6).

Ravelstein-Bloom por los Chicago Bulls. ¿Por qué en el Chicago de Bloom-Ravelstein se puede amar a los Chicago Bulls y no a los Beatles?²⁵

Debe pensarse en este contraste porque podría ser una señal de incongruencia en la formación del ciudadano propuesta por Bloom. Bloom era un educador:

Ravelstein había producido (adoctrinado a) tres o cuatro generaciones de licenciados. Sus seguidores estaban locos por él. No se limitaban a las doctrinas, a las interpretaciones, sino que imitaban las maneras y trataban de andar y de hablar igual que él, de una manera libre, furiosa, mordaz, con un aspecto tan parecido al suyo como podían. Los más jóvenes, aquéllos que podían permitirse los precios, se compraban también la misma ropa que él en Lavin o Hermes, se hacían las camisas en Jeremyn Street, en Turnbull & Asser... Fumaban con los mismos gestos erráticos de Ravelstein. Oían los mismo discos compactos. Él los había curado de su gusto por el rock y ahora escuchaban a Mozart, Rossini o, mejor aún, Albinoni y Fescobaldi “con los instrumentos originales”. Vendían las colecciones que tenían de los Beatles y de los Grateful Deads y, a cambio, oían a Maria Callas cantar *La Traviata* (pp. 64-5).

A su manera, Bloom competía con sus rivales para convertirse en el objeto de deseo de la erótica de sus potenciales discípulos. Bellow dice lo siguiente de Ravelstein:

No quería ganarse a los alumnos con chismorreos, ni traba de escandalizarlos —entretenerlos, de hecho, como hacen los profesores histrionicos— gritando “¡Mierda!” o “¡Cojones!”. No tenía rasgo alguno del hombre salvaje del campus. Sus flaquezas eran visibles... Atraía alumnos dotados. Tenía siempre la clase llena. (pp. 25-6).

Una posición bien socrática, pero que podría contrastarse con las palabras del ebrio Alcibiades en el *Banquete* respecto a la erótica socrática. Con el magisterio de Bloom o con el de Strauss ocurre que se reproducen en el discipulado las copias o imágenes, naturalmente degradadas por ser meras copias, de las diferentes facetas del maestro, incapaces de adquirir categoría propia. En este sentido, no podemos dejar de mencionar la lucha sostenida por Platón contra las escuelas socráticas rivales.²⁶

4. LA CRÍTICA PLATÓNICA DE LA CULTURA EN AMÉRICA.²⁷ Kinzel trata de darle a Bloom lo que le corresponde, más allá de la superficial atribución de

²⁵ Véase la nota sobre el rock en *The Closing of the American Mind*. Esas páginas hacen las delicias de la derecha conservadora americana y de la “mayoría moral” que apoyó a Ronald Reagan. Ravelstein-Bloom se complace en la música barroca “con instrumentos originales” y en árias de ópera. Contrástese, por otra parte, con el comentario ya citado de Chick-Bellow al espectáculo de los prolegómenos de un partido de la NBA, interrumpido por las noticias sobre la guerra del Golfo.

²⁶ En esta polémica con la escuelas socráticas han insistido, con razón, Jordi Sales (*A la flama del vi*, cap. 1, en lo que respecta al *Banquete*) y Xavier Ibáñez (‘L’escena inicial del *Teetet*: el filtre megèric en la transmissió del diàleg’, en *Hermenéutica i platonisme*, pp. 133-166). La exposición más atinada y reciente sobre *eros* y *filía* platónicos es la de A. BOSCH-VECIANA, *Amistat i unitat en el Lisis de Plató*, Barcelonesa d’Edicions, Barcelona, 2003.

²⁷ T. KINZEL, *Platonische Kulturkritik in Amerika. Studien zu Allan Blooms The Closing of American Mind*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002.

conservadurismo de su maestro, Leo Strauss, y de la también superficial caracterización de *The Closing of the American Mind* como una paráfrasis de la obra de Strauss *Derecho natural e historia* (1953). El estudio de Kinzel no se basa sólo en un conocimiento preciso de las publicaciones de ambos, sino también de los inéditos de Bloom conservados en la Universidad de Chicago. Comienza mostrando su sorpresa ante la diversidad de la recepción del trabajo de Bloom y respondiendo a la cuestión de por qué hay que leerlo; a saber: como contrapeso de las modas intelectuales como el feminismo, el multiculturalismo o el relativismo (cap. 1, ‘Einleitung: Warum Allan Bloom lesen?’). Kinzel procura ir al fondo de las categorizaciones polémicas que hacen de Bloom tanto un defensor de la tradición, a la manera del reaganismo reaccionario, como un nihilista más o menos enmascarado. La justificación de Kinzel para ir más allá de situar a Bloom en el “straussismo” (es decir, como si fuera una reacción conservadora de la crítica de la cultura ante las modas que han resultado de la revuelta de los sesenta y originado el postmodernismo, cap. 2, ‘Das andere Erbe der Sixties: Leo Strauss, Allan Bloom, die Straussianer und die Universität im postmodernen Zeitalter’) consiste en comparar los principios hermenéuticos desarrollados por Strauss en la interpretación de la filosofía política (cap. 3, ‘Was ist Politische Philosophie? Die Quellen der Bloomschen Kulturkritik bei Leo Strauss’, y cap. 4, ‘Strauss und die Hermeneutik: Wie soll ein Philosoph gelesen werden?’) con la retórica de Bloom (cap. 5, ‘A Gentle Art of Deception? Rhetorik und Intention bei Allan Bloom’). Se ha sugerido que la dificultad de leer a Bloom procede del hecho de que empleara el método hermenéutico straussiano: según Strauss, los filósofos del pasado vivían en sociedades no liberales, en las que no estaban garantizadas las libertades de pensamiento y expresión, por lo que tuvieron que desarrollar una retórica que distinguía las enseñanzas esotéricas de las exotéricas para escapar, gracias a este procedimiento, de la persecución. Kinzel demuestra convincentemente que no se puede hacer una lectura *straussiana* de Bloom: aunque haya motivos para emplear el esoterismo filosófico en sociedades liberales, Bloom no lo emplearía porque su filosofía de la educación es platónica, en el sentido de conducir a los jóvenes filósofos en potencia, a través de la lectura de los grandes libros, a la filosofía. Que esta filosofía de la educación sea “platónica” o “socrática” es algo que comentaré después, pero sin duda arraiga en los comentarios y percepciones del propio Bloom, que consideraba la *República* de Platón “*the book on education*” y el *Emilio* de Rousseau el “*greatest modern book on education*”.²⁸

Con estas armas interpretativas, Bloom sostenía que era posible atender a la enseñanza de los pensadores más allá de las limitaciones de tiempo y espacio, es decir, más allá del historicismo propio de la historia de la cultura. Kinzel entiende por “lectura platónica” de los grandes libros (por ejemplo de Shakespeare, Montaigne, Rousseau y también de Austen, Stendhal, Flaubert, Tolstói o Thomas Mann) la lectura caracterizada por la cuestión socrática: cuál es la vida buena (cap. 6, ‘Allan Blooms Platonische Shakespeare-Lektüre: Lesen in

²⁸ Véanse las ediciones que Bloom hizo de estas dos obras y las constantes referencias en el resto de su producción.

Zeitern der Kulturkriege’). Kinzel sostiene que las lecturas “liberadoras” de los grandes libros descansan de manera decisiva en el propio arte de leer de Bloom, un arte inspirado por Platón. Sólo cuando se consigue determinar correctamente la intención del autor de la obra es posible tomar conciencia del arte de la vida de cada autor, en lugar de adoctrinar respecto a su punto de vista particular.²⁹

Resulta también platónica la psicología profunda del alma humana según Bloom (cap. 7, ‘Die Seele des Menschen unter der Demokratie: Zu Allan Blooms *Archäologie der Amerikanischen Seele*’, y cap. 10, ‘Philosophische Erotik als Paradigma der Bildung: Allan Blooms philosophische Politik der Freundschaft’). Sin embargo, la condición descrita por Platón en el símil de la caverna, según la cual habría que partir de la liberación de la opinión común para encontrar el camino que lleva a la verdad, no coincide con nuestra situación actual. Tal y como Bloom aprendió de su maestro, Strauss, nuestra situación se habría complicado por la existencia de una “segunda caverna” que consiste en la presencia constante de la cristalización o diseminación de los términos propios de la tradición en una costra de nociones pseudofilosóficas.³⁰ Es necesaria, entonces, otra liberación que renueve la posibilidad de la liberación planteada por Platón. Esa primera liberación tiene que ver con la preocupación política de Bloom, afectada por su condición americana: denuncia que teorías como la deconstrucción desafían la república americana porque someten los textos fundamentales del constitucionalismo americano y de los derechos humanos a un análisis de consecuencias peligrosas. En la vida americana, la interpretación de tales textos y del pensamiento de los padres fundadores es crucial para la propia comprensión y para su práctica política y judicial. Los Estados Unidos descansan en una *escritura* constitucional: el debate sobre las condiciones de la lectura y la escritura es un debate en el que se juega la naturaleza del proyecto americano.³¹

²⁹ T. KINZEL, *Platonische Kulturkritik in Amerika*, p. 238. Kinzel añade: “Die Gefahr der Belehrung des Autors statt des Interpreten sieht Bloom im Zeitalter der politischen Korrektheit vor allem in feministisch politisierten Lektüren. Diese sein durch ihre theoretischen Grundannahmen davor bewahrt, etwas von den Klassikern etwa über das Verhältniss von Männern und Frauen zu lernen, das sie nicht ohnehin schon *wusten*” (pp. 238-239).

³⁰ L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz. Frühe Schriften*, hrsg. v. H. Meier, Metzler, Stuttgart, 1997, pp. 14, 389, 439, 456, 462; *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1988, p. 115 ss. Véase la carta a Gerhard Krüger y la respuesta.

³¹ Resulta indispensable, para abrir una ventana de aire fresco entre tantas cavernas, la lectura del artículo de Antonio Lastra ‘Constitución y arte de escribir’ (*Res publica*, 8, 2001, pp. 217-233), donde consigue, tomando una distancia crítica de sus trabajos anteriores, ver claro en la cuestión de la libertad de expresión: “La libertad de expresión de los modernos ya no estaría amenazada por la censura ni por la persecución, sino por el silencio de la filosofía y la literatura en el lenguaje público, que dejaría a los hombres a merced de las autoridades públicas” (p. 232), ante lo cual plantea una posibilidad y una responsabilidad que habría que ejercer. Véase al respecto su última publicación, que incluye el texto citado, *La Constitución americana y el arte de escribir*, Biblioteca Javier Coy d’estudis nord-americans-Universitat de València, Valencia, 2002. Kinzel mantiene en esto la siguiente postura cuando cita, al final de su libro, un pasaje de Bloom: “The study of the problem of Socrates is the one thing most needful” (*Closing*, p. 310). Añado que el éxito de la crítica cultural de Bloom podría ponderarse si se entendiera este mensaje: “Angesichts der Bedrohungen der politischen und geistigen Freiheit des Menschen, die sich überall auf der Welt zeigen, dürfe diese Botschaft so schnell ihre Gültigkeit nicht verlieren.

Que Bloom no profundice en su interpretación de tales aspectos legitima algunas de las críticas a su posición (cap. 8, ‘Dekonstruktion oder Rekonstruktion Amerikas? Allan Bloom und das Selbstverständnis Amerikas’). Para Bloom es posible una lectura de los clásicos que depare toda su enseñanza y por ello apunta a una trascendencia de las condiciones actuales de los estudiantes, que sólo puede plantearse mediante una interpretación clásica de la naturaleza del alma centrada en el *eros*, clave que conduce a la verdad. La psicología platónica de Bloom unía la educación superior y el régimen político de los Estados Unidos y los estudiantes a los que habló, la elite de la educación, influyeron decisivamente en su mundo. La crítica de Platón a la democracia y a su correspondiente parte del alma proporciona, según Bloom, un conocimiento inestimable de los demócratas (*Giants and Dwarfs*, 15), parecido al que nace de enfrentarse a las críticas de Tocqueville al experimento americano. El alma, y la misma América (*Closing*, 97; cf. 172), es el escenario de un repertorio variado de representaciones. Con su peculiar concepción del *eros*, Bloom tendría un fundamento para criticar una filosofía de la cultura que define como insuperable e inevitable para sus miembros (cap. 9, ‘Die Kritik der Kultur und die Möglichkeit der Philosophie: Zu Allan Blooms Kulturtheorie’). Según Kinzel, Bloom ofrece una interpretación del “American exceptionalism” (es decir, de la misión histórica de América en defensa de la libertad mundial) con su impronta específica, que no se reduce a los elementos anticulturales de las tradiciones americanas, sino que pone el acento en diversos aspectos de cada tradición e intenta evitar su deconstrucción, lo cual eleva las conclusiones de Bloom a filosofía.

Kinzel sostiene que Bloom es un platónico (atípico en lo que respecta a ciertas doctrinas, como la inmortalidad del alma) porque defiende la vida teórica, una vida que se pondría de relieve en la lectura de los grandes textos para corregir la deriva de las modas académicas y el utilitarismo económico que se ha apoderado de las universidades, del alma de América. Ya he sugerido mis dudas sobre la pertinencia del término “platonismo” y su conexión “aprobemática” con “Sócrates”. Kinzel, por ejemplo, dice que Bloom entrevé el camino para superar el nihilismo diagnosticado por él mismo “en las cuestiones socráticas reactivas a la vida buena y su correspondiente respuesta, es decir, la actitud sincera hacia el bien y no una fingida pretensión de autenticidad” (p. 239). Contra la consideración de *The Closing of the American Mind* como una “jeremiada americana”, añade que es “ein Kulturkritiker aus dem Geist der klassischen Philosophie Platons” (p. 240).³² El problema es: ¿Sócrates o Platón? La pregunta se desplaza pronto hacia otra: ¿qué hacemos con Platón?

La obra de Kinzel presenta la mayor *profundidad* de la obra de Bloom: al volver a situarlo en la tradición de las grandes cuestiones de la filosofía que aprendió de sus maestros (Strauss y Alexandre Kojève, aunque la obra de Kinzel

Philosophari necesse est. Véase también J. SALES CODERCH Y J. MONSERRAT MOLAS, *Leo Strauss i el problema de Sòcrates*, en preparació.

³² Kinzel se refiere al crítico artículo sobre Bloom de C. LEATHERMAN, ‘10 Years After Bloom’s Jeremiad, Scholars Weight Its Significance’, en *The Chronicle of Higher Education*, 43/19 (17 de enero de 1997).

se centra más en el primero), consigue librar a Bloom de una lectura superficial y hacer justicia a la densidad de su planteamiento. Que se escape algo de Bloom está justificado porque el libro trata de la crítica platónica de la cultura en América y se focaliza como un estudio sobre *The Closing of the American Mind*. Como contrapunto, la novela de Bellow parte de la *superficialidad* aparente de la anécdota, pero consigue presentar la verdad profunda del personaje. Mientras que Kinzel habla sobre todo del *qué*, Bellow nos habla del *quién*. Volvemos a tener presentes los diálogos de Platón, recreaciones, más allá del ensayo y la novela, más allá de la filosofía y la literatura, de *quienes que se preguntan por los qués*.

5. *THERE ARE NO ACCEPTABLE MODERN TERMS FOR THE DISCUSSION OF FRIENDSHIP*. ¿Dónde descansa la crítica de Bloom a la cultura americana, tal y como la hemos visto expuesto diligentemente por Kinzel? Descansa, a mi entender, en una determinada concepción de la naturaleza humana centrada en el *eros*. ¿Dónde apunta, entonces, la *erótica* de Bloom? Parece que estemos leyendo los comentarios de Lucrecio sobre las ansias de Venus en el libro quinto de *de Rerum Natura*. En el apartado siguiente trataré de hacer ver que el acento de Bloom recae más en el *kalós* que en el *agathós* del término de la erótica, pero, antes de una consideración *innerakademisch*, pediré ayuda al comentario siguiente que aparece en la novela de Bellow: “A menudo hablaba bien de Rosamund. Decía que era formal y trabajadora y que tenía buena cabeza. Era una muchacha bonita y alegre. Las muchachas, decía, llevaban la carga de lo que él llamaba *conservación de la gracia*. La naturaleza, además, les daba el deseo de tener hijos y, en consecuencia, de casarse, requisito de estabilidad de la vida familiar. Todo eso, y muchas otras cosas, las incapacitaba para la filosofía” (p. 144). Habría que contrastar esta opinión de Ravelstein con la del narrador, Chick, que habla también de su esposa: “Rosamund había estudiado el amor —el amor romántico de Rousseau y el *eros* platónico, con Ravelstein—, pero ella sabía mucho más sobre el amor que su maestro y que su marido”. ¿Cómo “*gestionar*” *el eros*? parece ser la pregunta que contiene el espíritu americano y a la que Bloom da una respuesta de gran cultura que no resiste, sin embargo, la tozuda realidad de la feminidad.³³

Bloom afirma que Locke y Rousseau fueron los escenógrafos que pensaron lo que estaba en juego en las revoluciones americana y francesa (*Closing*, 162).³⁴ Si fuera cierta la tesis de Bloom sobre la influencia determinante de las ideas de Locke y Rousseau en las revoluciones del siglo XVIII, se entendería por qué Bloom, en su crítica de la cultura, propone la conexión entre una *fenomenología* —sus descripciones de los estudiantes y sus almas— y una *arqueología* —su diccionario crítico de la cultura— del alma

³³ Con la perspectiva de un análisis de la política según la “psicología” platónica de Bloom, además de los análisis de Kojève sobre el final de la historia, podría entenderse el ensayo de F. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992.

³⁴ Véase al respecto T. PANGLE, *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1988.

americana. La explicación crítico-cultural de la procedencia de estas ideas es un primer paso para la superación del nihilismo que Bloom diagnostica.³⁵

El diagnóstico crítico del alma del hombre bajo la democracia insiste en su “superficialidad”, es decir, en la ausencia de deseos eróticos puros, sin la sensibilidad necesaria para el propio impulso crítico hacia la vida buena. Kinzel sostiene que Bloom había reconocido, precisamente en la base de su comprensión erótica de la filosofía, un punto de ataque, en conexión con Rousseau, a la filosofía de los padres fundadores. La filosofía que estaba en los fundamentos de las ideas políticas de los padres fundadores padecía, según Bloom, de una grave falta que le impedía enfrentarse al nihilismo. Esa falta consistía, según Bloom —a diferencia de Strauss³⁶—, en no disponer de un lugar apropiado para el *eros* y la sexualidad en el pensamiento de los padres

³⁵ Según escribe Kinzel en el artículo de *Res publica* citado, “el desorden del alma americana invadida por el nihilismo, tal y como es dibujado por Bloom, es reconociblemente deudor de la descripción que da el Sócrates platónico en el libro VIII de la *República*. Los estudiantes observador por Bloom son para él “versiones exageradas de la descripción platónica de la juventud en democracia” (*Closing*, p. 87). En su discusión del alma del hombre, que aspira a la emancipación, siendo así el tipo de hombre democrático, Sócrates detalla que este hombre llevará su vida en consonancia con un determinado tipo de igualdad de los placeres, de manera que se abandonará al dominio de todos los placeres que se le presenten, como sucede de hecho, hasta que el placer haya sido satisfecho, abrigando de la misma manera todos los placeres sin distinguir los prejuicios (561b). Si alguien le advirtiera a este hombre que es necesario practicar y honrar sólo los placeres buenos y bellos, y controlar y reprimir los demás, el (joven) demócrata lo rechazaría. Diría que todos los placeres tienen que ser estimados de igual manera porque son semejantes (561c)”.

³⁶ Sobre las posibles diferencias entre Bloom y Strauss, Kinzel remite a F. G. LAWRENCE, ‘Leo Strauss and the Fourth Wave of Modernity’, en *Leo Strauss and Judaism. Jerusalem and Athens Critically Revisited*, ed. by D. Novak, Rowman & Littlefield, Lanham, 1996, p. 138 ss.; W. NIGORSKI, ‘Allan Bloom: Strauss, Socrates, and Liberal Education’, pp. 205, 209, 218 n. 22; S. ORR, *Jerusalem and Athens. Reason and Revelation in the Works of Leo Strauss*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 9-12, y M. PLATT, ‘Souls Without Longing’, en *Interpretation*, 18/3 (1991), p. 439. Añado lo que dice Strauss sobre el *Self*: “The *self* is obviously a descendant of the soul; that is, it is not the soul. The soul may be responsible for its being good or bad, but it is not responsible for its being a soul; of the self, on the other hand, it is not certain whether it is not a self by virtue of its own effort. The soul is a part of an order which does not originate in the self. Surely, the self as understood by the people in question is sovereign or does not defer to anything higher than itself; yet it is no longer exhilarated by the sense of its sovereignty, but rather oppressed by it, not to say in a state of despair. One may say that the self putting its trust in itself and therefore man is cursed (Jer. 17: 5-8). It is an unwilling witness to the biblical faith... Deferring to nothing higher than their selves, they lack guidance. They lack thought and discipline. Instead, they have what they call sincerity. Whether sincerity as they understand it is necessary must be left open until one knows whether sincerity is inseparable from shamelessness; sincerity is surely not sufficient; it fulfills itself completely in shrill and ugly screams, and such screams are not works of art. ‘Life is a tale told by an idiot’ is a part of a work of art, for life is such a tale only for him who has violated the law of life, that law to which the life is subject. It is true that the message of the writers in question [los escritores americanos posteriores a la Segunda Guerra Mundial] is not that of Macbeth. They scream that life is gutter. But one cannot sense that life is gutter if one has not sensed purity in the first place, and of this which is by nature sensed first, they say nothing, they convey nothing. The self which is not deferential is an absurdity.”

fundadores. La antropología subyacente de los padres fundadores, la filosofía moderna, no habría sido justa con el aspecto erótico del ser humano.³⁷ La sugerencia, en el pensamiento de los padres fundadores, de que el miedo es más poderoso que el amor, sería más bien de origen hobbesiano. Hobbes, como Locke (que sólo había modificado ligeramente, según Bloom, las concepciones del primero), no tenía, a diferencia de Rousseau o Platón, teoría alguna sobre el *eros*.

Para Bloom, los derechos fundamentales de la libertad y la igualdad se habrían aplicado a la vida privada en dos oleadas; el principio de libertad en la llamada revolución sexual y el principio de igualdad en el feminismo. Los derechos fundamentales de la vida, la libertad y la protección de la intimidad serían sustituidos por la aspiración al sexo (*Closing*, 233). La sexualidad pasa de ser una actividad a convertirse en *causa*, en un *estilo de vida*, incluso una *moralidad*: “Lo que empieza con una búsqueda, si no precisamente de placer egoísta... sí, al menos, de evitación y liberación del sufrimiento o el malestar, transformada en un estilo de vida y un *derecho*, se convierte en fundamento de la superioridad moral. La vida cómoda y libre de coerciones es moralidad” (*Closing*, 234-5). Sin embargo, Bloom no es un defensor de la *moral*; el párrafo siguiente deja bien claro que todo descansa en el principio de bienestar de la clase media, la principal beneficiada por la política de liberación. Si de las propuestas que esta liberación implica se siguiera cualquier pérdida de bienestar, la clase media reaccionaría con una vuelta a la moralidad tradicional. La *psicología* del alma americana, según Bloom, traza el retrato del hombre democrático poseído por el principio de igualdad. El discurso sobre estilos de vida justifica cualquier forma de vivir concebible, con el resultado de que no se puede distinguir entre lo que es importante y lo que no lo es en el horizonte de la subjetividad, sin referencia a cuestiones de hecho objetivas (*Closing*, 237).

Con las reflexiones precedentes quedaría situada la crítica insinuada por Bellow-Chick. ¿Cómo comprenderla? Podríamos probar un primer intento de crítica filosófica. Bloom es demasiado filósofo, y los filósofos que lo son demasiado acaban formando escuelas con “estimaciones” mutuas a la manera de las sectas. Podría verse la filosofía como cierta perversión que habría que aceptar por su efecto benéfico, pero que habría que limitar por su efecto maléfico, corruptor y debilitador. Habría que releer, en este sentido, lo que dice Aristófanes sobre la secta socrática y pensar que Platón, a quien nosotros llamamos filósofo, presenta la filosofía de una manera que no siempre es halagüeña.³⁸ *Bloom resulta socrático a la manera descrita por Aristófanes*. No sé si Kinzel estaría de acuerdo en que la crítica de Bloom a la sociedad americana es más socrática que

³⁷ “It should be noted, that sex is a theme hardly mentioned in the thought underlying the American founding. There it is all preservation, not procreation, because fear is more powerful than love, and men prefer their lives to their pleasures” (*Closing*, 187).

³⁸ En la *República* la filosofía forma parte del repertorio alcohol/música-agua/estar sobrio-filosofía y gimnasia, sin que su presencia modifique sustantivamente el alma igualitaria (561c). Véase la oposición entre el filogimnasta y el filósofo en el platónico *Los rivales* en J. MONSERRAT MOLAS, ‘Rivals o amants: Rivals d’amor. Comentari al platònic *Anterastai*’, en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XI, 2000, pp. 19-55. Sócrates se interpone entre ambos, el gimnasta y el filósofo. No es evidente, pues, que la filosofía tenga un referente claro.

platónica. Un texto del sobrio Jenofonte —un texto apreciado por Strauss y Bloom— podría ayudar a explicarnos. Habla Sócrates:

Lo mismo que a otros les gusta un buen caballo, un perro o un pájaro, a mí me gustan más los buenos amigos y, si sé algo bueno, se lo enseño y los pongo en relación con otros que pienso que podrán serles provechosos para su virtud. Los tesoros que los antiguos sabios dejaron escritos en libros yo los desenrollo y los recorro en compañía de mis amigos y, si encontramos algo bueno, lo seleccionamos. Consideramos un gran beneficio hacernos amigos unos de otros.³⁹

Y Jenofonte comenta: “Al oír esas palabras, me parecía que Sócrates era feliz y que llevaba a sus oyentes a la virtud (*kalokagathía*)”. Sin embargo, Bloom no es tan filósofo.⁴⁰ La buena literatura tiene una función benéfica e indispensable en cualquier propuesta educativa que quiera formar ciudadanos libres, porque muestra distintas y excelentes posibilidades de orientación y sólo lo que sobresale puede orientar. Pero también tienen una función benéfica la matemática y las ciencias, precisamente porque muestran que no todas las orientaciones son congruentes, que no todos los caminos son viables, que no todas las velocidades son seguras, que no todas las sustancias son saludables. En cualquier caso, no se trata de un problema entre letras (o *humanidades*) y ciencias, sino sobre lo que hay que hacer con adolescentes que se convertirán en ciudadanos —si se puede hacer algo con ellos o solamente entretenerlos— y si la *filosofía* puede jugar un papel saludable.⁴¹ En la propuesta de Bloom revive uno de los resultados inevitables de la educación exigente: su carácter aristocratizante. La postura de Bloom se corresponde con una de las posibles acepciones de *kalokagathía*: soberbia.

6. LA CONFERENCIA DE LEO STRAUSS SOBRE LA EDUCACIÓN LIBERAL. En *Ravelstein* hay unas palabras para el maestro del protagonista, es decir, para el maestro de Bloom: “La manera de proceder de Ravelstein no era ésa [la de los profesores que se consideraban revolucionarios], no era algo que se pudiera imitar con facilidad. No se podía ser como él sin estudiar, sin aprender, sin representar las tareas esotéricas de la interpretación que había estudiado con su antiguo maestro, el famoso y controvertido Felix Davarr”. Y sigue: “Ravelstein conocía el valor de un círculo [de amistades, de discípulos]. Él mismo tenía uno. Los miembros de su círculo eran estudiantes que él había formado en la filosofía política y antiguos amigos. La mayoría se había formado como el mismo

³⁹ JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 6: 14 (ed. de J. Zaragoza, Gredos, Madrid, 1993).

⁴⁰ En cierto modo es lo que dice Kinzel, cuando afirma que la obra de Bloom no es una obra de filosofía, sino una defensa política de la vida teórica: “Blooms Werk ist jedoch —bei Anwendung eines von ihm selbst geteilten engen Philosophiebegriffs, der den Klassikern und Leo Strauss entlehnt ist— selbst nicht Philosophie. Blooms Verteidigung der theoretischen Lebens ist eine vorwiegend politische Verteidigung der Philosophie als Lebensweise” (p. 240). Los straussianos, como Bloom, serían más políticos que filósofos.

⁴¹ Véase S. TURRÓ, ‘Per què filosofia al batxillerat?’, en *Anuari de la Societat catalana de Filosofia*, IV (1990-1991), pp. 7-11.

Ravelstein, con el profesor Davarr, y usaban su vocabulario esotérico. Algunos de los alumnos más antiguos de Ravelstein ocupaban ahora puestos de importancia”. El profesor Davarr (en hebreo, “palabra”), el “gran Davarr”, es Leo Strauss.

Si Bellow había escrito un prefacio para el libro de Bloom sobre la educación, el año anterior, Bloom había escrito un prefacio a una selección de textos de Strauss, cuyo título era *Liberalism Ancient and Modern*.⁴² El libro comienza, significativamente, con el texto de una conferencia, ‘What is liberal education?’, pronunciada el 6 de junio de 1959 en el University College de Chicago, con motivo de la décima graduación anual del Programa de Educación Liberal para Adultos.⁴³ Con el capítulo segundo, ‘Liberal education and Responsibility’, forma parte de las páginas de Strauss más atentas a la situación contemporánea del problema de la enseñanza: el problema de la educación en general y de la educación *filosófica* en particular es una de las cuestiones que atraviesan el conjunto de la obra straussiana.

El prefacio de Bloom (escrito en noviembre de 1988, un año antes de publicar *The Closing of the American Mind*) parece escrito desde un punto de vista que podríamos llamar de seriedad *estética*. Termina con estas palabras:

This book is now a classic the more necessary for our times inasmuch as the world has moved so much further in the directions which he analyzed and against which he warns. In it you see the mind of a philosopher at work. Strauss shows that the deepest seriousness, with no popularity, is the one thing most needful.

Bloom destaca dos aspectos del libro de Strauss: la cuestión del origen del liberalismo —en relación con el “liberalismo clásico”— y la cuestión de la educación. Sobre la cuestión de la educación hace el siguiente comentario (que ya no resultará una sorpresa):

Strauss’s discussion of liberal education in the first two chapters speaks powerfully to our renewed debate. We would do well listen to his powerful plea for the urgency of reading the Great Books, which also enables us to appreciate the difficulties and limitations of that approach.

Sobre la primera cuestión, el origen del liberalismo, fundamental en el conjunto del libro (un libro extraño, por cierto, desde la misma disposición de su contenido⁴⁴), Bloom comenta que Strauss reflexiona sobre la diferencia entre el

⁴² En general, esta cuestión no se ha tenido en cuenta. Véase, por ejemplo, que no hay referencia a ella en el artículo citado de W. Nicgorski, ‘Allan Bloom: Strauss, Socrates, and Liberal Education’.

⁴³ El texto fue publicado por la Universidad de Chicago y reimpresso en *Education for Social Responsibility* ed. by C. Scott Fletcher, Norton, New York, 1961, pp. 43-51. Luego se convirtió en el primer capítulo de *Liberalism Ancient and Modern*, New York, Basic Books, 1968 (reimpreso con el prefacio de Bloom por Cornell University Press en 1989, pp. 3-8, edición por la que cito.)

⁴⁴ El libro es una selección de materiales diversos: los tres primeros artículos versan sobre el liberalismo (educación liberal, responsabilidad, liberalismo clásico); los siguientes son comentarios al platónico *Minos*, notas sobre Lucrecio, sobre cómo empezar a estudiar la *Guía*

liberalismo antiguo, orientado hacia la *excelencia* humana, y el liberalismo moderno, orientado hacia la *libertad* universal. Esta diferencia, sin embargo, no señala un antagonismo mortal, sino que, por el contrario, recuerda que la aspiración de los liberales contemporáneos arraiga en la tradición occidental y que hay una conexión directa entre la noción de los antiguos del régimen mixto y el republicanismo moderno.⁴⁵ No es éste el momento de entrar en la cuestión, pero conviene decir, para evitar malentendidos, que hay que tomar con cuidado las palabras *liberalismo*, *democracia* y *republicanismo*.

Lo que está en juego en los dos primeros capítulos del libro de Strauss es, sobre todo, el papel de la educación en la constitución de la sociedad liberal. Strauss muestra que la democracia liberal tiene un apoyo poderoso en el pensamiento premoderno de la tradición occidental.⁴⁶ Los primeros liberales modernos buscaban un electorado responsable por medio de la educación religiosa del pueblo basada en la Biblia. Los liberales modernos como Locke, los autores de *The Federalist* y Mill buscaban la representación popular mediante la educación basada en los clásicos (pp. 15-19). Strauss recuerda la complejidad de las ventajas e inconvenientes de la democracia liberal (p. 23), pero sabe que no se puede volver a las aristocracias tradicionales, cuya hipocresía escondía que eran más bien oligarquías que aristocracias y que sus gobernantes no eran, por naturaleza, superiores a los gobernados (pp. 5, 11, 19). Strauss retoma la comprensión original de los fundadores de la democracia moderna (Spinoza, Montesquieu, Rousseau y Jefferson), según la cual la democracia, orientada hacia la libertad universal, no significa otra cosa que un régimen de virtud e incluso “una aristocracia que se ampliado hasta convertirse en una aristocracia universal” (pp. 4-5). Para Bloom, Strauss es, por tanto, un amigo de la democracia liberal cuando llama a los verdaderos liberales a combatir contra el liberalismo perverso que olvida la calidad, la excelencia o la virtud (p. 64). Habría que advertir, sin embargo, a la manera straussiana, que ser amigo o aliado de la democracia liberal no quiere decir ser demócrata liberal. La estrategia de Strauss es clara, como también lo era su posición:

While we are not permitted no remain silent on the dangers to which democracy exposes itself as well as human excellence, we cannot forget the obvious fact that by giving freedom to all, democracy also gives freedom to those who care for human excellence (p. 24).

de perplejos de Maimónides, sobre Marsilio de Padua, un epílogo a un libro de ciencia política, el prefacio a la traducción inglesa del libro de Strauss sobre Spinoza y un informe sobre el coloquio judeo-protestante ‘Perspectivas sobre la Buena Sociedad’.

⁴⁵ Véase cómo trata la cuestión P. BÉNÉTON, *Els règims politics*, trad. de J. Galí, Barcelonesa d’Edicions, Barcelona, 1998, e *Introduction a la politique moderne. Démocratie libérale et totalitarisme*, Hachette, Paris, 1987, pp. 111-147, donde comenta a Strauss y Voegelin, especialmente en los apartados anteriores, y se sitúa a una distancia crítica de ambos.

⁴⁶ Véase L. STRAUSS, ‘The Three Waves of Modernity’, en *Introduction to Political Philosophy. Ten essays by Leo Strauss*, ed. By H. Gildin, Wayne State University Press, Detroit, 1989, pp. 81-98. En *Ravelstein* se lee que Bloom-Ravelstein educaba a sus alumnos, fruto de la “cuarta oleada de modernidad”.

Dicho con todas las letras: Strauss es partidario del partido de la excelencia.⁴⁷

Antes de acabar, convendría aclarar la noción de *liberal* de Strauss. Strauss utiliza el término *liberal* en la expresión *educación liberal* en su sentido “premoderno”, distinto al sentido actual del término que lo opone a “conservador”. Bloom dice lo siguiente:

Liberal education is not the opposite of conservative education, but of illiberal education. To be liberal in the original sense means to practice the virtue of liberality. If it is true that all virtues in their perfection are inseparable from one another, the genuinely liberal man is identical with the genuine virtuous man. According to the now prevailing usage, to be liberal means not to be conservative. Hence it is no longer assumed that being liberal is the same as being virtuous or even that being liberal has anything to do with being virtuous (pp. ix-x).⁴⁸

7. CIERRE. Strauss aparece citado sólo en una ocasión, de pasada, en *The Closing of the American Mind*. Superficialmente, entonces, parece ausente. En el fondo, sin embargo, está de manera inevitable. La tesis de Kinzel lo certifica. Strauss acababa su conferencia sobre la educación liberal diciendo que esa educación proporciona una experiencia de las cosas bellas, en contraste con el término griego para vulgaridad, *apeirokalía*, falta de cosas bellas: “Liberal education supplies us with experience in things beautiful”. Puede que Bloom se quedara precisamente aquí, en la consideración de las cosas “bellas”, dejando de lado que Strauss se refería a lo que en griego es una palabra compuesta, *kaloskagathós*, “bello y bueno”, aunque podría traducirse por “soberbio”. Al ceñirse a lo bello, la consideración *práctica* de la bondad sería una nota al margen. Stanley Rosen,

⁴⁷ Véase su análisis del “partido” de Aristóteles en *La ciutat i l’home*, pp. 77-81. Lo he comentado en ‘Notas a *La ciudad y el hombre* de Leo Strauss’, trad. de P. Ciórraga, en *Res publica*, 8 (2001), pp. 55-70, esp. pp. 62-69.

⁴⁸ “El término *liberal*, que es un concepto de uso en la obra de Strauss desde su polémica con Carl Schmitt y los estudios sobre Spinoza y Hobbes de los años treinta, es tal vez inadecuado para entender o definir a la sociedad constitucional americana. En el seno de la obra de Strauss, la ambivalencia de significado —epistemológica, religiosa y política— del concepto *liberal* esconde, en mi opinión, una profunda desaprobación de la modernidad; pero esta censura se convierte en incomprensión, o se manifiesta así, en América. Creo que esta incomprensión es el flanco débil que presenta la obra de Strauss para ser entendida en la actualidad o para cobrar un valor de lectura, más allá de su condición de documento de una época”. Con estas palabras, A. Lastra indicaba, en su conferencia de Barcelona, una de las claves más interesantes para valorar adecuadamente el pensamiento straussiano y el straussismo. Él mismo se ha separado del pensamiento de Strauss con un proyecto reconciliado con la posibilidad humana de la vida en comunidad: véase al respecto el escrito que cierra la *Straussiana* del número 8 de *Res publica*, que de hecho es una verdadera *apertura*: ‘Constitución y arte de escribir’ (y el conjunto de ensayos citado *La Constitución americana y el arte de escribir*). Querría compararlo, sin embargo, con esta cita de Strauss, que ilumina también lo que he dicho sobre el *eros* y el alma moderna según Bloom: “Si es cierto que al autoconciencia final del liberalismo es la filosofía de la cultura, entonces podemos concluir lo siguiente: el liberalismo, incrustado en un mundo de cultura e incapaz de ver más allá de sí mismo, olvida el fundamento de la cultura, el estado de naturaleza, es decir, la naturaleza humana como peligrosa y en peligro” (‘Apuntaciones sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt’, en H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1988).

otro de los alumnos *formados* por Strauss, confesó en una ocasión a un joven “discípulo” o estudioso que sólo quería ser “una imagen del bien”.⁴⁹ ¿Podríamos pensar, entonces, que Bloom prefiriera ser una “imagen de lo bello”? ¿Quién era el maestro de ambos? El controvertido y famoso Davarr-Strauss. Las formaciones o formas y figuras (*Bildungen*) straussianas dan algo que debe pensarse unido en su dificultad.

Traducción de Antonio Lastra

⁴⁹ X. IBÁÑEZ, *Stanley Rosen: Una proposta modesta de repensar la Il.lustració*, Tesis de Licenciatura (inédita), Universidad de Barcelona. Véase S. ROSEN, *Hermenèutica com a política*, trad. de X. Ibáñez, Barcelonesa d’Edicions, Barcelona, 1992, esp. el capítulo central.